M. J. SCHEEBEN

I MISTERI DEL CRISTIANESIMO

Traduzione italiana del testo definitivo tedesco
con rifusione e aggiornamento delle note
di
P. INNOCENZO GORLANI O. F. M.
condotta sull'edizione critica curata da
J. HÖFER

SECONDA EDIZIONE

MORCELLIANA
1953

QUEST'OPERA DI M. J. SCHEEBEN E' STATA PUBBLICATA NEL 1941 IN LINGUA TEDESCA A CURA DI J. HOEFER DALLA CASA *HERDER & CO.* DI FRIBURGO IN BRESGOVIA COL TITOLO: *DIE MYSTERIEN DES CHRISTENTUMS.*

Tutti i diritti riservati in tutti i Paesi

Copyright by Morcelliana, Brescia 1949
Printed in Italy
Tipografia Editrice « Morcelliana » - Brescia - 1953

AVVERTENZA DEL TRADUTTORE

Il notissimo storiografo della Teologia, M. Grabmann, afferma che I Misteri del Cristianesimo *di Scheeben sono « l'opera più ardita, profonda e geniale che abbia prodotto la nuova Teologia tedesca »* (Storia della Teologia Cattolica, *Milano 1939, p.* 333). *Da parte sua K. Eschweiler dice che Scheeben « possiede senza dubbio un valore cattolico internazionale quale nessun altro teologo speculativo che abbia scritto in lingua tedesca »* (Die zwei Wege der neueren Theologie, *Augsburg 1926, p. 25). Ed ecco come K. Algermissen definisce Scheeben: « il più grande dogmatico della Neoscolastica, che rimase fino ai nostri giorni, e ancor più lo sarà per l'avvenire, una guida, un indirizzo, un punto di riferimento in tutto l'ulteriore progresso dello studio teologico. Lo Scheeben si mostra una mente speculativa veramente geniale, e insieme di una profonda interiorità mistica, grande nell'indagine filosofica come nella severa critica dei fatti storici. Con la sua* Dogmatica *in quattro volumi, coi suoi* Misteri del Cristianesimo, *con le sue* Meraviglie della grazia divina, *è degno di stare al fianco dei più grandi teologi di tutti i secoli »* (La Chiesa e le Chiese, *2 ediz. italiana, Brescia, 1944, p. 286-7). Questi apprezzamenti sono pienamente confermati da E. Hocedez nella recentissima opera* Histoire de la Théologie au XIX siècle *(Bruxelles 1947: vedi qui appresso la nota 2 della Prefazione), 377-84.*

Ciò spiega perché la Morcelliana abbia deciso la pubblicazione della presente opera, la quale, dal punto di vista editoriale, rappresenta senza dubbio un atto di coraggio. Ma qualunque sia il successo di questa iniziativa, è certo che tutta l'opera della Morcelliana — che è opera di divulgazione del pensiero cristiano in tutti i settori della vita — in questo libro trova le sue basi ideali e il suo ultimo perché. La visione cristiana del mondo prende le sue mosse da qui, cioè dalla conoscenza dei Misteri cristiani, e ne riceve la forma e le caratteristiche essenziali. Far conoscere questi Misteri, quindi, oltre che fare un segnalato servizio alla fede, per la Morcelliana è un esibire la giustificazione intrinseca del suo nobile programma.

I Misteri del Cristianesimo *erano già stati tradotti in italiano una prima volta da E. Tommasi (Siena 1908); ma diverse circostanze hanno destituito d'ogni valore quella traduzione — senza contare che oggi non si trova più. La prima, che si potrebbe chiamare il suo peccato d'origine, è il fatto che il traduttore si è basato sopra un'edizione dei* Misteri *che fu redatta da L. Küpper (Friburgo in Br. 1898) trattando troppo liberamente, o meglio, manomettendo i manoscritti di Scheeben (vedi qui appresso la Premessa del redattore della*

nuova edizione, p. XV). La seconda è che Scheeben stesso ha ritoccato e quasi rifatto (almeno quanto ai primi otto capitoli) l'opera sua in vista appunto di una nuova e definitiva edizione. Ora la redazione Küpper, pel difetto accennato, è come se ignorasse questo fatto d'importanza capitale; e difatti la Casa Herder, che l'ha stampata, l'ha tolta dal commercio. Infine, tutti gli scritti di Scheeben, data l'eccezionale importanza acquistata da questo teologo dopo la sua morte, sono in corso di ristampa in edizione critica per opera d'un gruppo di eminenti teologi in cooperazione col principale redattore J. Höfer (presso Herder, Friburgo in Br.; i Misteri *sono usciti nel 1941 e sono il 2 volume degli 8 di cui consterà l'opera omnia; il 3 ed il 4, comprendenti la* Dogmatik, *sono annunziati per la fine di quest'anno). Quest'edizione ci dà l'esatta e rigorosa redazione « d'ultima mano » dei* Misteri *di Scheeben e rappresenta la genuina e definitiva espressione del suo pensiero: era naturale che la Morcelliana, sentendo la necessità di divulgare il tanto apprezzato libro, prendesse l'abbrivo dalla comparsa di essa.*

La nostra traduzione dei Misteri, *oggi, non è la sola. Due traduzioni olandesi sono apparse contemporaneamente ad Anversa (1945): l'una di A. Bellemans, l'altra di H. Van Waes e E. Druwé. E' uscita anche una traduzione inglese per opera di C. O. Vallert, stampata a St. Louis negli S. U. d'America. In quest'ultimi mesi, quando la nostra era già in tipografia, è apparsa anche la traduzione francese di A. Kerkvoorde (Parigi, Desclée e Brouwer), la quale però, come viene dichiarato espressamente nell'introduzione del suo autore (p. XXII), è condotta sul testo della prima edizione dei* Misteri, *essendo stata preparata prima che uscisse l'edizione definitiva di J. Höfer. Un capitolo di questa traduzione, quello che tratta « Il Mistero della Chiesa e dei suoi sacramenti » e che è l'ottavo dell'opera di Scheeben, era già uscito in un volume a parte nelle Editions du Cerf (Parigi 1946). L'interesse per Scheeben, anche dopo la seconda guerra mondiale, è in continuo aumento.*

* * *

I criteri che hanno guidato il nostro lavoro e dei quali ci sentiamo in dovere di render conto al lettore sono i seguenti:

Non abbiamo premesso una nostra speciale introduzione affine di illustrare l'epoca storica e l'ambiente che ha prodotto il nostro Autore, perché ciò è stato fatto a sufficienza nelle note, né la mole del libro, già eccezionale, lo consentirebbe. Riproduciamo però « in integro » la Premessa del redattore tedesco perché vi son dette cose che il lettore deve sapere sull'indole del lavoro di Scheeben, sul suo stile, pregi e difetti. Vi è spiegato il metodo seguito nella redazione critica del testo e la ragione delle note.

Abbiamo conservato tutti gli elementi, anche minimi, editi ed inediti, che il redattore ha raccolto nei manoscritti dell'Autore, per mantenere il carattere di esattezza critica alla presente edizione dei Misteri.

D'accordo colla Direzione della Morcelliana abbiamo voluto riprodurre gli indici copiosissimi dell'edizione tedesca che accrescono notevolmente il pregio dell'opera perché ne facilitano la consultazione e suppliscono, almeno in parte, il difetto originale di chiarezza e di ripartizione. In particolare l'Indice analitico-sintetico, che sembrerebbe appesantire di troppo il volume, trova la sua ragion d'essere nel fatto che, presentando frequenti sintesi di tutta l'opera da diversi angoli visuali, illumina e conferma il dato più prezioso della prestazione

scheebeniana, quello cioè di essere una specie di « metafisica del soprannaturale ».

Ma sopra tutto abbiamo dedicato una cura speciale all'apparato immenso delle note che aggiornano l'opera di Scheeben (vecchia ormai di 80 anni) e ragguagliano il lettore sullo stato attuale della Teologia in merito ad innumerevoli questioni e oggetti toccati dall'Autore o aventi attinenza coi medesimi. Scopo di quest'apparato, propriamente, è quello di facilitare la comprensione e la valutazione del pensiero di Scheeben (vedi Premessa del redattore tedesco, p. XIII seg.); ma il sistematico collazionamento di tale pensiero con tutte le opere di vario genere nelle quali si appalesa un influsso di esso o su di esso, ha dovuto allargarsi in giro panoramico su tutta la produzione e il movimento scientifico nel vasto campo teologico moderno, oltre che sui necessari collegamenti di esso con quello antico. Ciò costituisce un commento « sui generis » che ha un'indubbia efficacia esplicativa, ma anche un'organicità ed un valore intrinseco indipendente dal testo di Scheeben e che il lettore non tarderà a rilevare. In ciò noi abbiamo lavorato sul fondo del redattore tedesco al quale siamo restati sostanzialmente aderenti, specialmente per ciò che riguarda la problematica teologica moderna (da lui prospettata senza reticenze e con acuta sensibilità) o che rispecchia, come detto sopra, l'ambiente culturale e spirituale dell'Autore. Ma abbiamo dovuto rifare per conto nostro tutto il processo di accertamento, di valutazione e di documentazione per poter presentare, fin dove era possibile, un panorama bibliografico accessibile al lettore italiano. In più si è dovuto completare il materiale informativo con l'aggiunta di quello che la produzione teologica nel frattempo ha dato di nuovo (tenendo conto dell'enorme disturbo della guerra). Chi legge potrà facilmente constatare che il lavoro di annotazione e di glossatura ha dovuto essere lunghissimo e paziente, estendendosi a tutti i rami della Teologia e scienze affini: da sé solo, anche come mole, equivale ad un libro massiccio.

Tutte le nostre integrazioni e glossature sono state fatte in uno spirito di rigorosa obbiettività, senz'ombra di polemica e a titolo di pura informazione storica. Non è stato possibile però distinguerle tipograficamente da quelle del redattore tedesco, perché, data la loro frequenza ed ampiezza, avrebbero appesantito e complicato le note oltre il limite del tollerabile.

Lo stile dell'Autore è pesante, monotono e sopra tutto, qua e là, oscuro e confuso (vedi Premessa del redattore tedesco, p. XIII). E' ciò che insieme con la singolarità delle sue idee e delle sue concezioni, troppo originali e novatrici agli occhi di alcuni critici, ha impedito il successo dell'opera tra i contemporanei di Scheeben. Noi volemmo, innanzi tutto, rendere il pensiero colla maggior fedeltà e chiarezza possibile, trattandosi di un libro di alto valore scientifico e non di un libro di belle lettere; ciò premesso, abbiamo cercato di alleggerire la forma sopprimendo, rare volte invero, qualche aggettivo puramente pleonastico (Scheeben ha una predilezione per le sonanti enumerazioni di sinonimi a fine periodo — tre ed anche quattro di fila — con funzione puramente formale-quantitativa di contrappeso all'eccessiva lunghezza della protesi) e raddrizzando certi contorcimenti della fraseggiatura, dovuti allo stile dell'Autore e all'indole della lingua tedesca.

In breve, avremmo voluto essere più chiari dell'Autore stesso, onde eliminare il suo principale difetto e la causa di maggior fastidio. Chi vorrà confrontare l'italiano con l'originale tedesco potrà facilmente convincersene. Chi non potrà farlo, si meraviglierà forse che, non ostante la presente dichiarazione, l'opera, specialmente nel capitolo sulla Trinità, resti duretta anzi che no.

Ma la colpa non è solo della forma: « L'incomprensione ch'era toccata a quest'opera non è dovuta soltanto, a nostro giudizio, alle deficienze della forma o all'aspetto inedito di certe idee. Ci sarà fors'anche il mezzo per esprimere i propri pensieri in un linguaggio più chiaro, ma per sopprimere ogni oscurità bisognerebbe sopprimere tutta la profondità » (A. Kerkvoorde, l. c., 72). Quindi, tutta la chiarezza possibile, ma nessun arbitrio e nessuna infedeltà.

Busto Arsizio, 4 ottobre 1948, festa di S. Francesco d'Assisi.

P. INNOCENZO GORLANI

PER LA II EDIZIONE

La coraggiosa impresa della Morcelliana è stata coronata da un doppio successo perché la I edizione si è esaurita in brevissimo tempo e perché la divulgazione del pensiero teologico cattolico ha ricevuto da quest'opera un impulso potente che ha incoraggiato altre iniziative dello stesso genere (si veda, per qualche informazione, la nota 1 a pag. 17).

In questa II edizione — che è stata alquanto ritardata dai molti impegni del mio nuovo ufficio — tutto l'apparato delle note è stato sottoposto ad uno scrupoloso lavoro di controllo e di aggiornamento, tenendo conto di ciò che di meglio è apparso nel campo teologico in questi tre anni.

Milano, Festa dell'Immacolata, 1952.

IL TRADUTTORE

COLLEGIUM LEONINUM
Erzbischöfliches Theologenkonvikt

Paderborn, den 6 Oktober 1949.

Edizioni Morcelliana
Via G. Rosa, 33
B r e s c i a

Ritornato a Paderborn dopo una lunga assenza per viaggi, Vi ringrazio per l'invio degli esemplari della traduzione italiana dei « Misteri del Cristianesimo » dello Scheeben.

Il Rev. Padre Gorlani ha compiuto un vero capolavoro. Ho studiato il testo italiano e ne sono veramente contento. Anche i difficili sostantivi composti tedeschi hanno trovato una traduzione adeguata. I lettori tedeschi saranno grati con me per i rimandi ad opere scientifiche che non possiamo finora consultare.

Con ossequi devoti

Prof. Dott. Josef Höfer

Premessa del Redattore della nuova edizione tedesca

L'attuale edizione dei Misteri del Cristianesimo *presenta per la prima volta, senza omissioni, senza aggiunte e senz'alterazioni, il testo che Scheeben stesso, prima di morire, aveva preparato per una seconda pubblicazione dell'opera già apparsa nel 1865. Il suo editore ed amico, Beniamino Herder, gli aveva scritto verso la fine del 1887 pregandolo di preparare una seconda edizione, essendo esaurita la prima; l'avesse però a fare con comodo perché la richiesta non era molto forte, e non trascurasse la Dogmatica per attendere a questo lavoro. Il 18 giugno* 1888 *Scheeben rispose che già avrebbe potuto spedire gran parte del testo qualora si dovesse procedere subito alla ristampa; nel caso contrario avrebbe preferito aspettare fino ad opera terminata. Tale lettera è rimasta come la sua presa di commiato dalla Casa editrice e dal suo amico Herder* [1]. *Il 21 luglio di quello stesso anno, all'età di 53 anni, egli partì per la sua vera patria, nella quale aveva preso stanza in ispirito fin dalla sua prima giovinezza.*

La preparazione di questa seconda edizione è l'ultima fatica scientifica di Scheeben che noi possediamo. Il 23 settembre 1887 aveva dato alla stampa il primo capitolo del Libro VI della sua Dogmatica, nel quale doveva trattare dell'« attuazione della salvezza nei singoli uomini mediante la grazia santificante meritataci da Cristo ». Dopo di che il lavoro intorno alla Dogmatica si arrestò, per motivi ai quali accenneremo più avanti. In base a scrupolose ricerche si può dire con ogni certezza che Scheeben non lasciò alcun manoscritto che la continuasse, ma solo una grande quantità di foglietti e di appunti che non hanno alcun ordine e non si possono utilizzare. Questo fatto accresce l'importanza dei Misteri agli effetti d'un'esatta intellezione del pensiero teologico di Scheeben. In verità neppure la nuova redazione dei Misteri *fu condotta a termine. Ma i primi otto capitoli sono così profondamente rielaborati, da potersi credere ch'essi formino quella « gran parte » del testo che Scheeben riteneva pronta per la stampa. Nel sesto, settimo e ottavo capitolo sono trattati: il mistero dell'Eucaristia, il mistero della Chiesa e dei suoi Sacramenti, il mistero della Giustificazione cristiana — tutti soggetti che non sono invece trattati nella Dogmatica o lo sono soltanto parzialmente. Perciò i concetti fondamentali che avrebbero dovuto ispirare Scheeben nella compilazione dei corrispondenti trattati della sua Dogmatica noi possiamo cercarli in questa seconda edizione di tali capitoli.*

---

[1] Vedi lo scambio di lettere tra B. Herder, la Casa editrice e Scheeben nell'articolo di J. DORNEICH, *Matthias Joseph Scheeben und Bejamin Herder* nella *Theologische Quartalschrift* di Tubinga, 1936, fasc. I, p. 41.

Nel capitolo undecimo l'Autore tratta « la scienza dei misteri del Cristianesimo, ossia la Teologia ». Oggi i problemi della metodologia teologica destano un vivo e fecondo interessamento. Qui nei Misteri, *come pure nel primo libro della sua Dogmatica, Scheeben tratta questo soggetto quasi senza far cenno agli autori della sua epoca. Non si può stabilire se egli, avendone il tempo, avrebbe fatto ulteriori aggiunte o mutamenti a questo capitolo. Col passare degli anni la spinta alla produzione speculativa, in Scheeben, si faceva sentire più forte che i problemi metodologici.*

La perdita maggiore è il mancato rimaneggio del nono e del decimo capitolo, dove Scheeben tratta « il mistero della Glorificazione e dei Novissimi » e « il mistero della Predestinazione ». Scheeben cercò nuovamente di penetrare in quest'ultimo mistero nella sua Dogmatica, alla fine del primo capitolo del libro sesto, dove si trovano lunghe considerazioni « sulla necessità della grazia e suoi limiti ». Nessun altro volume della sua Dogmatica porta tante tracce di laboriosa ricerca come il manoscritto di questo sesto libro, stampato ora per la prima volta nella nuova veste datagli dall'Autore. Si può dire che l'instancabile pensatore, la cui indagine teologica durante tutta la vita si era indugiata con particolare predilezione sul messaggio di salvezza del Cristo, ha chiuso la sua carriera meditando questo mistero. Quello che insegnano le grandi Scuole teologiche in proposito, gli era noto da decenni. A suo luogo sarà detto come negli ultimi anni di sua vita egli se ne sia occupato di nuovo e sopra tutto si sia messo direttamente alla prova col mistero stesso. Il suo ammutolirsi proprio al momento di esporre il problema, non si spiega con impedimenti di salute soltanto. Il suo editore faceva pressione perchè terminasse la Dogmatica, non per la seconda edizione dei Misteri. *Scheeben invece di contentare l'amico che lo sollecitava a por fine al trattato della grazia per la Dogmatica (onde avrebbe avuto occasione di trattare di nuovo la predestinazione), preferì tuffarsi una seconda volta nei misteri della SS. Trinità, della creazione, del peccato originale, della redenzione e della Chiesa. Questo silenzio del grande teologo e genuino cristiano è esso pure una Teologia della " docta ignorantia ", Teologia che fa riflettere più che certi trattati molto sottili sui decreti eterni della divina predestinazione.*

Nella luce della gloria che disvela i misteri, il pensatore veritiero e leale ora vede e gode presso il Dio delle consolazioni quello che quaggiù gli era parso troppo oscuro. Or non è molto, vicino alla sua tomba nel Cimitero di Melaten presso Colonia è stata costruita una « Auferstehungskirche », una « Chiesa della Risurrezione ». La sua presenza è come il compimento simbolico di quest'opera incompiuta d'un teologo che vi ha dedicato tutta l'esistenza: non già quale dottrina scientifica, ma quale monumento di vita cristiana, di fede, di speranza e di amore a Dio.

* * *

Dei Misteri del Cristianesimo *Scheeben ha lasciato due manoscritti: M 1 e M 2. Il primo (M 1) si trova in possesso dell'allora Biblioteca del Seminario, ora Biblioteca arcivescovile di Colonia. M 2 è in possesso del Rettore della Chiesa della Risurrezione in Melaten, il parroco Don Solbach. La redazione di questa seconda edizione è stata fatta sul M 1. Nei primi otto capitoli non c'è una pagina che non rechi cambiamenti nel testo, linee e sbarrature intese ad alleggerirne il senso o a mettere in rilievo i pensieri più importanti. C'è molta dif-*

ferenza tra la Dogmatica e i Misteri. La Dogmatica si può paragonare ad un vasto edificio che rivela sì nel costruttore una forte e pertinace personalità piena d'iniziative anche nell'esecuzione d'un piano predisposto, ma che in sostanza quanto alla concretezza del contenuto non si fonda che su se stesso. I Misteri invece hanno un'altra forma e un altro stile, essendo l'esposizione d'una grandiosa concezione abbracciante in largo giro i misteri e l'opera salvifica di Dio uno e trino rivelatasi in Cristo (Eph. 1, 4-11), nonchè una vivace discussione con amici e avversari (che solo di rado vengono espressamente nominati), con dotti e discenti. In più si tratta di un'opera giovanile. Il tono della lingua è quello del discorso parlato, non scritto. Accuratezza e precisione di stile non è da cercare nelle pagine di quest'opera, come non è da cercare nell'aula o nel seminario scientifico dove si vada ad ascoltare uno scienziato solerte e giovane. La lingua dei Misteri non manca di slancio, di ardore, di aforismi brevi e robusti; ma cade altresì — e spesso — nella prolissità, nella pesantezza e in quel periodare monotono e opaco che un professore nelle sue lezioni e nelle discussioni orali con specialisti non sempre riesce ad evitare. L'evidenza dello sforzo per dominare la materia trattata è la caratteristica e la debolezza di tal genere accademico. Non si pensi però che queste siano « lezioni » tenute da Scheeben nel Seminario di Colonia, anche se non si debba escludere che qualche espressione detta o scritta da lui nelle sue relazioni cogli alunni ci faccia capolino. I Misteri sono rivolti ad un uditorio ideale, quale in realtà al giovane professore non fu concesso d'avere — a lui che peraltro, a sua volta, non può essere giudicato come l'ideale degli insegnanti.

Oltre agli emendamenti di stile e di forma, si incontrano anche numerose e spesse volte lunghe modificazioni di contenuto e aggiunte. Non mancano ritagli e omissioni. Queste concernono per lo più gli spunti polemici ed i rimandi a Natur und Gnade e a Le meraviglie della grazia, dalle quali opere i Misteri in questa edizione si distinguono più nettamente. Le aggiunte, però, non cambiano la sostanza dell'opera. Esse tendono a rilevare con maggior forza il carattere analogico della nostra conoscenza rispetto alla realtà divina ed a presentare il mistero come ombra-luce, oscurità luminosa, e quindi più profondo. Sono buttate giù in gran quantità di scritte marginali e in fogli incollati. Generalmente queste modifiche sono inserite senza richiamo in nota, conforme all'intenzione dell'Autore di fare una « seconda edizione ».

M 2 non contiene testi elaborati ma soltanto appunti e tracce, rilievi marginali e sottolineature, che cominciano nel § 34 e arrivano fino alla fine dell'opera. Le rare proposizioni che s'incontrano e che hanno senso e connessione, vengono riportate nelle note coll'aggiunta: M 2.

Il testo della presente edizione, dunque, è redatto con assoluta fedeltà in base al M 1 con richiamo al M 2. Le aggiunte e le note del redattore che ha curato l'edizione si trovano a pié pagina soltanto: sono chiuse tra parentesi quadre [...] quando si trovano nel corpo o alla fine d'una nota di Scheeben; sono invece precedute da numero di richiamo incluso esso stesso in parentesi quadre [10] quando stanno a sé. Lo scopo è di facilitare al lettore un obbiettivo apprezzamento dell'opera di Scheeben, nonché l'accesso alla produzione ed al lavoro teologico già compiuto ai nostri giorni. Ma si doveva evitare il pericolo di trattare quest'opera, così singolare nel suo genere letterario, alla stregua d'un « Manuale di Dogmatica » (dal quale si richiede completezza d'indicazioni bibliografiche ed esatta informazione dello stato delle questioni) e quindi di sciuparne la caratteristica. Siccome però i Misteri in quest'edizione « d'ultima mano » più di qualunque altra opera di Scheeben offrono

un colpo d'occhio su tutta la sua Teologia, le note che sono state premesse ad ogni capitolo — o che accompagnano quei passi che presentano difficoltà se vengono staccati dall'insieme — intendono offrire un aiuto didattico per comprendere questa Teologia. Esse rappresentano un punto d'appoggio per una interpretazione degli intenti e delle acquisizioni scientifiche di Scheeben, e devono servire a preparare sopra tutto la comprensione della sua Dogmatica. Perciò si presentano talvolta in forma di commentario o di glossa, talvolta anche di ambientazione storica. Già i precedenti redattori dei Misteri *ebbero a giudicare un simile lavoro come indispensabile. Purtroppo essi introdussero senza scrupoli e non poche volte le loro interpretazioni nel testo stesso dell'Autore, e così ci dettero uno Scheeben che non è più lo Scheeben genuino.*

*Tra parentesi quadre o preceduti da numero di richiamo chiuso esso stesso in parentesi quadre (come detto sopra a proposito delle note aggiunte dal redattore) sono riportati anche degli abbozzi di Scheeben che non erano affatto o non erano ancora destinati ad essere accolti nella seconda edizione, come ne fa fede il loro carattere frammentario. Sono contrassegnati dalla dicitura: « Nota marginale », oppure: « In margine ». Spesse volte l'Autore li ha ricancellati. Ma essi permettono di gettare uno sguardo nel corso del suo pensiero e presentano non di rado un commento di Scheeben attraverso Scheeben medesimo, onde sono stati raccolti ed anche completati. Le necessarie integrazioni letterali e lezioni interpretative che si dovettero aggiungere a tali glossature (che sono sempre eccessivamente abbreviate e incomplete) sono state inserite, nel primo caso, tra parentesi speciali *(...)*; nel secondo caso tra parentesi quadre [...]. Spiegazioni e commenti che alle volte il redattore fa seguire (e che non sono pure integrazioni letterali) sono distaccate con —.*

Nel testo (tedesco) è stata ritoccata solo l'ortografia. Venne però rispettata là dove Scheeben, con l'ortografia da lui adottata, volle far rilevare qualche significazione speciale dei vocaboli. I titoli in testa ad ogni pagina come si trovavano nella prima edizione, non vennero più ripetuti[2]*, dato che solo di rado il titolo corrispondeva al contenuto della pagina. Furono invece riprodotti tra parentesi rotonde nell'indice-sommario, dove essi aiutano chi vuol dare uno sguardo rapido su tutta l'opera.*

Pertanto questa edizione deve presentare i Misteri *come all'ultimo li aveva voluti l'Autore. Chi la legge fa conoscenza con una Teologia che merita la maggior considerazione proprio là dove essa all'occhio del perito (e quindi, spesse volte, meno indipendente) può sembrare non solo originale, ma perfino arbitraria; inoltre, s'incontra con un cristiano del tutto eccezionale — e ciò senza che Scheeben stesso mirasse ad un simile risultato. Fin dalla prima giovinezza, e più per dote nativa che per effetto di studio, aveva avuto in dono una tale concezione di tutto l'insieme della verità cristiana, che già da sola basterebbe ad elevare il fortunato possessore al rango dei grandi teologi. In seguito egli divenne sempre più l'ardimentoso lavoratore che si affatica, da servo fedele, intorno al suo soggetto ed alla parola onde deve rivestirsi. Sia, dunque, quest'edizione, un monumento al talento ed al lavoro.*

Ma per mettersi sulla buona via che conduce alla scoperta di Scheeben, il lettore, anziché seguirlo sulle tracce delle cosidette « dottrine personali », non potrà far di meglio che emularne lo sforzo onde impadronirsi dell'insieme come tutt'uno. E' nell'insieme e dall'insieme che quelle dottrine assumono la

---

[2] Nella nostra edizione italiana abbiamo creduto necessario ripristinarli, ricavandoli però in forma abbreviata dai titoli dei capitoli e dei paragrafi. *N. d. T.*

loro importanza. Gli studiosi oggi dovrebbero essere più numerosi nei decenni passati.

Costoro saranno ben grati, insieme col redattore, verso tutti quelli che hanno appoggiato questa edizione. E' un'edizione che ha una sua storia piuttosto lunga. La Casa editrice Herder, morto Scheeben, incaricò Ceslao M. Schneider di preparare una nuova edizione. Ed essa difatti fu condotta a termine, ma non fu stampata perché il testo di Scheeben vi era stato completamente alterato e adattato al tomismo rappresentato da Schneider. Altri ancora, come s'è detto, manomisero il testo dell'Autore, sebbene non così radicalmente come Schneider. I moventi di questa diretta manomissione d'un'opera teologica tanto importante, non mancano d'un certo interesse per la cronaca dei movimenti spirituali e culturali, ma questo non è il luogo adatto per la loro valutazione. Per l'Editrice Herder la rinuncia alla redazione approntata da L. Küpper del 1898 (la quale aveva utilizzato M 1 assai liberamente) e all'edizione curata da A. Rademacher del 1912 segg., molto usata dopo la guerra del 1914-18 (e che non si servì più del M 1, però rifece e parafrasò il testo di Küpper), rappresenta senz'altro un sacrificio. Tanto la Casa Herder quanto il Prof. Rademacher (nel frattempo defunto), ciò non ostante, hanno salutato questa edizione « d'ultima mano » ed hanno ritirato la precedente, per motivi puramente scientifici. Il Direttore della Matthias-Grünewald-Verlag, sig. R. Knies, aveva già date le commissioni per la ristampa della prima edizione, accompagnata da uno scritto di J. Weiger. Anch'egli, indotto dagli stessi motivi, rinunziò alla sua iniziativa. Nella sua forma attuale l'opera apparirà anche — separatamente dai Gesammelte Schriften *di Scheeben — come primo volume dei* Deutschen Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit *curati da H. Getzeny e editi dalla Matthias-Grünewald-Verlag.*

Il bibliotecario Dr. Heusgen (Colonia) permise gentilmente la consultazione del M 1; il parroco Don Solbach mise a disposizione il M 2, la cui esistenza fu segnalata al redattore dal Dr. Schauf (M. Gladbach).

Münster, nel 50° anniversario della morte di M. J. Scheeben.

JOSEF HOEFER

PREFAZIONE

Il presente scritto è in istretta relazione con una serie di articoli sui « misteri soprannaturali del Cristianesimo », ch'io pubblicai alcuni anni or sono sul *Katholik* [1]. La benevola accoglienza incontrata da questi articoli, non ostante la loro forma schematica e lacunosa, mi è stata d'incitamento a svolgere maggiormente le idee espresse in essi e da semplici schizzi che erano farne dei quadri possibilmente completi e più vividi. Dopo ininterrotti anni di studio io potei credere che l'opera fosse ormai portata tanto avanti, da potervi per il momento metter fine e presentarla al pubblico dei Teologi. Invero sento io stesso che molto le manca ancora per arrivare a quella completezza e perfezione, che si converrebbe alla grandezza del soggetto trattato. Ma ho pensato che lo scambio di idee che si inizierà colla pubblicazione gioverà di più a superare le difficoltà, che non lunghi anni di studio privato [2].

---

[1] *Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben.* Redatto da J. B. Heinrich e Ch. Moufang (Magonza): 1861, I 257-283, 567-591; II 65-90, 257-281; 1862, I 21-75, 528-549; II 276-298, 513-540, 641-674.

[2] Sul primo risultato dell'atteso scambio di idee Scheeben scriveva al P. Huber S. J. nel marzo 1867: « Qui in Germania tra tutti i Teologi benpensanti [sic] nessuno ha trovato alcunché di urtante [nei *Misteri*], anzi, tutti mi hanno felicitato, benché mi avessero francamente palesato i reali difetti di natura sia formale che scientifica. A questo modo molte cose ho io appreso, alle quali diversamente non avrei fatto attenzione anche se avessi atteso molto a stampare il libro » (*Briefe nach Rom*, edizione curata e provveduta di introduzione da H. Schauf e A. Eroess *(Friburgo in Br. 1939)*, p. 93-94). Critiche e obbiezioni furono fatte a Scheeben dall'antico suo direttore spirituale, P. Huber, da P. J. Kleutgen S. J. e dal direttore del Seminario di Hildesheim, W. Mattes, il quale aveva studiato a Tubinga. Presso Huber questi disapprova il genere di penetrazione sistematica cui Scheeben sottopone le verità della fede (vedi le note al § 3); presso Kleutgen si dichiara contrario alla di lui interpretazione del carattere essenziale dell'ordine della grazia sopra tutto nella dottrina della fede (*Briefe nach Rom*, 95-96). Questo problema più tardi venne discusso da Scheeben e da Kleutgen anche pubblicamente (vedi le Appendici alla *Theologie der Vorzeit* di Kleutgen, III *(Münster 1875)*), e da K. Eschweiler esaminato sistematicamente e storicamente (*Die zwei Wege der neueren Theologie. Georg Hermes-Matthias Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis* *(Ausburg 1926)*; quest'opera suscitò nuove e vivaci discussioni: cfr. L. Koesters, *Die Kirche unseres Glaubens*, *(2 ediz. Friburgo in Br. 1935)*, p. 168). — Sull'influsso esercitato in seguito dall'opera, che da M. Grabmann è qualificata « l'opera più originale » di Scheeben (*Storia della Teologia Cattolica*, 2 ediz. tradotta da G. Di Fabio *(Milano 1939)*, p. 333), vedi lo stesso Grabmann nell'introduzione alla nuova edizione di *Natur und Gnade* di Scheeben (München 1922 e 1936), p. 11-13; M. Schmaus, *Die Stellung Scheebens in der Theologie des 19. Jahrhunderts* (in *Matthias Joseph Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft*, pubblicato dal-

I lettori di detti articoli si accorgeranno ben presto di trovarsi di fronte non ad una semplice revisione, ma ad un rifacimento e ad un ampliamento sostanziale. Non solo ho dedicato maggior cura alla forma espositiva, ma mi sono sforzato anche di allargare la visuale della trattazione e di utilizzare, nei punti principali, il ricco tesoro della Teologia patristica e scolastica. L'uso della Scrittura è aumentato del triplo; ma se si considera che in quest'opera è stata trattata tutta la Dogmatica nelle sue parti più eminenti e più difficili, non dovrebbe sembrare ingiustificato l'aver passato i limiti ordinariamente consentiti ad una monografia scientifica; ed anche quei lettori che non si interessano volentieri di opere particolari di grande respiro, non dovrebbero spaventarsi davanti all'ampiezza della materia trattata.

In realtà io ho cercato di farmi dei lettori non solo tra i Teologi di professione, ma anche nel ceto di coloro che trovano gusto e interesse nell'approfondire la conoscenza dei Misteri della nostra santa fede. Da anni e anni la Teologia speculativa è caduta in discredito agli occhi di una gran parte dei competenti a causa di parecchi tentativi di questo genere, i quali non ebbero successo anche perché furono male impostati fin da principio; si finisce per non considerarli altro che elucubrazioni soggettive di indole astrusa, mal sicura e sterile, se non addirittura pericolosa [3].

Ma io sono fermamente convinto che proprio questa Teologia è della massima importanza per l'educazione della mente e del cuore, e che sotto la guida

---

l'Akademikerverband dei Cattolici Tedeschi *(Magonza 1935)*, p. 40-45; l'introduzione alla presente edizione; la nota 6 del § 30 sulla dottrina di Scheeben riguardo all'inabitazione dello Spirito Santo nell'anima dei giusti (vedi anche nota 1 del § 29); J. HOEFER, *Was ist uns Priestern Scheeben?* in *Sanctificatio nostra* (Kevelaer 1935), p. 97-102; M. GRABMANN, *Theologische Synthese und Seelsorge* in *Lebendige Seelsorge* pubblicato da W. Meyer O.F.M. e P. Neyer O.F.M., I (Friburgo in Br. 1937). Ex professo ne parla l'opera testé finita di E. HOCEDEZ S. J., *Histoire de la Théologie au XIX siècle*, tomo III (che venne alla luce prima degli altri due, Bruxelles 1947): *Le règne de Léon XIII*, cammin facendo attraverso l'esposizione sistematica delle controversie e dei problemi teologici del secolo scorso e del principio del presente. Un'ottima presentazione di Scheeben (vita, pensiero, importanza) che potrebbe essere trascritta qui per intero e che fa la pari con la sopraddetta di Grabmann, si trova ivi a p. 377-384.

[3] Quando A. Günther († 1863), servendosi della filosofia cartesiana e della dialettica hegeliana, prese ad esporre nel linguaggio del Romanticismo i misteri della fede come verità razionali che una volta ricevute dalla Rivelazione possono essere intese dalla ragione, incontrò il plauso di numerosi teologi e filosofi, tutti intenti a riconciliare le verità rivelate con lo spirito del tempo tendenzialmente avverso al « mistero » (tale movimento semirazionalista cadde sotto censura nel 1857: vedi Denz., 1655-1658). L'insuccesso di Günther è stato una delle cause che cooperarono indirettamente al divulgarsi di una Teologia compendiaria, corretta sì, ma non più creatrice, la quale si limitò a trasmettere e discutere in forma scolastica il deposito dottrinale del passato. Dopo la morte di Scheeben, allorché anche il tentativo del teologo e filosofo H. Schell († 1906) di utilizzare le categorie del nuovo pensiero filosofico per esporre (non per dissolvere modernisticamente) i misteri della fede dovette essere respinto dalla Chiesa, non già radicalmente ma almeno in alcune importanti conseguenze, l'applicazione a quella « fede che richiede intellezione speculativa », ostacolata anche dal Kulturkampf e dalle necessità di riorganizzazione, s'illanguidì sempre più. Un sentito bisogno di verità preminentemente orientato verso la Storia, nonché la filosofia del tempo avviata verso il positivismo, e l'indirizzo ad essa affine che i teologi protestanti davano ai loro studi, determinarono il sorgere in Teologia di un ciclo di produzione storica e apologetica, la quale oggi, grazie alle sue garanzie di esattezza, rende possibile una ripresa del pensiero speculativo teologico su basi più salde (cfr. l'introduzione di A. RADEMACHER all'edizione da lui fatta dei *Misteri* *(Friburgo in Br. 1912 e in seguito)*; l'appendice di J. WEIGER alla ristampa dell'edizione fatta dall'editrice M. Grünewald *(Magonza 1925 e 1931)*). Fino alla comparsa dei *Misteri*, altra opera consimile per potenza speculativa e solidità di dottrina non c'era stata all'infuori della monografia primaticcia di H. SCHELL: *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Magonza 1885).

dei grandi Maestri della Chiesa si possono tracciare sentieri abbastanza sicuri per giungere fino alle più alte vette della verità divina, sentieri che senza grandi difficoltà possono essere battuti non da alcuni intelletti privilegiati soltanto, ma da chiunque unisca fermo volere a discrete basi di cultura. L'esperienza ch'io ho fatto col mio libro *Le meraviglie della grazia divina* [4] non fece altro che confermarmi in questa convinzione. Ora, il presente lavoro, a dir il vero, non è condotto così popolarmente come il precedente, non mirando esso a scopi edificativi ma piuttosto scientifici. Ciò nondimeno però, anche qui ho avuto cura di attenermi ad un'esposizione quanto mai semplice e chiara, e spero che anche il lettore non provvisto di speciale formazione filosofica possa seguirmi senza troppi sforzi. Per tema di diventare oscuro attraverso la brevità, o per lo meno di non dare sufficiente rilievo ai miei pensieri, sono forse caduto qua e là nell'eccesso contrario, ciò che il lettore indulgente vorrà benevolmente perdonarmi [5].

Siccome avevo a che fare con una trattazione ed una penetrazione dei dogmi piuttosto speculativa, tra i testi dei Padri ho riportato, in via ordinaria, soltanto quelli che sembrano più adatti a gettare maggior luce sul lato speculativo del dogma o a prestare l'espressione più indovinata alle idee da me esposte. Perciò non ritenni necessario di citare i Padri greci nell'originale, che per la maggior parte dei lettori è difficilmente intelligibile; l'ho reso invece in tedesco nel corso del testo e nella traduzione latina nelle note: spesso però ho dovuto correggere la traduzione che si legge nelle ordinarie edizioni dei Padri.

Tra i Padri, accanto a S. Agostino, ho attinto sopra tutto a S. Cirillo d'Alessandria. Tra i Teologi, oltre S. Tommaso, è il Petavio e il Tomassino che mi han fornito la materia più abbondante. Ma anche le produzioni della nostra Teologia tedesca più recente furono utilizzate. Al contrario, mi sono astenuto, per quanto mi fu possibile, dal polemizzare con teologi e filosofi ancora viventi [6].

Io spero, quindi, di non essermi meritato il rimprovero di esagerata unilateralità né di scortesia, non ostante lo spiccato accento posto sulle vedute da me propugnate nelle mie dissertazioni; né ho motivo di temere che si possa vedere in questo mio scritto una ripristinazione della vecchia Scolastica in qualsiasi misura avversa al progresso intellettuale. Temo anzi che qua e là mi sia messo troppo arditamente su nuova strada; tuttavia mi son dato cura di ragguagliare me stesso ed il lettore sulle relazioni tra la nuova e l'antica.

---

[4] «*Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*. Frei nach P. Eusebius Nieremberg S. J. dargestellt von Dr. Matth. Joseph Scheeben. Neubearbeitet durch Fr. Albert Maria Weiss O. Pr. Dreizehnte und vierzehnte Aufflage. 27-30 Tausend. Mit einem Anhang über das Verhältniss von Natur und Uebernatur». Tradotto da una Clarissa del monastero di Fiesole col titolo: *Le meraviglie della grazia divina* (Torino 1933).

[5] Scheeben aveva intenzione di ricavare più tardi, dai singoli capitoli dei *Misteri*, dei libri per il popolo (*Briefe nach Rom*, p. 92). Il suo proposito non è stato attuato. — Negli ultimi anni prima della seconda guerra mondiale è sorto un genere tutto nuovo di monografie teologiche, le quali attuarono il voto inadempiuto di Scheeben di esporre nella loro luminosità misteriosa i tesori della fede ai lettori digiuni di filosofia e di Teologia. Per esempio (alcune fra le più significative): E. KREBS, *Dogma und Leben* (2 e 3 ediz. Paderborn 1925-30, 2 volumi); P. LIPPERT, *Credo* (6 volumetti editi ripetutamente a Friburgo in Br.); L. v. RUDLOFF, *Piccola Dogmatica per laici* (traduz. di S. Marsilli, Brescia 1938); R. GROSCHE, *Ich glaube* (un'esposizione del Simbolo Apostolico per opera di diversi cooperatori, Paderborn 1936 segg.). Per ciò che si sta facendo in Italia vedi la nota 1 al § 4; qui segnaliamo subito, a causa della loro affinità coi suddetti lavori stranieri, i Corsi di Studi Cristiani tenuti dai più distinti studiosi italiani, cominciati ad Assisi nel 1940 e pubblicati di anno in anno dalla «Pro Civitate Christiana» (9 vol., Assisi 1941 segg.) col titolo: *Il Simbolo*.

[6] Nella seconda edizione Scheeben mitigò ancora parecchi spunti polemici.

Pertanto io oggi, giorno del serafico Patriarca S. Francesco, depongo il mio lungo lavoro sull'altare del « Signore delle scienze » e « Padre dei lumi » perché, accompagnato dalla sua benedizione, contribuisca il più possibile alla sua glorificazione, e non soltanto aiuti a conoscere i suoi misteri, ma anche a farli amare e venerare.

Colonia, nella festa di S. Francesco d'Assisi, 1865.

L' AUTORE

BIBLIOGRAFIA CITATA DALL'AUTORE

NB. - *Gli scrittori che si trovano nella Patrologia di Migne non vengono citati in altre edizioni se non quando Scheeben stesso le nomina o vi allude. Il luogo preciso in Migne viene specificato solo quando speciali difficoltà della citazione lo richiedono. PG equivale a « Patrologiae cursus completus: Series I, Ecclesia Graeca » (che arriva fino al sec. XV, Parigi 1857-66, volumi 162). PL corrisponde alla « Series II, Ecclesia Latina » (che arriva fino al sec. XIII, Parigi 1844-55, volumi 217). Notizie esaurienti delle opere che seguono vengono date, quando occorre, nelle note; qui ci limitiamo, per lo più, a ciò che Scheeben stesso aveva a sua disposizione.*

Abu-Qurra (« Abukara »), Teodoro, *Varia opuscula*, Opusc. 6: Migne, PG 97, 1523.

Acta et decreta concilii provinciae Coloniensis 1860, Colonia 1862.

Albertus Magnus (S.), *Summa theologiae* (opera incompleta composta dopo la Somma teologica di S. Tommaso d'Aquino), ediz. Jammy, Lione 1651.

Alessandro d'Hales, O.F.M., *Summa theologiae*, Colonia 1622 e altrove.

Algero (di Lovanio), *Libri tres de sacramentis corporis et sanguinis Domini.*

Ambrogio (S.), *De Isaac et anima* (trattato);
— *De fide ad Gratianum Augustum* libri 5;
— *De Spiritu Sancto ad Gratianum Augustum* libri 3.

Anselmo (S.) d'Aosta (o di Canterbury), *Monologium*;
— *De conceptu virginali et originali peccato.*

Atanasio (S.), *Orationes contra Arianos* libri 3;
— *Oratio de incarnatione Verbi* (fa tutt'uno con l'*Oratio contra Gentes*);
— *Epistolae 4 ad Serapionem episcopum Thmuitanum* (tratta del Cristo e della divinità dello Spirito Santo).

Agostino (S.), *Retractationes* (*Retractionum libri 2*);
— *Confessiones* (*Confessionum libri 13*);
— *De libero arbitrio* libri 3 (dialogo);
— *De civitate Dei* libri 22;
— *De Trinitate* libri 15;
— *Contra Faustum Manichaeum* libri 33;
— *De Genesi contra Manichaeos* libri 2;
— *De nuptiis et concupiscentia ad Valerium comitem* libri 2;
— *De praedestinatione sanctorum* (*liber ad Prosperum et Hilarium primus*);
— *De dono perseverantiae* (*liber ad Prosperum et Hilarium secundus*);
— *Contra Maximinum haereticum Arianorum episcopum* libri 2;
— *De Genesi ad litteram* libri 12;
— *Enarrationes in Psalmos* (glosse e prediche);
— *In epistolam Iohannis ad Parthos* tractatus 10 (Omelie sulla I Lettera di S. Giovanni);
— *Sermones*;
— *Manuale Sancti Augustini* (scritto non autentico).

Baader, F. von, *Gesammelte Schriften*, a cura di Hoffmann, Hamberger, Lutterbeck, van Osten, Schlüter, von Schaden. 16 volumi (il trattato sull'Eucaristia nel vol. 7), Lipsia 1851-60.

Baio, *Opera*, Colonia 1696 (vedi Denzinger, *Enchiridion*, 1001 segg.).

Ballerini A., S. J., *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae V. Deiparae illustrandum*, 2 vol., Roma 1854-56.

Basilio (S.), *Adversus Eunomium* (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου);

— *De Spiritu Sancto.*

Berlage A., *Christkatholische Dogmatik*, 7 vol., Münster 1838-64.

Bernardo di Chiaravalle (S.), *Sermones in Cantica Canticorum;*

— *Sermones de tempore* (nei quali trovasi il *Sermo de vigilia nativitatis*).

Bérulle, Card. Pietro de, *Oeuvres*, edite da F. Bourgoing, Parigi 1644; ristampa accresciuta di J. P. Migne, Parigi 1856.

Bonaventura (S.), *Itinerarium mentis in Deum;*

— *Breviloquium;*

— *Commentarii in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi.* Della grande edizione curata dai Padri Francescani di Quaracchi presso Firenze (10 vol. in folio, 1882-1901) e dovuta in massima parte ai Padri Ignazio Jeiler e Fedele da Fanna, dei quali il primo era amico di Scheeben, questi poté giovarsi del I (1882) e del II (1885) vol. corrispondente al I e II libro delle Sentenze.

Cajetano, Card. Tommaso de Vio, *Commentarium in S. Thomae Summan theologicam*, Lione 1540-41 e spesse altre volte insieme con la Somma di S. Tommaso.

Cano, M., O. P., *Loci theologici*, Salamanca 1563, spesso ristampato.

Casini, A., S. J., *Quid est homo?*, ediz. curata da Scheeben, Magonza 1862.

Cassiano, *De incarnatione Domini contra Nestorium* libri 7.

Catechismo Romano (*Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos, Pii V iussu editus*), Roma 1566, più volte ristampato.

Cesario d'Arles (S.), *Sermones.*

Clemente d'Alessandria, *Paedagogus.*

Cornelio a Lapide, *Commentari vari alla S. Scrittura*, edizione completa Anversa 1681, e molte edizioni parziali.

Cipriano (S.), *De habitu virginum;*

— *De idolorum vanitate* (*Quod idola non sint.* L'autenticità non è sicura).

Cirillo d'Alessandria (S.), *Commentarium in Isaiam* libri 5;

— *Commentarium in Iohannem* libri 12 (non tutto conservato);

— *Commentarium in epistolam ad Romanos* (esistono solo dei frammenti: stampato per la prima volta nel terzo volume della *Nova patrum bibliotheca* di A. Mai, Roma 1845);

— *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate* (« ἡ βίβλος τῶν Θησαυρῶν », diviso in 35 capitoli, detto anche « λόγοι », rispettivamente *Assertiones* o *Theses*; l'opera è citata anche nel plurale *Thesauri*);

— *De sancta et consubstantiali Trinitate* (7 Dialoghi - « λογίδια »);

— *Scholia de incarnatione Unigeniti* (conservato, quoad substantiam, nella traduzione latina antica);

— *De recta fide ad Imperatorem* (Teodosio II). Scheeben cita l'opera omnia del Santo nell'edizione di J. Aubert, Parigi 1638, ed i frammenti scoperti da A. Mai e riprodotti nel 2 e 3 vol. della *Nova patrum bibliotheca* del medesimo, Roma 1844-45. Ambedue le edizioni sono state ristampate in Migne con indicata la numerazione primitiva delle pagine.

Cirillo di Gerusalemme (S.), *Catechesi* (23 discorsi preceduti da uno, *Procatechesi*, che fa da introduzione. I primi 18 furono tenuti ai battezzandi durante la quaresima; gli ultimi 5 furono detti ai neobattezzati nella settimana di Pasqua. Questi introducono nella vita sacramentale dei cristiani e sono detti *Catechesi mistagogiche*).

Dechamp, Etienne, S. J., *De haeresi Janseniana*, Parigi 1654 (molte volte ristampato).

Denzinger, S., *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 2 vol., Würzburg 1856 seg.

Der Katholik 1864, I (Si allude all'art. *Das Wesen der Erbsünde und die Konkupiszenz*, [ivi 192-223]. Discussione critica del libro di F. Schlünkes [vedi qui sotto], apparsa sotto anonimo; molto probabilmente l'autore è J. Kleutgen S. J.).

Dieringer, F. X., *Lehrbuch der katholischen Dogmatik*, prima ediz. in 2 vol., Magonza 1847, seguita da altre due.

Dionisio Areopagita (Pseudo-Dionisio), *De ecclesiastica hierarchia*, 7 capitoli.

Döllinger, J. J. I. von, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, prima ediz. Ratisbona 1860.

Elucidarium sive Dialogus de summa totius christianae theologiae libri 3; Migne, PL 172, 1109-1176. (L'autore vuole espressamente rimanere incognito. L'opera viene variamente

attribuita a S. Anselmo od anche a Lanfranco; attualmente dalla maggioranza dei critici, tra gli altri da M. Grabmann, si ritiene che l'autore sia Onorio Augustodunense).

Epifanio (S.), *Haereses* (« Πανάριον », libri 3).

Ferrandus (erroneamente detto anche Fulgentius), diacono di Cartagine, *Epistola ad Anatolium (de duabus in Christo naturis et quod unus in Trinitate natus passusque dici possit)*.

Franzelin, Card. G. B., S. J., *Tractatus de ss. Eucharistiae sacramento*, Roma 1868 (Scheeben utilizzò, per la prima edizione dei *Misteri*, le dispense delle lezioni di Franzelin).

Fulgenzio (S.) di Ruspe, *Ad Thrasamundum regem Vandalorum* libri 3;

— *De Trinitate ad Felicem notarium* liber 1;

— *Ad Monimum* libri 3.

Garnier, J., S. J., curatore dell'edizione delle *Opera Marii Mercatoris* (Parigi 1673) con dissertazioni sul Pelagianismo e sul Nestorianismo (riprodotto in Migne, PL 48).

Gaume, J. J., *Traité du Saint-Esprit, comprenant l'histoire générale des deux esprits qui se disputent l'empire du monde et les deux cités qu'ils ont fondées*, 2 vol., Parigi 1864.

Giovanni Grisostomo (S.), *In Matthaeum* (90 Omelie, riprodotte in Migne secondo l'edizione di F. Field, Cambridge 1839);

— *In epistolam ad Romanos* (32 Omelie);

— *In epistolam I ad Corinthios* (44 Omelie);

— *In epistolam ad Ephesios* (24 Omelie);

— *De ascensione Christi ad coelum* (due Omelie; la seconda forse non è di Giovanni Grisostomo);

— *Homilia de S. Philigonio* (da Migne riprodotta come *Homilia 6 contra Anomaeos*. Scheeben cita alle volte l'edizione di B. Montfaucon, Parigi 1718-38, riprodotta da Migne fino al Commento in Matteo).

Giovanni Damasceno (S.), *De fide orthodoxa* (traduzione latina diffusa in Occidente nel sec. XII, contenente la terza parte dell'opera dogmatica principale del Santo: Πηγὴ γνώσεως, in 100 capitoli, più tardi divisa anche in 4 libri;

— *Oratio de transfiguratione Domini* (non consta con certezza della sua autenticità).

Gregorio il Grande (S.), *Homiliae in Ezechielem*, libri 2;

— *In librum I Regum* (non è di Gregorio: autore sconosciuto).

Gregorio Nazianzeno (S.), *Oratio 10 (In seipsum, ad Patrem et Basilium Magnum, post reditum e fuga)*;

— *Oratio 36 (De seipso et ad eos qui ipsum Cathedram Constantinopolitanam affectare dicebant...)*;

— *Carmina* (liber I, sect. 2, n. 3: *Exhortatio ad virgines*).

Gregorio Nisseno (S.), *De beatitudinibus* (Omelie su Mt. 5, 1-10);

— *De verbis 1 Cor. 15, 28* (trattazione sopra quel detto: « Quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei qui sibi subiecit omnia »);

— *Contra Eunomium* libri 12 (qualche volta per errore se ne contano 13);

— *Oratio catechetica magna*.

Guitmundus, *De corporis et sanguinis Christi veritate* libri 3.

Hoppe, L., *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgie und der römische Konsekrationskanon*, Sciaffusa 1864.

Kleutgen, J., S. J., *Die Theologie der Vorzeit*, prima ediz. in 3 vol., Münster 1853 segg.

Kuhn, G. E. von, *Christliche Lehre von der Trinität* (nella sua *Katholische Dogmatik*, tomo 2), Tubinga 1857.

Ilario (S.) di Poitiers, *De Trinitate* libri 12 (probabilmente il titolo primitivo era *De fide* oppure *Adversus Arianos*);

— *Tractatus super Psalmos* (conservato solo in parte).

Ireneo (S.), *Adversus haereses*.

Isidoro Pelusiota (S.), *De interpretatione divinae Scripturae epistolarum libri quinque*. (Le lettere trattano anche altri soggetti; la loro divisione è stata introdotta da editori tardivi ed è arbitraria).

Lacroix, C., S. J., *Theologia moralis*, 9 vol., Colonia 1707-14, ristampata molte volte.

Legrand, L., *De incarnatione* in Migne, *Theologiae cursus completus*, Parigi 1837-45, volume 9.

Leone il Grande, Papa, *Sermones*: Sermone 7 e 10 *De nativitate Domini*; 4 e 14 *De passione Domini*; 2 *De resurrectione*; 1 *De ascensione*.

Lessius, L., S. J., *De perfectionibus moribusque divinis*, Anversa 1620. Molte ristampe.

Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei. (Lo scritto si trova fra le opere di S. Bernardo: Migne, PL 184. L'autore probabilmente è Guglielmo di Saint-Thierry).

Lincolniensis (Roberto Grossatesta), Commento alla *Mystica theologia* dello Pseudo-Dionigi, riprodotto nelle sue *Opera*, Strasburgo 1502.

Massimo il Confessore (S.), *Capita theologica et oeconomica; Diversa capita theologica et oeconomica.* (Raccolte di passi patristici — rispettivamente 200 e 500 — il cui ordinamento si attribuisce a Massimo);

— *Capita theologica* (detti anche *Sermones per electa, Loci communes, Florilegium Maximi*, composti, probabilmente, non prima del secolo IX).

Medina, B. de, O. P., *Expositio seu scholastica commentaria in D. Thomae Aquinatis III partis 59 priores quaestiones...*, Salamanca 1578.

Metodio d'Olimpo (S.), *Convivium decem virginum.* (Συμπόσιον ἢ περὶ ἁγνείας).

Möhler, G. A., *Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten*, 6 ediz. Magonza 1838.

Nacchiante, G., O. P., *Enarratio in epistolam ad Ephesios*, nelle sue *Opere*, Lione 1657 (prima ediz. Venezia 1544).

Nirschl, G., *Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände*, Landshut 1862.

Oswald, G. E., *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2 vol., Münster 1856-57.

Pallavicini (Card. Pietro Sforza), S. J., *Cursus theologicus de incarnatione* (*Opera*, Roma 1844-48).

Paludano (Pietro de Palude), O. P., *Commento ai libri delle Sentenze* (libro 3 e 4 stampato a Parigi 1517-18).

Pascasio Radberto O.S.B., *De corpore et sanguine Domini.*

Petavio, D., S. J., *Opus de theologicis dogmatibus* (tra i quali *De Trinitate* e *De Incarnatione*: 4 vol., Parigi 1644-50 con molte ristampe. I docenti di Scheeben C. Passaglia e C. Schrader hanno curato una nuova monumentale edizione del trattato *De Deo uno*, Roma 1857).

Pietro di Blois, *Epistola 140.*

Pietro Crisologo (S.), *Sermones:* sermone 60 (sopra il simbolo apostolico), 67 e 72 (sopra il Pater noster).

Ponte, L. de, S. J., *Expositio moralis et mystica in Canticum Canticorum*, 2 vol., Colonia e Parigi 1622.

Prospero d'Aquitania (S.), *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Gallorum calumniantium;*

— *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum Vincentianarum.*

Rada, G. F. de, O.F.M., *Controversiae theologicae inter S. Thomam et Scotum super quattuor libros Sententiarum*, Colonia 1620.

Raimondo di Sabunde, *Liber naturae sive creaturarum* (una specie di *Theologia naturalis*); diverse edizioni: la principe è di Parigi 1509.

Ribera, F. de, S. J., *In sacrum Iesu Christi evangelium secundum Ioannem commentarii*, Colonia 1623.

Riccardo da S. Vittore (Agostiniano), *Libri sex de Trinitate;*

— *De praeparatione animi ad contemplationem seu Benjamin minor.*

Rubeis, B. de, O. P., *De peccato originali*, Venezia 1757; nuova edizione Würzburg 1857.

Ruiz de Montoya, D., S. J., *Commentaria et disputationes in I p. S. Thomae de Trinitate*, Lione 1625.

Rupertus Tuitiensis, O.S.B., *In Exodum commentariorum liber secundus:* Migne, PL 167, 607-654.

Sales, S. Francesco di, *Traité de l'amour de Dieu* (*Theotimus*), Lione 1616, molte volte ristampato e tradotto quasi in tutte le lingue.

Salmeron, A., S. J., *Commentarii in evangelicam historiam*, tomi 1-11, Madrid 1598-1602.

Schäzler, C. von, *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato*, München 1860.

Scheeben, M. G., *Natur und Gnade*, Magonza 1861;

— Nuova edizione di: A. Casini, *Quid est homo?*, Magonza 1862;

— *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Friburgo in Br. 1863; 2 ediz. 1864; 6 ediz. 1897;

— *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 5 libri, Friburgo in Br. 1873-82.

Schlünkes, F., *Das Wesen der Erbsünde nach dem Concilium von Trient unter gleichzeitiger*

Berücksichtigung der Hl. Schrift und der Väter der Kirche insbesondere der hl. Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura, Ratisbona 1863.

Scotus, Johannes Duns, O.F.M., *Commentaria Oxoniensia,* detto anche *Opus Oxoniense,* ed è un Commento ai 4 libri delle Sentenze di Pietro Lombardo, tenuto all'Università di Oxford;

— *Reportata Parisiensia,* Commento come il precedente, più breve, tenuto a Parigi;

— *Quaestiones Quodlibetales* (la cui autenticità è discussa). Scheeben aveva a sua disposizione l'Opera omnia edita da L. Wadding O.F.M., Lione 1639, coi commenti del Cavello, del Lycheto, di Hickey, Ponce e d'altri.

Soto, D. de, O. P., *De natura et gratia* libri 3, Venezia 1547.

Suarez, F., S. J., *Commentaria et disputationes in I p. Summae theologicae d. Thomae: De Deo uno et trino* (vedi *Opera,* Venezia 1740-57, vol. I);

— *De Deo effectore omnium creaturarum* (*De Angelis,* ibidem, vol. 2);

— *De opere sex dierum ac de anima* (ibidem, vol. 3);

— *De gratia* (opera postuma, vedi *Opera,* vol. 6-8);

— *Commentaria et disputationes in 3 p. d. Thomae: De Incarnatione pars I* (*Opera* vol. 16); pars 2 (vol. 17): De Sacramentis pars I (vol. 18); pars 2 (vol. 19). Ultima edizione delle *Opera:* Parigi 1856-61.

Tertulliano, *De resurrectione carnis.*

Teodoreto di Ciro, *Eranistes seu polymorphus,* Dialogo I: Migne, PG 83, 31-106;

— *Explanatio in Canticum Canticorum,* Migne, PG 81, 27-214.

Tommaso (S.) d'Aquino, *Quaestiones disputatae de Veritate;*

— *Quaestiones disputatae de malo;*

— *Quaestiones disputatae de spiritualibus creaturis;*

— *In quattuor libros Sententiarum;*

— *Summa theologiae;*

— *Summa contra gentiles;*

— *Commentarium super Boethium de Trinitate.*

Thomassin, L., *Dogmata theologica* (3 vol. Parigi 1680-89): *De Incarnatione.*

Valentia, G. de, S. J., *Commentariorum theologorum tomi 4* (Ingolstadt 1591), tomo sec., disp. 8.

Vasquez, G., S. J., *Commentarii et disputationes in Thomam.* Tomi 10: *In primam secundae S. Thomae,* 2 tomi: Alcalà 1599 e 1605. *In tertiam partem,* 4 tomi (ibidem 1615).

Viva, D., *Cursus theologicus,* curato da Ign. Viva, Padova 1712 (molte volte ristampato). Vol. VI: *De divini Verbi Incarnatione.*

Vosen, C. H., *Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner,* Friburgo 1861, più volte modificato e ristampato.

Wirceburgenses, *Theologia Wirceburgensis,* Würzburg 1766-71; vol. 14, altre volte ristampata. (E' un corso completo delle diverse discipline teologiche ad uso accademico. Autori sono i Gesuiti T. Holtzclau, G. Kilber, U. Munier, I. Neubauer).

Zaccaria, F. A., S. J., *Thesaurus theologicus,* 13 vol. Venezia 1762-1763.

INDICE - SOMMARIO

Avvertenza del Traduttore . . . . . Pag. VII
Premessa del Redattore della nuova edizione tedesca . . . . . » XI
Prefazione dell'Autore . . . . . » XVII
Bibliografia citata dall'Autore . . . . . » XXI

Capitolo primo

IL MISTERO DEL CRISTIANESIMO IN GENERALE

§ 1. Importanza dell'argomento . . . . . » 1
§ 2. Concetto di mistero in genere e di mistero cristiano in particolare . . . » 6
§ 3. Il posto spettante ai misteri nel sistema della Rivelazione Cristiana (Sovrarazionalità e soprannaturalità) . . . . . » 11
§ 4. Criteri direttivi e metodo della nostra trattazione sui misteri . . . . » 16

Capitolo secondo

IL MISTERO DELLA SANTISSIMA TRINITA'

A. OSCURITA' DEL MISTERO

§ 5. Prova dell'indimostrabilità del mistero . . . . . » 21
§ 6. Prova indiretta dell'indimostrabilità del mistero. Critica dei tentativi fatti per provarlo con la sola ragione . . . . . » 24
§ 7. Continuazione della critica (Argomento della potenza divina - Argomento della bontà divina - Valore reale di tali argomenti) . . . . . » 30
§ 8. Causa della indimostrabilità: la soprannaturalità del mistero è al tempo stesso la causa della sua indimostrabilità (La soprannaturalità come causa d'incomprensibilità - Più esatta determinazione di incomprensibilità) . . » 35

B. ASPETTO LUMINOSO DEL MISTERO
SUO SVILUPPO SISTEMATICO IN BASE ALLA FEDE

§ 9. Il passaggio dall'oscurità alla luce (Punto di partenza per l'esposizione del mistero - Punto di partenza per lo sviluppo) . . . . . » 40
§ 10. La radice della Trinità: le produzioni della conoscenza e dell'amore divino («In principio erat verbum et verbum erat apud Deum et Deus erat verbum» - Espressione della conoscenza e dell'amore - Produttività dell'amore divino) . . . . . » 45
§ 11. Determinazione più esatta dei prodotti delle processioni eterne: immanenza e sostanzialità dei medesimi (Contenuto delle divine produzioni) . . . » 53
§ 12. Analisi dei concetti di ipostasi e di persona . . . . . » 55
§ 13. Le produzioni divine sono produzioni personali: i loro prodotti sono ipostasi e persone (Le produzioni divine come produzioni personali - Diversità tra la conoscenza divina e la conoscenza umana di se stesso - Le produzioni divine sono puramente ipostatiche) . . . . . » 59

§ 14. Concetto e definizione delle ipostasi e persone divine (Concetto delle persone divine - Relatività e assolutezza delle persone divine . . . . Pag. 64
§ 15. Concetto concreto e nome delle singole persone e delle loro produzioni. Necessità e possibilità di una più profonda intelligenza dei nomi usati dalla Chiesa (Se si possa determinare l'essenza della divina generazione) . . » 67
§ 16. La produzione della seconda persona in Dio è una generazione, ed il suo prodotto è un figlio (Condizioni essenziali per la generazione - Natura specifica della generazione - Il secondo processo in Dio non è generazione) » 69
§ 17. La terza persona è Spirito o alito del Padre e del Figlio; la sua produzione è una «spiratio» (Apparente indeterminatezza nel nome della terza persona - Analogia del nome «spirito» - La terza persona alito vitale delle altre due - Il secondo processo in Dio come spirazione - Senso di «procedere» per lo Spirito Santo) . . . . . » 75
§ 18. Continuazione. Ulteriore spiegazione dei nomi dello Spirito Santo (Il detto d'Agostino: «procedit ut datus» - Libertà e necessità dei processi divini - Il nome «Spirito» è il più adatto e compendioso per la terza persona - L'attributo della santità riguardo allo Spirito Santo) . . . . . » 83
§ 19. L'Unità nella Trinità . . . . . » 89

C. L'INSIEME DI LUCE E DI TENEBRE NELLA CONOSCENZA DEL MISTERO

§ 20. (Fin dove giunga la conoscenza del mistero - I confini della conoscibilità del mistero - Quanto sia utile chinarsi davanti al mistero) . . . . . » 91

D. IMPORTANZA DEL MISTERO DELLA TRINITA'

I. Importanza filosofica del mistero della Trinità

§ 21. (In qual senso il mistero abbia una portata filosofica) . . . . . » 95

II. Importanza teologica del mistero della Trinità

a) *L'importanza che rispetto a Dio stesso compete al dogma della Trinità considerato in sé, o dell'importanza che ha per la fede la sua rivelazione*

§ 22. (La rivelazione della Trinità come atto d'amore - La fede nella Trinità porta all'unione soprannaturale con Dio - Soprannaturale glorificazione di Dio nella rivelazione della Trinità) . . . . . » 97

b) *Importanza della Trinità nella sua reale manifestazione e sviluppo*

§ 23. La rivelazione reale della Trinità non avviene formalmente per virtù propria di una delle tre persone. Le cosidette appropriazioni (Proprietà e appropriazioni «in divinis» - Giustificazione e funzione delle appropriazioni) . . » 101
§ 24. La reale manifestazione della Trinità avviene mediante le opere soprannaturali dell'Incarnazione e della grazia (Rivelazione reale della Trinità - Soprannaturalità dell'immagine della Trinità) . . . . . » 105
§ 25. Come la Trinità sia la radice dell'economia della grazia e il fondamento su cui questa si basa e per cui viene intesa (La Trinità è radice in due modi - Generazione e spirazione quali radici della grazia - Unità delle due radici - Il nesso tra la Trinità e la grazia dà origine alle appropriazioni) . . . . » 108
§ 26. Ancora la Trinità come radice dell'economia della grazia: suo diramarsi in essa mediante la continuazione delle produzioni trinitarie e l'introduzione dei loro prodotti nel mondo esteriore ossia mediante le missioni delle persone divine . . . . . » 113

LE MISSIONI DELLE PERSONE DIVINE

§ 27. Concetti generici preliminari sulla missione; differenza della missione reale dalla simbolica (Concetto fondamentale di missione - Missione simbolica) . » 114
§ 28. La missione reale delle persone divine nella grazia santificante. Primo modo di questa missione mediante l'impronta e l'espressione delle persone inviate (Amplificazione delle produzioni eterne) . . . . . » 118
§ 29. Secondo modo della missione reale: «habitum et habens» (: ad fruendum - Lo Spirito Santo dono ipostatico - Secondo modo di missione rispetto al Figlio - Missione incoativa e missione completa) . . . . . » 121

§ 30. Caratteristiche speciali che il secondo modo di missione ha nello Spirito Santo. Sua relazione con la santificazione e adozione della creatura e con l'unione della medesima con Dio (L'anima tempio dello Spirito Santo - Lo Spirito Santo quale suggello dell'adozione divina - Il senso profondo della comunicazione dello Spirito Santo) . . . . . Pag. 127

§ 31. Connessione organica dei due modi di missione come momenti di una missione totale. Spiegazione dei rimanenti aspetti (Unità organica tra i due modi di missione - Esecuzione della missione e azione delle persone mandate - Scopo ultimo delle missioni - La missione del Figlio nell'Incarnazione) » 134

PRIMA APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

Un ipostatico analogato per lo Spirito Santo e per la sua origine, desunto dall'ordine creato (Analogato ipostatico dello Spirito Santo - L'immagine di Eva tratta dal costato di Adamo - Rapporto tra quest'analogia e la precedente - Immagine soprannaturale dello Spirito Santo) . . . . . » 139

SECONDA APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

Sulle appropriazioni dello Spirito Santo (Le appropriazioni dello Spirito Santo secondo S. Tommaso [e S. Bonaventura]) . . . . . » 145

Capitolo terzo

IL MISTERO DI DIO NELLA CREAZIONE PRIMITIVA

§ 32. Il mistero di Dio nel creato non è la creatura come tale, ma la comunicazione della natura divina alla medesima (Il mistero non consiste nel mondo naturale come tale - Esso forma un proprio mondo soprannaturale - Paragone del mistero con la Trinità - Condizioni formali del mistero) . . . » 153

§ 33. Il contenuto del mistero, celato e nascosto anche nel linguaggio della Chiesa e della Rivelazione (Senso delle espressioni « santità » e « giustizia » - Ragioni per la scelta delle espressioni tecniche - Il racconto biblico della creazione dell'uomo) » 160

§ 34. Secondo mistero dello stato primitivo: l'integrità. Sua differenza e suo rapporto col primo mistero (L'integrità - Indole mistica dell'integrità - Differenza tra integrità e santità - Unione dell'integrità colla santità) . . . » 165

§ 35. I due misteri dello stato primitivo come momenti di un solo mistero, cioè della iustitia originalis (Collegamento organico tra integrità e santità - Concetto di « iustitia originalis » - La santità vera dote originale) . . » 169

§ 36. Il mistero della universalità e della propagazione della iustitia originalis (Senso del predicato « originalis » - Nesso tra la fecondità soprannaturale e quella naturale - Per natura sua Adamo non era capostipite soprannaturale - Mistici rapporti di Adamo con Cristo) . . . . . » 175

§ 37. Il mistero della creazione universale; il suo centro nell'uomo . . . . » 181

Capitolo quarto

IL MISTERO DEL PECCATO IN GENERE E DEL PECCATO ORIGINALE IN SPECIE

§ 38. Il peccato tiene del mistero per i suoi rapporti col mistero di Dio nella creatura . . . . . » 183

§ 39. Carattere misteriale del peccato: sua formale opposizione al mistero di Dio nella creatura (Base generica del carattere mistico del peccato - Mistica malizia dell'atto peccaminoso in sé - Il peccato attuale elimina l'abito della giustizia) » 187

§ 40. Conseguenze del peccato; specialmente la natura misteriale del peccato abituale (Il peccato mortale è una perpetuazione del peccato attuale - Essenza del peccato abituale come « pravitas culpata » - Nesso tra reato e pravità nel peccato abituale - La contaminazione dell'anima - Carattere mistico della contaminazione) . . . . . » 190

§ 41. L'elemento misteriale nell'origine e nello sviluppo del peccato (Origine del peccato - La grazia come occasione di peccato presso gli Angeli - Malizia dei demoni - Origine del peccato nel primo uomo - Il « mysterium iniquitatis » secondo la mente dell'Apostolo) . . . . . Pag. 197

§ 42. Opinione dei Teologi sull'origine del peccato dalla ribellione contro l'Uomo-Dio (Il primo peccato sarebbe una sollevazione contro l'Uomo-Dio - Il peccato è un lottare contro l'Uomo-Dio) . . . . . » 203

§ 43. Il peccato del primo uomo in relazione con la parte inferiore della « iustitia originalis » (Il peccato attuale principio d'una permanente « conversio ad creaturam » - Perdita dell'integrità a causa del peccato di Adamo - La concupiscenza abituale è l'impronta del peccato d'Adamo - La concupiscenza come macchia) . . . . . » 206

§ 44. Il mistero del peccato del primo uomo in relazione con l'ereditarietà della « iustitia originalis ». Il peccato che si eredita (Fondamenti dell'ereditarietà del peccato - Definizione del peccato originale) . . . . . » 212

§ 45. Colpa, perversione e debito nel peccato originale: loro differenza e loro relazioni » 215

§ 46. Natura della colpevole perversione inerente al peccato originale (Concetto del reato del peccato originale - I singoli fattori della perversione originale -Nesso dei singoli fattori tra di loro - Il centro di gravità del peccato originale non sta nella concupiscenza) . . . . . » 217

§ 47. La propagazione del peccato originale (Propagazione della colpa - Propagazione della perversione) . . . . . » 222

§ 48. Espressioni metaforiche per il peccato originale e per la sua propagazione (Il peccato originale e lo « status purae naturae ») . . . . . » 226

§ 49. Il vero carattere misteriale del peccato originale (Luci e tenebre nel peccato originale - Misericordia e giustizia divina di fronte al peccato originale - Il peccato originale si appalesa nel dominio della concupiscenza - Il peccato originale si dà a conoscere nel dominio del demonio) . . . . . » 228

Capitolo quinto

IL MISTERO DELL'UOMO-DIO E DELLA SUA ECONOMIA

A. L'UOMO-DIO

I. Il contenuto soprannaturale del mistero e la sua incomprensibilità

a) *L'essenza e la costituzione dell'Uomo-Dio*

§ 50. (L'uomo dotato di grazia e l'Uomo-Dio - Concetto d'unione ipostatica - Soprannaturalità e incomprensibilità del mistero - Sublimazione del concetto naturale di unione ipostatica) . . . . . » 235

b) *Le proprietà dell'Uomo-Dio. Il Cristo « per excellentiam »*

§ 51. (Costituzione dell'umanità dell'Uomo-Dio - Pienezza di grazia, prima proprietà dell'Uomo-Dio - La pienezza di grazia come gloria e santità - La prerogativa dell'integrità in Cristo - Il nome di Cristo abbraccia l'intero mistero dell'Uomo-Dio) . . . . . » 242

II. La conoscenza dell'entità reale dell'Uomo-Dio sorpassa la ragione

a) *Non si può conoscere dal semplice aspetto esterno dell'Uomo-Dio*

§ 52. (Invisibilità dell'Uomo-Dio come tale) . . . . . » 250

b) *Il motivo obiettivo dell'Incarnazione è parimenti superiore alla pura ragione e perciò si deve ricercare nel campo mistico della fede*

§ 53. (Motivo dell'Incarnazione in generale - Il motivo non sta nel fine naturale dell'uomo - Il motivo non consiste neppure nella glorificazione naturale di Dio - L'Incarnazione ed il peccato come offesa e debito - Il debito del peccato nell'ordine soprannaturale - L'Incarnazione ed il peccato quale separazione da Dio - L'Incarnazione ed il peccato quale caduta e decadimento - Il motivo dell'Incarnazione nella controversia nestoriana) . . . . . » 252

§ 54. Il motivo dell'Incarnazione si trova nell'ordine soprannaturale (L'Incarnazione occasionata dal peccato originale - L'Incarnazione è la base d'un suo ordine speciale) . . . . . Pag. 263

B. L'ECONOMIA DEL MISTERO DELL'INCARNAZIONE

I. L'Uomo-Dio in sé e nei suoi rapporti con la Trinità

§ 55. (L'Incarnazione come amplificazione del processo trinitario - La Trinità radice dell'Incarnazione - Motivo dell'Incarnazione del Figlio - Motivo dell'umanarsi del Figlio) . . . . . » 266

II. L'Uomo-Dio nei suoi rapporti col genere umano e con l'universo

§ 56. La posizione mistica dell'Uomo-Dio di fronte al genere umano (L'Uomo-Dio Capo del genere umano - Il genere umano è il Corpo del Figlio di Dio - Corpo reale e Corpo mistico di Cristo - « Communicatio idiomatum » tra Capo e Corpo - Sposalizio del Verbo colla natura umana - Unione organica e vitale del Corpo) . . . . . » 271

§ 57. Prima funzione dell'Uomo-Dio come Capo del genere umano: comunicazione di dignità divina; basamento e perfezionamento della filiazione divina (Elevazione soprannaturale dell'umanità per mezzo dell'Uomo-Dio - Vocazione alla divinizzazione - Vocazione all'adozione in figli di Dio - Più radicale consolidamento e perfezionamento dell'adozione divina - Invio dello Spirito Santo pel tramite dell'Uomo-Dio - Ripristinazione del diritto all'integrità - Meriti della persona di Cristo fatta astrazione dalle sue opere) . . . » 280

§ 58. Seconda funzione del Capo umano-divino nel genere umano. Comunicazione di vita divina (Cristo è come la radice della vita divina nell'umanità - Continuazione delle trinitarie comunicazioni di vita - Lo Spirito Santo anima il Corpo mistico di Cristo) . . . . . » 289

§ 59. Terza funzione del Capo umano-divino del genere umano. Vocazione alla glorificazione infinita di Dio . . . . . » 293

§ 60. Riassunto dell'influsso elevante del Capo umano-divino sul genere umano: suo rapporto con quello restauratorio (L'Uomo-Dio membro di congiunzione tra la Trinità e la grazia) . . . . . » 295

§ 61. Posizione e funzione mistica dell'Uomo-Dio quale Capo di tutto l'universo (L'Uomo-Dio Capo dell'universo - L'Uomo-Dio Capo degli Angeli) . . » 297

III. Posizione e funzione mistica dell'Uomo-Dio come mediatore fra la Trinità e il mondo

§ 62. (Mediazione sostanziale - Sostanziale oppignorazione - Mediazione attiva del Cristo - Mediazione sacerdotale) . . . . . » 300

§ 63. Finalità soggettiva dell'Incarnazione e della sua economia per Iddio e per l'uomo (Finalità oggettiva e finalità soggettiva - Valore dell'Incarnazione per la speranza, la fede e la carità) . . . . . » 306

§ 64. Giustificazione e continuazione di quanto è stato detto sul significato e sui motivi dell'Incarnazione. L'Uomo-Dio centro di gravità del mondo sotto ogni rispetto (Obbiezioni all'esposta economia dell'Incarnazione - Amore per gli uomini e per i peccatori come motivo dell'Incarnazione - Se l'Incarnazione possa aver luogo solo per una necessità - L'annientamento del Figlio di Dio non è cosa indegna di lui - L'annientamento di Cristo è sommamente degno anche prescindendo dalla necessità - L'Uomo-Dio non è voluto « per accidens » e secondariamente - L'Uomo-Dio centro di gravità dell'universo) . . . . . » 309

IV. L'opera dell'Uomo-Dio nell'esecuzione della sua divina economia

§ 65. Il sacrificio mistico di Cristo nella sua essenza e soprattutto nel suo valore latreutico (Concetto di sacrificio in genere - Requisiti per il sacrificio in senso stretto - Il sacrificio dell'Uomo-Dio - Il sacrificio che Cristo offre

nel suo Corpo mistico - Il sacrificio del Capo primizia e pegno della totalità - Valore propiziatorio e impetratorio del sacrificio di Cristo - Il sacrificio di Cristo è la più alta manifestazione della Trinità - Il sacrificio di Cristo e lo Spirito Santo) . . . . . Pag. 319

§ 66. Il mistero della libertà nel sacrificio e nel merito di Cristo . . . . » 330

§ 67. Il mistero del valore propiziatorio e meritorio del sacrificio di Cristo, ossia della sua efficacia morale (Il duplice valore del sacrificio di Cristo - La morte e il dolore consacrati in Cristo) . . . . . » 333

§ 68. Qualità fisica o dinamica dell'azione dell'Uomo-Dio sul genere umano (Fondamento dell'azione fisica dell'Uomo-Dio - Azione strumentale dell'umanità di Cristo - Definizione più rigorosa dell'attività strumentale - L'umanità di Cristo è un conduttore di energia divina - Il mistero della Vergine immacolata) . . . . . » 336

Capitolo sesto

IL MISTERO DELL'EUCARISTIA

§ 69. Mistica essenza dell'Eucaristia (Triplice proprietà del Corpo eucaristico di Cristo - Modo d'esistere spirituale del Corpo di Cristo - Affinità ontologica dell'Eucaristia colla Trinità e l'Incarnazione) . . . . . » 344

§ 70. Importanza e funzione mistica dell'Eucaristia in generale (Non si può determinare il motivo dell'Eucaristia se non in sede soprannaturale - Posto dell'Eucaristia nell'organismo dei misteri) . . . . . » 351

§ 71. L'incorporazione dei cristiani, da attuarsi in Cristo mediante l'Eucaristia, è la nota fondamentale di tutta la sua funzione mistica (Concetto dell'eucaristica incorporazione in Cristo - Idea dell'incorporazione: 1) suo rapporto coll'Incarnazione - 2) Rapporto dell'incorporazione colla grazia - Rapporto dell'incorporazione colla grazia come unione con Dio - 3) Rapporto dell'incorporazione con la Trinità. Prolungamento della divina generazione - 4) Rapporto dell'incorporazione col sacrificio - Sintesi del senso e della funzione dell'incorporazione) . . . . . » 355

§ 72. Natura e funzione della transustanziazione (Concetto di transustanziazione - Importanza della transustanziazione per la nostra incorporazione in Cristo - La transustanziazione e la nostra immutazione nella gloria - La transustanziazione come requisito del sacrificio eucaristico - La transustanziazione è la vera e propria «actio sacrificalis» - Nesso tra l'immutazione e il valore sacrificale considerato in Cristo stesso - Simbolismo immanente delle oblate) . . . . . » 365

§ 73. Significato e motivazione del mistico modo di esistere del Corpo di Cristo nell'Eucaristia (Il Corpo di Cristo come principio unificatore e alimento spirituale - L'esistenza a modo di spirito fa del Corpo di Cristo l'organo del Verbo - Si spiega Io. 6 - Il Corpo di Cristo quale ostia spirituale - Importanza e funzione del modo sacramentale d'esistere del Corpo di Cristo) » 378

§ 74. Significato e scopo del pasto eucaristico (La Comunione come nutrizione - La sunzione dell'Eucaristia come oggetto del possesso) . . . . . » 386

§ 75. Nesso dell'Eucaristia con gli altri misteri, in particolare con la missione dello Spirito Santo (La missione dello Spirito Santo nell'Eucaristia - Vari rapporti dell'Eucaristia con lo Spirito Santo) . . . . . » 389

§ 76. L'Eucaristia e i misteri che hanno relazione con essa, secondo S. Cirillo Alessandrino (S. Cirillo e l'organismo dei misteri) . . . . . » 391

Capitolo settimo

IL MISTERO DELLA CHIESA E DEI SUOI SACRAMENTI

§ 77. Concetto generale di questo mistero (Aspetto visibile e aspetto mistico della Chiesa) . . . . . » 395

§ 78. Il mistero della Chiesa nella comunione di tutte le sue membra con Cristo come suo Capo e Sposo (La Chiesa è la comunità dei credenti che fanno società con Cristo - Quale valore e quale azione abbia la comunità dei credenti che hanno società con Cristo) . . . . . » 399

§ 79. Il mistero della Chiesa nel suo organismo ossia nella sua maternità (La feconda maternità della Chiesa - La maternità educatrice della Chiesa) . Pag. 401

§ 80. Continuazione. Rapporto della maternità sacramentale con quella giurisdizionale e con l'organizzazione della Chiesa. L'unità della medesima (Nesso tra la potestà d'ordine e di giurisdizione - L'unità della Chiesa nel suo organismo sociale - L'infallibilità del papato principio d'unità estrinseco - La Chiesa u n i c a Sposa e Madre) . . . . . » 405

§ 81. Il mistero sacramentale del Cristianesimo (Concetto generico del mistero sacramentale - Importanza del concetto del mistero sacramentale - Reale portata soprannaturale del mistero sacramentale - Il mistero sacramentale compenetra l'intero Cristianesimo) . . . . . » 410

§ 82. Natura mistica dei Sacramenti della Chiesa (Efficacia soprannaturale dei Sacramenti in genere - Quale connessione ci sia tra l'efficacia soprannaturale e i Sacramenti - Causalità fisica dei Sacramenti) . . . . . » 417

§ 83. Struttura interna dei singoli Sacramenti e loro rapporti reciproci (Sacramenti consacranti - Il «sacramentum simul et res» - I sacramenti medicinali e loro «sacramentum simul et res» - Intrinseca organizzazione dei Sacramenti - L'organizzazione dei Sacramenti in rapporto con l'organizzazione della Chiesa) . . . . . » 421

§ 84. Natura e funzione mistica del carattere sacramentale (Differenza tra il carattere e la grazia santificante - Stretta connessione tra il carattere e la grazia santificante - Il carattere sacramentale come abilitazione - Corollari sulla natura del carattere - Il carattere determina l'intima organizzazione del Corpo di Cristo) . . . . . » 429

§ 85. Il mistero o sacramentalità del Matrimonio cristiano (Il Matrimonio. Il quesito principale della sua sacramentalità - Essenza e concetto originario del Matrimonio - Santità naturale del Matrimonio - Santità soprannaturale del Matrimonio - Relazioni del Matrimonio col connubio di Cristo colla Chiesa - La vita soprannaturale del Matrimonio cristiano - L'«opus operatum» nel Matrimonio cristiano - L'azione sacramentale nel Matrimonio cristiano - Il mistero del Matrimonio e quello della Chiesa) . . . . » 438

Capitolo ottavo

IL MISTERO DELLA GIUSTIFICAZIONE CRISTIANA

§ 86. L'essenza della giustificazione cristiana come restaurazione della giustizia originale (Concezione razionalistica di questo mistero - La giustificazione in rapporto al mistero dell'ingiustizia e del peccato - Molteplice nesso tra la remissione della colpa e la rinnovazione - La rinnovazione interna è la causa ultima della remissione della colpa - L'aspetto positivo della giustificazione e la grazia dell'adozione - La rigenerazione spirituale come quintessenza di tutta la giustificazione) . . . . . » 453

§ 87. Differenza tra la giustizia cristiana e quella originale. Punto culminante della loro eccellenza mistica (Completamento della giustizia cristiana mediante la giustizia personale di C... - Perfezionamento della giustizia cristiana attraverso la giustizia personale dello Spirito Santo) . . . . » 463

§ 88. Il processo della giustificazione come fatto soprannaturale. Quali siano i suoi fattori (La causa efficiente della giustizia cristiana - La causa meritoria della giustizia cristiana - Il processo della giustificazione come generazione e sposalizio) . . . . . » 467

§ 89. Natura e valore delle disposizioni soggettive che concorrono alla giustificazione (Le disposizioni soggettive per la grazia santificante - Anima delle disposizioni è la carità - Paralleli tra la giustificazione e la concezione di Cristo) . . . . . » 471

§ 90. La giustificazione cristiana «ex fide» e «per fidem» è a titolo speciale un mistero della fede (La fede è la base su cui si fonda la conoscenza della grazia della giustificazione - La fede nei miracoli e la giustificazione) . . » 475

§ 91. Il mistero della «iustificatio secunda» (La vita della grazia, mistico frutto della giustificazione - L'incremento della grazia della giustificazione) . . » 481

Capitolo nono

IL MISTERO DELLA GLORIFICAZIONE E DEI NOVISSIMI

§ 92. La glorificazione soprannaturale in generale come « finis fidei », ossia come compimento dei misteri della fede (Concetto generico di glorificazione - Duplice aspetto della glorificazione, secondo l'anima e il corpo - Ragione ultima e misura della glorificazione) . . . . . Pag. 483

§ 93. La glorificazione dello spirito nella visione di Dio. Il mistero della « vita eterna » (Carattere mistico della visione beatifica - Il desiderio innato di veder Iddio - La vita eterna cristiana) . . . . . » 490

§ 94. La glorificazione del corpo e della vita corporale. Risurrezione e glorificazione: due aspetti interdipendenti dello stesso mistero (La vita eterna dell'anima e del corpo - Supernaturalità della risurrezione della carne - Causa e ragioni mistiche della risurrezione - Risurrezione e glorificazione del corpo come mistero unico) . . . . . » 498

§ 95. Ulteriore precisazione della natura della glorificazione corporale (Concetto fondamentale della glorificazione corporale - La sottilità del corpo glorificato - La glorificazione del corpo e la sua dipendenza dall'anima - L'integrità originale e la gloria del cielo - La « virtus et gloria » del corpo glorificato) . . . . . » 504

§ 96. La glorificazione del mondo materiale . . . . . » 511

§ 97. La trasfigurazione negativa ovvero il mistero del fuoco dell'inferno (La retribuzione nell'ordine naturale - La pena del danno e la pena del senso - L'idea del fuoco dell'inferno - Più precisa determinazione del fuoco dell'inferno - Il castigo corporale dell'uomo) . . . . . » 513

Capitolo decimo

IL MISTERO DELLA PREDESTINAZIONE

§ 98. Idea generica della predestinazione e del suo carattere misterioso (Concetto generico della predestinazione - Precisazione del concetto) . . . . » 522

§ 99. Predestinazione generale (virtuale) e predestinazione particolare (effettiva). Il mistero inchiuso nella prima (Due stadi della predestinazione - Nesso tra i due stadi - Proprietà mistiche della predestinazione) . . . . » 529

§ 100. La gratuità della predestinazione . . . . . » 532

§ 101. L'infallibilità della predestinazione . . . . . » 534

§ 102. Il vero mistero della predestinazione in antitesi alla concezione razionalistica e ultramistica (Vari modi d'intendere la predestinazione - La concezione razionalistica della predestinazione - S. Agostino contro la concezione razionalistica - Concezione ultramistica della predestinazione - Il sistema tomista e agostiniano - Il giusto mezzo tra i due sistemi - Come Dio muova soprannaturalmente la creatura) . . . . . » 536

§ 103. La predestinazione come chiamata e come elezione. I misteri della predestinazione o scelta della grazia (Chiamata ed elezione - La libertà della predestinazione - L'imperscrutabilità dei giudizi divini) . . . . . » 546

Capitolo undecimo

LA SCIENZA DEI MISTERI DEL CRISTIANESIMO OSSIA LA TEOLOGIA

§ 104. I misteri come oggetto scientifico proprio della Teologia (Distinzione oggettiva tra filosofia e Teologia - La linea di delimitazione - Contenuto specifico della Teologia - Le verità naturali nella Teologia - Rapporti e nesso tra i due campi) . . . . . » 552

§ 105. Conoscenza scientifica delle verità teologiche e innanzitutto in rapporto alla certezza della loro esistenza (Il criterio della certezza teologica - Autonomia ed eccellenza del criterio teologico - Dimostrazione teologica - Argomenti logici e argomenti reali in Teologia) . . . . . » 564

§ 106. Il secondo coefficiente della conoscenza scientifica, cioè la comprensione o « intellectus » degli oggetti di fede (La comprensione del contenuto degli

oggetti - La comprensione della possibilità - La comprensione dell'effettiva esistenza mediante la causa della medesima - La comprensione del sistema delle verità - Comprensione del rapporto tra i due ordini) . . . . Pag. 569

§ 107. L'organica unione dell'« intellectus » e della fede nella costituzione della conoscenza teologica (La fede come elemento essenziale della conoscenza teologica - Conoscenza puramente razionale di principi teologici - Il pensiero dei grandi teologi sopra questo punto - In che senso l'« intellectus » causi il sapere) . . . . . » 578

§ 108. Il coefficiente soprannaturale nella comprensione razionale delle verità di fede (Necessità di un fomento soprannaturale - Prima specie di tale fomento - Seconda specie di tale fomento - I doni dello Spirito Santo come coefficiente di conoscenza) . . . . . » 584

§ 109. Il rapporto generico della ragione e della fede in relazione all'acquisizione della conoscenza teologica e filosofica (La cooperazione tra la ragione e la fede - La ragione serve alla fede operando per essa - La ragione è al servizio della fede dipendendo da essa - Connubio tra la ragione e la fede - La Madre di Dio modello ideale della ragione - Le due nature in Cristo offrono un quid analogo) . . . . . » 590

§ 110. La Teologia come sapienza umano-divina e come immagine della Sapienza divina incarnata (Il perfezionamento della Teologia come scienza - La Teologia è la scienza per eccellenza - La sapienza teologica è un'emanazione ed un'immagine della Sapienza incarnata) . . . . . » 599

Indice analitico-sintetico . . . . . » 605

Indice dei nomi . . . . . » 698

Capitolo I

IL MISTERO DEL CRISTIANESIMO IN GENERALE

« Spiritus quidem loquitur mysteria ».
(1 Cor. 14, 2).

§ 1. *Importanza dell'argomento.*

Il Cristianesimo si presentò al mondo come una religione piena di misteri, dicendo di essere il « mysterium Christi »[1], il « mysterium regni Dei »[2]. Le sue idee e le sue dottrine erano sconosciute, mai sentite — e imprescrutabili per l'appunto dovevano rimanere.

Il carattere misteriale[3] del Cristianesimo, che si palesava anche nelle sue massime più elementari, parve stoltezza ai Pagani e scandalo ai Giudei; e siccome il Cristianesimo non rinunciò mai in seguito a questo carattere, né poteva rinunziarvi senza rinnegare la sua essenza, d'allora in poi rimase sempre una stoltezza ed uno scandalo per tutti quelli che lo guardarono con occhio profano (come i Pagani) o con occhio « incirconciso » (come i Giudei). La sua essenza fatta di mistero fu sempre bersaglio del loro amaro scherno come se fosse oscurantismo, follia e fanatica superstizione.

Dopo che il mistero del Cristianesimo, ciò non ostante, riuscì a farsi strada ed a stabilirsi come fede di popoli, trovò altri oppositori, sia pure meno ostili. Infatti molte intelligenze, troppo nobili per disprezzare la grande e benefica potenza del Cristianesimo, oppure troppo rispettose verso la fede della loro infanzia e l'eredità dei loro padri per voltargli orgogliosamente le spalle, ma anche non abbastanza umili per abbandonarsi a lui con infantile semplicità, vollero strappare il velo alla sua santità ed eliminare tutto ciò che sa di mistero onde liberare il nocciolo della verità dal suo oscuro involucro e portarlo alla luce.

Perfino tra gli amici del Cristianesimo, anzi, tra gli stessi suoi apologisti non mancarono taluni che non seppero schermirsi da una certa ripulsione di fronte all'oscurità dei suoi misteri. Allo scopo di sostenere e difendere la fede nelle verità cristiane, si misero essi in animo di diluirla e stemperarla in un sistema di conoscenze razionali, pretesero di dimostrare le verità

---

[1] Rom. 16, 26; Col. 1, 26.
[2] Mar. 4, 11; Luc. 8, 10.
[3] Qui e in altri luoghi dove « geheimnisvoll » non ha semplicemente il significato di misterioso, sinonimo di segreto, arcano, bensì di misterioso nel senso che contiene misteri soprannaturali, abbiamo tradotto con « misteriale ». Non potevamo usare « misterico » essendo già usato per ciò che ha attinenza coi Misteri pagani.

della fede mediante princìpi di ragione, mutilandole in maniera tale che poco o punto vi rimanesse di oscuro e di incomprensibile [4]. Non si rendevano conto che con tali procedimenti essi consegnavano il Cristianesimo ai suoi nemici e strappavano la gemma più fulgida della sua corona.

Quanto più grande, sublime e divino è il Cristianesimo, tanto più necessariamente il suo contenuto deve essere insondabile, indimostrabile e misterioso. Se la sua dottrina dev'essere all'altezza del Figlio di Dio, e se per « introdurci » in essa era necessario niente meno che il Figlio di Dio stesso scendesse dal seno del Padre, che altro ci si poteva attendere se non una rivelazione di misteri tra i più profondi che sono nascosti in seno a Dio, se non lumi e informazioni su un mondo più elevato ed invisibile, su cose celesti e divine « che nessun occhio ha mai visto, nessun orecchio ha mai udito e nessun uomo ha mai immaginato »? [5] E se Dio ci ha inviato il suo Spirito « per introdurci in ogni verità, lo Spirito di verità che è in Lui e scruta gli abissi della Divinità » [6], come non ammettere che questo Spirito avrebbe potuto e dovuto manifestare agli uomini qualche cosa di nuovo, di grande e meraviglioso; in una parola, avrebbe potuto e dovuto insegnarci qualche sublime mistero?

Quindi, anziché rigettare il Cristianesimo o guardarlo con occhio sospettoso a causa dei suoi misteri, proprio e precisamente in questi misteri si dovrebbe riconoscere il segno della sua superiorità e della sua indole divina. Gli sono così essenziali i suoi misteri, che esso, quale Rivelazione del Figlio di Dio e dello Spirito Santo, racchiuderebbe un'intrinseca contraddizione e si segnerebbe la fronte con un marchio di fuoco, se non ne avesse punto. Sarebbe una poco buona raccomandazione per la divinità del suo Autore, se questi ci insegnasse solo tali cose che in tutti i casi avremmo potuto imparare anche da un nostro simile o conoscerle appieno ed intenderle da noi stessi [7].

Aggiungiamo anche che il contenuto del Cristianesimo non potrebbe interessarci, attirarci e entusiasmarci tanto, né lo abbracceremmo con tanto amore e con tanta gioia, se non contenesse dei misteri. Non è la voce della natura, né l'intimo impulso del cuore umano, né la brama di luce e di verità, bensì l'arroganza d'un orgoglio colpevole e spavaldo che fa indietreggiare taluni di fronte ai misteri cristiani come davanti a tetri fantasmi. Se l'anima ha sete di verità, se la conoscenza della verità forma la sua delizia più pura e la sua più grande felicità, senza dubbio ciò che è sublime, grandioso, meraviglioso e arduo a comprendersi esercita su di essa una speciale attrattiva. Una verità che facilmente si scopre e prontamente si afferra non può né rapire

---

[4] E' ciò che hanno tentato di fare i Semirazionalisti, come G. HERMES († 1831; condannato nel 1835, Denz., 1618-1621). La di lui dottrina filosofica e teologica è presentata nel suo quadro storico da E. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIX Siècle, I: Décadence et réveil de la Théologie* (Bruxelles 1949), 177-195. Per ciò che segue cfr. la nota 3 all'Introduzione di Scheeben.

[5] Cfr. Is. 64, 4 e 1 Cor. 2, 9.

[6] Citazione « ad sensum » di Io. 16, 13 e 1 Cor. 2, 10-11.

[7] « E' questa la nota distintiva del Cristianesimo già fino " ab exordio " che, invece di una legge generica o d'una generica rivelazione dell'assoluto in qualche personaggio quale che sia — una *determinata persona* tiene il posto di norma del vero e del santo come Rivelazione di Dio che decide » (O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* *(3 ediz. Friburgo in Br. 1936; esiste anche una traduzione francese, *Le sentiment religieux dans l'humanité et le Christianisme*, Parigi 1936)*, p. 169, ove si tratta della differenza tra la Rivelazione compiutasi in Cristo e le sedicenti « Rivelazioni » di altre religioni. Vedi anche W. MOOCK, *Urreligion* *(Warendorf 1937)*; H. NIEBECKER, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung* *(Friburgo in Br. 1941)*; F. FABBI, *Il Cristianesimo Rivelazione divina* *(Assisi 1942)*).

né avvincere l'intelletto. Perché ciò si verifichi, deve essa sorprenderci colla sua novità e conquiderci colla sua grandiosità; deve, con la ricchezza e l'elevatezza del suo contenuto, offrire all'occhio indagatore sempre nuove bellezze e sviluppi sempre più profondi. Ci allietano e ci nutrono ben poco quelle scienze il cui oggetto è presto esaurito e non offre nulla alla nostra ammirazione; non così invece quelle nelle quali ogni sguardo lascia intravvedere nuove meraviglie e ogni aspetto del loro oggetto nasconde nuove e maggiori bellezze [8].

Nella conoscenza la maggiore attrattiva è costituita appunto dalla sorpresa, dallo stupore e dall'ammirazione [9]. Quanto meno sapevamo di una data cosa e meno potevamo sperare di conoscerla da noi soli, tanto più ci meravigliamo della sua esistenza e ci stimiamo fortunati se ci vien fatto di conoscerla. Certo, più l'argomento è elevato, più la sua grandezza e bellezza ci soggioga; e proporzionatamente alla meraviglia che ci procura, anche il minimo sguardo che noi possiamo gettare su di esso ci diletta. In una parola, la verità ci fa tanto più piacere quanto più è nascosta e misteriosa. Perchè dunque il Cristianesimo altresì non ci sembrerà degno della più alta considerazione in ragione appunto dei misteri che reca con sè, e, anzi, tanto più grande e tanto più apprezzabile quanto più profondi sono i suoi misteri? Deve forse cessare di sembrarci grande pel fatto che è essenzialmente mistero, un grande, anzi, il massimo mistero, il Mistero di Dio?

In definitiva, però, non è precisamente l'oscurità che avvolge il suo obbietto ciò che ci fa stimare e amare il mistero. La nostra anima, nata dalla luce e per la luce, rifugge dalle tenebre e aspira alla luce: l'oscurità come tale non ha attrattive per noi! Perché il crepuscolo mattutino produce su noi tanto incanto? perché ci invaghisce più della luce meridiana? Non perché all'alba la luce è mista alle tenebre, ma piuttosto perché essa viene a dissipare, con la luce da noi tanto sospirata, le tenebre che ci avvolgevano: perché è l'ora che il nostro cuore anticipa nel suo presentimento le magnificenze che il sole va disvelando.

Quello che ci affascina è l'apparizione di una *luce* che ci era nascosta. I misteri pertanto devono essere verità luminose, splendide; l'oscurità non può essere che dalla parte nostra in quantoché il nostro occhio è distolto da essi o per lo meno non è in grado di penetrarli e coglierne il contenuto. Devono essere verità che si sottraggono al nostro sguardo non per intrinseca oscurità o confusione, bensì per soverchia maestà, sublimità e bellezza, cui neppure l'occhio umano più acuto può avvicinarsi senza esserne abbagliato.

---

[8] Il filosofo e storico W. DILTHEY appartenente alla generazione di Scheeben (1835-1911), seguito poi tra gli altri da M. Scheler e da M. Heidegger, all'epoca del razionalismo materialista assegnava alle scienze morali *naturali* la vita dell'uomo come oggetto pieno di mistero e ancora per niente affatto illustrato: vedi nelle sue *Gesammelte Schriften* (Berlino 1922 segg.), vol. VIII, la dissertazione sui vari tipi di « Weltanschauungen » (il sistema di Dilthey è esposto da L. GIUSSO, *G. Dilthey* *(Napoli 1940)*). Sull'enigma della Storia considerata da un punto di vista puramente naturale trattano parecchi autori recenti, specialmente tedeschi, per esempio, TH. HAECKER, *Christ und Geschichte* (Lipsia 1935); A. SCHUETZ, *Gott in der Geschichte* (Salisburgo 1936). Un chiaro libro che vede tale enigma nella « disputa tra l'uomo e Dio » e giudica i grandi movimenti politici, sociali e religiosi di questi ultimi tempi, rapportandosi al modello ideale dell'umanità quale dovrebbe essere, è *Umanesimo integrale* di J. MARITAIN (traduz. G. Dore, Roma 1946). Certo però che se un umanesimo integrale non è concepibile senza il Cristianesimo — tesi sostenuta anche più apertamente dagli esistenzialisti cristiani in genere, segnatamente dal BERDIAEFF: vedi, tra le altre opere, *Il destino dell'uomo nel mondo contemporaneo* (traduz. di L. Cagliani, Milano 1947) — sembra inevitabile la conclusione, non ostante tutte le cautele dell'illustre tomista, che il soprannaturale è richiesto dal naturale.

[9] ARISTOTELE, *Metafisica*, I, cap. 2.

Quando ci sono manifestate siffatte verità a noi assolutamente inaccessibili, quando Iddio mediante la sua grazia fa sì che possiamo gettare, sia pure da lontano, il nostro avido sguardo nei loro abissi, allora mirabilmente albeggia nel nostro intimo, sorge per noi l'aurora di un mondo celeste; e, benché in tale stato una volta tanto noi ci rendiamo consci delle tenebre che ci circondano, basta che un solo raggio di luce superna ci illumini per riempirci di indicibile rapimento [10].

Il fascino del mistero è così grande che quasi tutte le religioni e istituzioni sociali che esercitano o hanno esercitato un influsso entusiasmante e durevole, pure beffandosi del Cristianesimo a causa dei suoi misteri, si sono avvolte esse stesse nell'ombra del mistero e se ne sono fatte un vanto. Ma i loro misteri, prodotti di talento puramente umano, naturalmente non sono che contraffazioni di quelli divini. Infatti, o sono mistificazioni vere e proprie colle quali si gabbano i profani, o sono in parte verità e in parte parvenze di verità, le quali però perdono il sublime carattere di misteri pel fatto che vengono proposte agli iniziati come evidenti [11].

---

[10] Lessing in frasi famose (ma anche troppo spinte) aveva detto: « Che forma il valore dell'uomo non è la verità nel cui possesso egli si trova o crede trovarsi, bensì lo sforzo reale da lui compiuto per giungere alla verità... Se Iddio tenesse chiuso nella sua destra ogni verità e nella sua sinistra tenesse unicamente uno stimolo sempre vivo verso la verità, sia pure con la fatalità di sempre errare, e mi dicesse " Scegli! ", io cadrei umilmente alla sua sinistra e direi: " Padre, dammi questo! La pura verità è per te soltanto! " » (G. E. Lessing, *Eine Duplik*, Abschnit I, conclusione). Queste parole di Scheeben sono l'espressione cattolica del medesimo sentimento, non in equivalente negativo, ma positivo.

[11] In Italia gli autori che hanno scritto recentemente sugli antichi Misteri non cristiani sono: U. Fracassini, *Il misticismo greco e il Cristianesimo* (Città di Castello 1922); R. Pettazzoni, *I misteri: Saggio di una teoria storico-religiosa* (Bologna 1924); L. Allevi, *Ellenismo e Cristianesimo* (Milano 1934); G. M. Polestra, *I miti pagani e il Cristianesimo* (Firenze 1944); N. Turchi, *Le religioni misteriche del mondo antico* (rifacimento d'un lavoro simile pubblicato nel 1923 *(Milano 1948)*). Questo autore ha pubblicato anche una raccolta di testi misteriosofici: *Fontes historiae mysteriorum aevi hellenistici* (Roma 1923).

Nonostante i molti studi di cui sono state fatte oggetto, il carattere e il significato delle misteriosofie antiche è ancora discusso. Scheeben stesso più tardi, partendo dal fatto della volontà salvifica di Dio, ne ha dato un apprezzamento meno negativo che nelle parole qui sopra: *Dogmatik*, libro 5, §§ 297-298. O. Karrer che nell'opera *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* tratta la questione della possibilità della salvezza fuori della Chiesa, appoggiandosi su Scheeben ed altri autori e guardando il problema sotto il punto di vista di « Chiesa visibile » e « Chiesa invisibile », dà al fatto religioso nell'umanità un valore soprannaturale (l. c., 202 segg.). In particolare O. Casel O.S.B., *Das Christliche Kultmysterium* (2 ediz. Regensburg 1935), valuta gli antichi Misteri come elementi preparativi e tipi imperfetti dei riti cristiani. K. Pruemm S. J. nelle sue ricerche di storia delle Religioni *Der Christliche Glaube und die altheidnische Welt* (2 vol. Lipsa 1935) e nel suo colpo d'occhio attraverso il movimento cristiano primitivo *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo in Br. 1939: è in preparazione presso la Morcelliana una traduzione italiana a cura di A. Paredi), dà alle dottrine e ai culti misterici antichi quello stesso valore che attribuisce loro Scheeben qui sopra.

Nel campo dell'esegesi e della Teologia neotestamentaria E. Jacquier, *Les mystères païens et Saint Paul* (nel *Dictionnaire Apologétique de la foi Catholique* di D'Alès, Parigi 1926, col. 964-1014) controbatte la tesi di quegli autori che esagerano la dipendenza del Cristianesimo antico dai sistemi filosofici e religioni non giudaiche, come C. Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.* (2 ediz. Giessen 1924), o che addirittura fanno di S. Paolo un rappresentante della Religione dei misteri consociando miti ellenici con Cristo, come R. Reitzenstein, *Die hellenistische Mysterienreligion* (3 ediz. Berlino 1927); A. Omodeo, *Storia delle origini cristiane, III: Paolo di Tarso, Apostolo delle genti* (Messina 1922); V. Macchioro, *Orfismo e Paolinismo* (Montevarchi 1922); A. J. Festugiere O. P., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile* (Parigi 1932) confuta in special modo le idee di A. Loisy (*Les mystères païens et le mystère chrétien* *(2 ediz. Parigi 1930)* molto affini a quelle di Reitzenstein.

F. Heiler, *Die katholische Kirche des Ostens und Westens, I: Urkirche und Ostkirche* (Monaco 1937) dà qualche importanza alle comunità e organizzazioni misteriche pagane come accenni precursori del Corpo mistico di Cristo. A. Stolz, *La teologia della mistica*

Il cristiano, per contro, viene realmente iniziato nei misteri divini; egli considera a buon diritto tale iniziazione come un'ammirabile illuminazione dovuta alla grazia [12]; perciò appunto egli si sente pieno della più profonda venerazione verso i suoi misteri; con animo grato e devoto riconosce la grazia di Dio, senza peraltro disprezzare i non adepti; anzi, egli desidera ardentemente che anche ad essi sia concessa una grazia così segnalata. Che se in principio i cristiani tennero segreti i loro misteri agli infedeli, fu solo perché non fossero profanate e contaminate cose così sante negli occhi e nelle mani degli indegni.

Ma se da una parte il cristiano deve accogliere la rivelazione dei misteri con umiltà, come una grande grazia, d'altra parte può ben sentirsene santamente orgoglioso. Cioè con santo orgoglio egli può e deve gloriarsi di possedere, pel tramite della grazia, verità così elevate; può e deve considerarsi come divinamente illuminato, come uno che viene iniziato a *quei* misteri che sono nascosti ai grandi e ai sapienti del mondo.

Oggi specialmente che uno sciatto razionalismo con le sue finte luci vuole soppiantare i dogmi della nostra fede, è necessario che il cristiano si renda consapevole dell'illuminazione ricevuta dall'alto e sia orgoglioso dell'aurora che

---

(trad. M. Matronola, Brescia 1940) tratta brevemente dei rapporti, o meglio, delle differenze tra Misteri pagani e mistica cristiana.

E' da notare che in Germania, specialmente nella scuola di U. v. Wilamowitz-Möllendorf, la religione dei Misteri nella storia delle Religioni è considerata come una forma di religione propria e subordinata dell'uomo di razza inferiore. Secondo O. KERN, *Die Religion der Griechen*, I (Berlino 1926), originariamente essa sarebbe la religione d'un popolo oppresso che si rifugiava nel buio del sottoterra e nelle inette speranze dell'aldilà davanti al conquistatore calante dal nord, mentre la religione dei conquistatori, il luminoso culto di Zeus, non si sarebbe mai preoccupato dell'aldilà, opponendosi nel modo più duro ad ogni concetto di redenzione e alle religioni misteriche; cfr. I, 53 seg.; II (1935), 182 seg. Colla più grande stima per la cooperazione della Teologia cattolica e specialmente per quella d'uno studioso della forza di F. J. Dölger (Kern, III *(1938)*, 275, nota 5) nelle indagini sull'antichità, l'influsso dei Misteri sul Cristianesimo romano e ortodosso (visto, a dir il vero, assai superficialmente e ammesso spesse volte senza prova rigorosa) a questa scuola appare come un segno del di lui basso rango, benché non lo si affermi espressamente.

A questa interpretazione finora in uso in questa scuola si aggiunse ultimamente un'altra, la quale, accanto alla religione di Omero «colla sua aderenza alla sola vita presente, colla sua vaga escatologia, colla sua morale che tien conto sì e no dell'aldilà... in cui la bellezza e il terrore del destino fraternizzano», ha messo in luce, traendola dal buio dei tempi più remoti, «una religione non meno meravigliosa, le cui divinità invece di figure sono pensieri, che possiede una morale ben determinata e conosce una continuazione della vita nell'aldilà e una giustizia eterna, che, insomma, in molte cose è l'opposto di quella olimpico-omerica. E questa religione si è dimostrata come la più antica, come la religione primitiva e speciale dei Greci; si è mostrata efficiente ancora nei tempi post-omerici, perfino sul finire dell'antichità, e al tempo stesso divenne la madre della filosofia greca». Il risultato di queste nuove indagini di E. PETERICH, *Die Theologie der Hellenen* (Lipsia 1938), suona così: «Ellenismo e Cristianesimo nella storia della vita dello spirito dell'Occidente si collegano tra loro anche più strettamente di quanto avessimo finora creduto». Misteri, mistica e miti vi appaiono come manifestazioni di uno Spirito che non fu mai assente dalla primitiva religione ellenica del Logos divino. Cfr. 12-13, 352. Vedi anche E. LESIMPLE, *Le pressentiment chrétien ... ns les religions à mystères* (Parigi 1942).

Fonti importanti per la conoscenza dei Misteri antichi sono gli scritti dei Padri anteriori a Costantino. E' molto significativo che tali Padri, seguendo l'esempio degli Apostoli, specialmente di Paolo, respingono energicamente i detti Misteri e all'oscura fede dei medesimi contrappongono la verità cristiana come chiarezza di nobile luce del vero Dio che si rivela. Vedi anche l'ultima nota del presente capitolo.

[12] Quest'illuminazione (quanto all'esistenza) il cristiano la riceve già nel battesimo, il quale perciò è indicato col nome di «illuminazione» da S. GIUSTINO MARTIRE (*I Apologia*, cap. 61; *Dialogo con Trifone*, 122). Nome e cosa si trovano già nella S. Scrittura; Io. 1, 9; 2 Cor. 4, 6; Hebr. 6, 4; 10, 32: cfr. V. IACONO, *Il Battesimo nella dottrina di S. Paolo* (Roma 1935), Φωτισμός, p. 171-173. Per la spiegazione teologica vedi i sottostanti §§ 83-84.

nella luce della sua fede gli annuncia un mondo più alto, più bello e soprannaturale. Ma come dobbiamo far nascere e corroborare nel miglior modo possibile quest'alta coscienza e questo santo orgoglio? Non già negando quell'oscurità che i misteri ritengono pur sempre anche agli occhi dei credenti, ma dimostrando come quel poco di luce che erompe da tale oscurità è forte abbastanza per manifestarci, almeno approssimativamente, la loro straordinaria grandezza ed eccellenza. E' quello che vorremmo fare nella presente opera, portando per tal modo un contributo all'ascesa della scienza e della vita cristiana [13].

Per mettere in chiaro fin da principio il piano che seguiamo in questo scritto come pure i principi che ci guidano, vedremo anzitutto, mediante una accurata analisi, che cosa si intenda per mistero.

§ 2. *Concetto di mistero in genere e di mistero cristiano in particolare.*

Cos'è che noi generalmente chiamiamo mistero? [1] Tutto ciò che ci è segreto e nascosto. Cioè tutto ciò che da noi non è e non può essere visto e conosciuto.

Da ciò non dovrebbe seguire che una cosa, dal momento che è da noi realmente conosciuta e ci viene manifestata, cessa di essere mistero? Senza dubbio, in quanto è da noi realmente conosciuta e ci è realmente manifestata, non può più esserci occulta e nascosta; quindi, sotto tale aspetto, non può più dirsi mistero. Ma non può una cosa, che pure ci è resa nota, presentarci oscurità sotto certi aspetti e rimarnerci occulta? E non accade molte volte di conoscere una data cosa sotto un aspetto solo, o addirittura superficialmente, senza poterla abbracciare da tutti i lati e penetrare nel suo intimo? E anche quello che noi sappiamo di una cosa, non ci resta, di solito, tuttora oscuro ed enigmatico, appunto perché non possiamo raggiungerla nella sua intima essenza e di là concepirla adeguatamente e spiegarla? E sopra tutto, quando noi dalle varie caratteristiche che ci offre esternamente, vogliamo tracciare un'immagine d'insieme dell'essenza della cosa, non è vero che normalmente tale immagine ci riesce enigmatica e oscura come il profilo di un'ombra, per la ragione che noi non possiamo penetrare parte a parte il complesso delle note caratteristiche partendo dall'intimo?

Quasi tutti gli oggetti della nostra conoscenza, anche i più semplici, naturali e ovvi, restano sempre qualche cosa di misterioso per noi; la luce che cade su di essi non può eliminarne completamente l'oscurità. Tutto in certo modo rimane per noi *incomprensibile*, perché i nostri concetti e le nostre rappresentazioni non si estendono quanto la conoscibilità delle cose; e *inesplo-*

---

[13] Fin qui Scheeben usò la parola « mistero » per significare indistintamente la complessiva e misteriosa vita dei cristiani. Essa proviene da Cristo e dallo Spirito Santo e prende consistenza di realtà nell'uomo libero quale unificazione di verità e operazioni divino-umane. In seguito Scheeben restringe il senso della parola: egli considera il « Mistero » in quanto esso appare nel medesimo tempo oscuro e luminoso alla nostra intelligenza illuminata dalla fede.

[1] L'etimologia del termine greco μυστήριον non è ancora spiegata. Trova credito il rimando alla radice sanscrita « mush » il cui senso è « sottrarre », « rubare ». Cfr. PRUEMM, l. c., II, 472, nota 19 e 474, nota 47 (dove si trova ulteriore bibliografia); O. KERN, l. c., I, 136; III, 210 seg. Cfr. anche la nota 2 del § 81.

rabile, perché il nostro intuito diviene sempre più debole e incerto a misura che va verso il fondo delle cose. Diciamo anzi, che l'accorgersi dell'imperfezione, della manchevolezza e dell'oscurità delle nostre cognizioni, è essenziale alla perfezione della conoscenza che noi possiamo avere di una cosa, perché non abbiamo ad immaginarci che quel poco che vediamo sia tutto quello che si può vedere. Se ci illudessimo di ciò, prenderemmo le tenebre per la luce e daremmo a vedere che anche dove c'è davvero luce non ne siamo illuminati. A buon diritto perciò tutti i veri sapienti hanno sempre stimato come elemento essenziale del vero sapere la consapevolezza dell'ignoranza. L'ignoranza cosciente fu per loro una *dotta ignoranza*, cioè un mezzo per far risaltare con forti ombre i tratti luminosi nel processo della conoscenza [2].

La ragione poi per cui la nostra conoscenza non riesce a chiarire adeguatamente i suoi oggetti, si deve ricercare nella debolezza e limitatezza del lume naturale onde essa procede. E' solo la conoscenza di Dio quella che non soffre misteri, perché essa scaturisce da una luce infinita, la quale, con una forza pure infinita, penetra e illumina tutto ciò che esiste dall'intimo e nei suoi elementi costitutivi più profondi. Lo spirito creato, invece, per quanto puro e perfetto voglia essere, non potrà mai, con le sue forze limitate, abbracciare con sguardo comprensivo tuttociò che esiste né scrutare tutto perfettamente, perché l'occhio non è di natura sua costituito per approfondire il contenuto ultimo delle cose. Tanto meno poi lo spirito umano, che non è spirito puro essendo legato alla materia. L'Angelo, a dir poco, vede almeno la propria essenza direttamente e senza intermedi; l'uomo invece non percepisce direttamente, sia dentro che fuori di sé, altro che le apparenze, le esteriorità e gli accidenti delle cose, onde spingersi per mezzo loro all'essenza delle medesime. La sua ragione gli rende possibile, anzi esige, ch'egli vada al di là delle apparenze per *apprendere* non soltanto queste, ma anche la sostanza che in esse si esterna, si manifesta e si esprime, e per tal via spiegarsi e *comprendere*, almeno in parte, le apparenze stesse. La sua intelligenza percepisce non soltanto i segni e le note che saltano agli occhi, ma ne sa ricavare e vi sa leggere, quasi, la causa intima senza della quale non potrebbero essere né consistere; sa leggere intimamente nella sostanza che le presenta i suoi lati esterni e nella causa che le si fa incontro nei suoi effetti e si nasconde dietro di essi. Ma siccome né la sostanza si proietta, completamente identificandosi, nei suoi fenomeni, né la causa nei suoi effetti, ne consegue che il raggio di luce col quale penetriamo la corteccia non può mettere a nudo il nucleo. La conoscenza della sostanza per mezzo dei suoi fenomeni non è mai uguale a quella che si ottiene per visione immediata, così che neppure la conoscenza dei fenomeni sarà mai perfetta; tanto il fondo che le apparenze resteranno sempre oscure e misteriose [3].

---

[2] Le vedute di S. TOMMASO (spesso ancora interpretato in senso razionalistico) sui limiti della ragione umana, sono espresse con chiarezza e brevità nel proemio al libro IV della *Summa contra Gentiles* (Ediz. Marietti, Torino 1927, pag. 414-16). Il pensiero del più significativo espositore della *docta ignorantia*, il Card. NICOLO' CUSANO, legato alle concezioni della Scolastica e della Mistica medioevale, si trova nel *De docta ignorantia*, ediz. latina curata da P. ROTTA (Bari 1913) e traduzione dello stesso (Milano, s. d.); o nell'opera *Il Cardinale Nicolò di Cusa — La vita ed il pensiero* (Milano 1928) e *Nicolò di Cusa* (Milano 1942) del medesimo. La Neoscolastica ha ripreso il pensiero dei medioevali per aggiornarlo coi problemi nuovi. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel. Nature et surnaturel* (Parigi 1934).

[3] Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, l. c., 318 segg.; J. DE VRIES S. J., *Denken und Sein* (Friburgo in Br. 1937), 295. Sulle decisioni della Chiesa nel problema della conoscenza

Se per mistero non si intende altro che un oggetto che non sia totalmente intelligibile e scrutabile nella sua natura intrinseca, allora non occorre cercare molto lontano per trovare misteri; se ne trovano non soltanto al di sopra di noi, ma anche intorno a noi, dentro e sotto di noi. L'essenza propria di *tutte* le cose non è cosa chiara ai nostri occhi. Nessun fisico potrà mai scrutare a fondo le leggi delle forze del mondo fisico-chimico; nessun fisiologo quelle delle sostanze organiche; nessun psicologo quelle dell'animo, né alcun metafisico le ragioni ultime di ogni essere e intenderne perfettamente i relativi effetti [4].

In questo senso, dunque, non è il Cristianesimo soltanto che ci presenta dei misteri; giacché se le sue verità sono incomprensibili e imperscrutabili, quelle razionali stesse, in gran parte, non lo sono meno. Per sé, tal fatto non si presta a conclusioni contrarie al Cristianesimo, come neppure a conclusioni eccezionalmente a lui favorevoli [5]. Ma poi risulterà che le verità ad esso specificamente proprie hanno una incomprensibilità ed una impenetrabilità tutta propria. Per convincercene dobbiamo considerare ancora il concetto di mistero sotto un altro aspetto.

Quando uno conosce una verità, questa, in quanto è da lui conosciuta, cessa d'essere un mistero essendo a lui nota. Ora non è vero che quando uno scopre una verità che prima non conosceva, che neppure sospettava e che tuttora gli altri ignorano, siamo soliti dire ch'egli conosce un segreto, un mistero? Sicuro: eppure tale verità non è più un mistero *per lui*. Come dire dunque se la verità ch'egli ora conosce non avesse minimamente potuto scoprirla da

---

naturale di Dio cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu — Son existence et sa nature* (5 ediz. Parigi 1928); sulla conoscenza naturale di Dio, sua esistenza, sua natura secondo la Bibbia, i Padri, la Scolastica, la filosofia moderna e le decisioni della Chiesa cfr. l'importantissimo articolo *Dieu* nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, tomo 2, parte 1 (Parigi 1924), col. 756-1300, dovuto alla penna di M. CHOSSAT, E. MANGENOT, X. LE BACHELET, X. MOYSANT.

[4] Mentre Dilthey — vedi nota 8 al § 1 — al tempo di Scheeben affermava essere misterioso ancora soltanto l'insieme delle forze e delle attività del mondo spirituale e riteneva perfettamente decifrabile il mondo della natura dal punto di vista razionalistico-causale, i più autorevoli indagatori della natura in questi ultimi tempi, mediante esperimenti e calcoli hanno trovato misteri anche in questo ambito, e non soltanto il mistero giacente all'origine del mondo che cade sotto i nostri sensi, ma perfino nel comportamento delle sue forze: il cosidetto principio d'indeterminazione, la sorpresa della nuova fisica, sta a dimostrarlo. Cfr., per esempio, W. HEISENBERG, *Mutamenti nelle basi della scienza* (Torino 1944, senza indicazione del traduttore); B. E. SCHROEDINGER, *Ueber Indeterminismus in der Physik* (Lipsia 1932); L. DE BROGLIE, *I quanti e la fisica moderna* (traduz. U. Richard, Torino 1938 e 1945) e *Materia e luce* (traduz. V. Porta, Milano 1940). M. PLANCK, fondatore della teoria dei quanti sulla quale si basa il predetto indeterminismo fisico, dichiara che il positivismo deterministico non basta più a reggere i fondamenti della nuova scienza: *La conoscenza del mondo fisico* (traduz. di E. Persico, Torino 1943), 217; nè peraltro si deve credere che la nuova scienza domandi l'abbandono del principio di causalità (ibidem, 243 segg.). Onde PIO XII nel Discorso ai membri della Pontificia Accademia delle Scienze del 2 gennaio 1952 (di grande importanza teologica), ha potuto trattare le prove dell'esistenza di Dio proprio «alla luce della scienza naturale moderna» (A.A.S., XXXXIV, 31-43). Per una esposizione generale dei problemi e delle teorie vedere E. PERSICO, *Fondamenti della meccanica atomica* (Bologna 1945). Sui limiti, le possibilità, le condizioni, il valore della scienza in rapporto sopra tutto alla nuova fisica si è scritto già molto, anche in Italia, nel tentativo, purtroppo, di utilizzare i referti scientifici in conferma della propria filosofia: cfr. E. WASMUTH, *Der Mensch in der Mitte* (Berlino 1936); L. VEUTHEY, *La Pensée Contemporaine* (Parigi 1938). Sulla natura o essenza di questo genere di conoscenza cfr., oltre Veuthey, J. MARITAIN, *Les degrés du savoir* (4 ediz. Parigi 1946) cap. I e IV, p. 43 segg. e 265 segg.; P. HOENEN, *Cosmologia* (3 ediz. Roma 1945).

[5] Cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik*, libro 1, § 2; W. SCHMIDT, *Manuale di Storia comparata delle Religioni* (traduz. di G. Bugatto dell'opera *Ursprung und Werden der Religionen — Theorien und Tatsachen*, 4 ediz. aum., Brescia 1949) che compendia il primo volume dell'opera grandiosa *Der Ursprung der Gottesidee* (Münster in W. 1926); Karrer e Moock nei luoghi citati.

sé? Se anche al momento presente in cui gli è già nota, solo in tanto gli è nota in quanto un altro, cui egli crede, gliela comunica? Se dopo ciò ancora *non la coglie con la luce del proprio intendimento,* bensì mediante la fede? Bisogna riconoscere che siffatta verità resta occulta nonostante la sua rivelazione, perché non si offre apertamente allo sguardo e non può essere vista. A ciò s'aggiunge che rispetto al suo contenuto una verità manifestata da altri *non ha alcuna o assai poca somiglianza con tuttociò che noi stessi abbiamo constatato e percepito,* onde possiamo farcene un concetto molto meno distinto di quello delle altre cose. Essa conserverà dunque, *sotto un duplice rapporto, un'oscurità di natura singolare anche dopo la rivelazione,* e perciò in maniera affatto speciale sarà e resterà sempre mistero.

Misteri di tal genere se ne trovano parzialmente anche nell'ordine della natura. Supponiamo, per esempio, che un viaggiatore ci rechi notizia da un paese lontano, dove non possiamo recarci, di una pianta i cui colori, i fiori e il profumo non avessero somiglianza alcuna con tuttociò che finora abbiamo visto; oppure che si parli della luce e dei suoi effetti ad un cieco nato. In tale ipotesi, naturalmente, il mistero in senso assoluto, cioè tale che valga per tutti gli uomini, non avrebbe luogo, per la ragione appunto che per qualcuno — e magari per molti — non è cosa oscura. Ma prendiamo una verità che nessun uomo, anzi nessuna creatura, coi mezzi di conoscenza di cui naturalmente dispone può raggiungere; che si può quindi vedere solo mediante una luce soprannaturale; che, comunque, si tiene soltanto per la fede alla parola di Dio e che è, per di più, « toto coelo » diversa da tutto quello che l'uomo conosce per via naturale; allora noi avremo il vero e proprio mistero nella sua forma assoluta, come verità *della cui esistenza, senza la fede alla parola di Dio, la creatura non può accertarsi, di cui, anzi, non può rappresentarsi e comprendere il contenuto direttamente, ma solo indirettamente, comparandola a cose d'altra natura* [6].

Il mistero nella sua forma assoluta, quale noi l'abbiamo ora descritta, è appunto il mistero cristiano, cioè il mistero proposto alla fede del mondo per divina rivelazione del Verbo Incarnato.

Due sono gli elementi essenziali al mistero, stando al già detto: primo, che l'esistenza stessa della verità proposta non si può scoprire con nessun mezzo naturale di conoscenza, trovandosi al di là della portata di ogni intelligenza creata; secondo, che il suo contenuto può essere compreso solo coll'ausilio di concetti analogici [7]. Mancando l'uno o l'altro di questi due elementi,

---

[6] Cfr. una più diffusa ed approfondita esposizione nella sua *Dogmatik,* libro 1, § 4. Perchè si dia mistero propriamente detto secondo le dichiarazioni della Chiesa si richiedono tre condizioni: 1° che sia una verità nascosta in Dio; 2° che non si possa conoscere se non per via di rivelazione divina; 3° che anche dopo la rivelazione resti oscura. Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Revelatione* (4 ediz. Roma 1945), I, 160 segg.

[7] Cfr. il capo XI di quest'opera ed i §§ 47-55 della *Dogmatik* dell'Autore, l. c. Nota è la q. 13 della I parte della *Somma Teologica* di S. Tommaso sul significato analogico dei nomi coi quali noi esprimiamo gli attributi dell'essenza divina, cui però si oppone Duns Scoto, *I Sent.,* dist. 22, quaest. unica e dist. 3, q. 1 e 2, a. 4. In assonanza con la dottrina di S. Tommaso vedi L. PENIDO, *Le rôle de l'analogie en théologie dogmatique* (Parigi 1931); per ciò che riguarda la dottrina di Scoto in questo campo vedi S. BELMOND O.F.M., *Dieu — Existence et cognoscibilité* (Parigi 1913); E. BETTONI O.F.M., *L'ascesa a Dio in Duns Scoto* (Milano 1943), c. V, p. 80 segg., con la bibliografia ivi indicata. Attraverso i suoi studi su Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Matteo d'Aquasparta, Giovanni Rupella ed altri che vanno considerati come elementi essenziali della tradizione scotistica, P. E. Bettoni ha dato al pensiero di Scoto una solida ambientazione storico-speculativa da cui balza con chiarezza e coerenza del tutto nuova, ciò che renderà necessaria una radicale rivalutazione del grande pensatore francescano. E' però essenziale vedere come Duns Scoto intenda e

non possiamo più qualificare come mistero cristiano in senso stretto una verità, anche quando di fatto ci è proposta per rivelazione. Così, per esempio, siccome manca il primo elemento, la dottrina dell'esistenza di Dio e delle proprietà della sua natura non è un mistero nel senso esposto; perché, sebbene non possiamo concepire tuttociò che per mezzo di idee analogiche e perciò sempre oscuramente, pure l'esistenza di tali oggetti così concepiti è naturalmente conoscibile dalla ragione [8]. Viceversa, ci sono istituzioni divine delle quali noi soltanto per mezzo della divina Rivelazione veniamo a conoscere la esistenza (per esempio l'istituzione della Chiesa come società visibile di diritto divino, prescindendo dalla sua costituzione intima che è soprannaturale), il cui concetto entitativo, tuttavia, grazie alla sua grande somiglianza con gli oggetti della nostra percezione naturale, non presenta alcuna speciale difficoltà. Neppure questi si possono dire misteri in senso stretto.

Ordinariamente si definisce il mistero una verità della quale si sa *che* sia, ma non si sa *come* sia; che è come a dire, secondo la spiegazione che si usa dare, un enunciato di cui si riconosce come reale l'unione tra il soggetto ed il predicato, senza però poter determinare e comprendere il modo di tale unione [9].

Questa definizione, intesa bene, concorda nella sostanza con la nostra; però ha bisogno di un'ulteriore precisazione che nella nostra è formalmente contenuta, mentre in detta spiegazione non è soddisfacentemente espressa [10].

---

giustifichi l'univocità dell'ente: cfr. T. BARTH, *De fundamento univocationis apud Ioannem Duns Scotum* in *Antonianum*, XIV (Roma 1939), tre puntate; e di che natura sia questa univocità: idem, *De argumentis et univocationis entis natura apud Ioannem Duns Scotum* in *Collectanea Franciscana*, XIV (Roma 1944), fasc. 1-4; cfr. anche R. MESSNER, *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus* (Friburgo 1942) e E. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales* (Parigi 1952), 218 segg., specialm. 223-24.

[8] L'importanza di questo punto dottrinale è stata messa in rilievo segnatamente dal Conc. Prov. di Colonia del 1860 [*Acta et decreta Concilii Provinciae Coloniensis anno 1860* (Coloniae 1862)]. Pag. 14: «Et quidem, quod de mysteriis dicitur, non eo solum sensu accipiendum est, quo intimam rerum vel obviarum naturam nos intelligi recte asserimus, sed ita etiam, ut earum veritatum, quae religionis mysteria vocantur, ne existentiam quidem certo demonstrare seu, cur esse debeant, perspicere possimus. Namque Deum esse et esse infinitum, ratio quidem demonstrat, quamvis modum, quo Deus sit infinitus, longe minus perspicit, quam rerum creatarum naturam. Sed ratio sola non tantum *quomodo* in una essentia tres sint personae, sed ne hoc quidem, *esse* in una essentia tres personas divinas realiter distinctas, etiam postquam id revelatum est, suis viribus et principibus demonstrare, seu cur esse debeant, intelligere potest». [Ancora più decisamente il Concilio Vaticano (*Sessio III de fide et ratione*, can. 1 - Denz., 1816): «Si quis dixerit, in revelatione divina nulla *proprie dicta* mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principiis intelligi et demonstrari, a. s.»].

[9] Così E. KLUEPFEL († 1811), *Institutiones theologiae dogmaticae*, prolegomena, § 90; G. PERRONE S. J. († 1876), *Praelectiones dogmaticae: Tractatus de vera religione*, cap. 1, prop. 3; ed altri.

[10] Detta definizione sembra lasciar supporre che l'oscurità del mistero risieda solo nel *come*. L'*esistenza* della verità, quindi la sua oggettiva realtà e la realtà del legame tra soggetto e predicato, alle volte può essere appresa senza speciali aiuti dalla ragione anche se il *modo* di quel legame rimane indecifrabile. In questo caso la supposta verità non sarebbe totalmente nascosta alla nostra facoltà naturale e perciò neppure mistero in senso assoluto. Epperò la definizione dev'essere più dappresso determinata, così che dica come anche l'*esistenza* della verità che si chiama mistero debba esserci resa accessibile non per altra via che per positiva rivelazione.

Per ciò che concerne il *modo* d'unione tra soggetto e predicato, nelle solite esposizioni vi si intende tanto il fondamento obbiettivo che la giustifica, quanto il genere particolare di essa. A questa guisa sembrerebbe che si possa cogliere perfettamente il contenuto del soggetto e del predicato senza afferrare in pari tempo il fondamento e la natura del

Pertanto la cosa migliore per noi è di attenerci alla nostra definizione, la quale non abbisogna di tutti questi schiarimenti, né di aggiunte o rettifiche. Nella sua forma più semplice essa potrebbe essere stesa così: il mistero cristiano è una verità notificataci per divina rivelazione, che non possiamo *raggiungere con la sola ragione* e che, anche dopo averla raggiunta per mezzo della fede, *non possiamo commisurare coi concetti della nostra mente.*

§ 3. *Il posto spettante ai misteri nel sistema[1] della Rivelazione Cristiana.*

1. Che il Cristianesimo contenga misteri di tal genere non può essere in dubbio. Ma è altrettanto chiaro che meritano la qualifica di mistero in senso

---

loro collegamento. Ma di regola ciò è impossibile. L'oscurità del modo d'unione proviene dall'oscurità della nostra rappresentazione e dei nostri concetti tanto a riguardo del soggetto che del predicato; e questa oscurità a sua volta ha la sua radice nel fatto che ordinariamente nei misteri cristiani i nostri concetti non sono direttamente acquisiti dalla visione dell'oggetto, bensì indiretti, analogici, traslati da altri oggetti assai diversi. Sicché precisamente il *genere speciale* di oscurità nel contenuto dei misteri cristiani è ciò che in quella spiegazione non viene messo in sufficiente rilievo e soprattutto l'oscurità stessa non è punto spiegata. Nel modo della realtà oggettiva si deve riconoscere non soltanto il modo peculiare d'unione del predicato al soggetto, ma anche quello di tutto il contenuto dei concetti. [L'esempio è insufficiente anche perché il senso d'una proposizione non balza solo dal rapporto tra i membri di essa: tanto i membri acquistano senso dal complesso, quanto il complesso dai membri. Cfr. le dilucidazioni di Scheeben nel § 3].

Che se invece si fa consistere l'oscurità del modo d'unione nella circostanza che non si può percepire la *compossibilità* del soggetto e del predicato e tutt'e due a nostro giudizio sembrano includere una contraddizione, allora si mette in rilievo solo un lato affatto subordinato e secondario dell'oscurità che inoltre non sempre si presenta o comunque nella maggioranza dei casi può essere superato dalle nostre indagini. Questa oscurità si indicherebbe meglio dicendo che è di tal natura che *non si può comprendere positivamente la possibilità* del nesso tra soggetto e predicato; così è difatti ogni volta che noi abbiamo concetti solamente analogici (e quindi oscuri) d'ambedue, e il modo d'unione, di cui sopra, è appunto la maniera con cui si deve concepire il legame come possibile sia dal punto di vista del suo fondamento che del rapporto esistente tra i due termini.

D'altra parte il carattere occulto del modo d'unione, quale si intende ordinariamente nella suddetta definizione, potrebbe dare occasione ad un altro errore, come se nei misteri non conoscessimo in nessuna maniera detto modo, né il fondamento e il genere di legame tra soggetto e predicato. Al contrario, nella proposizione in cui noi comprendiamo più o meno chiaramente il soggetto e il predicato, intendiamo pure il fondamento e la natura del nesso. In seguito avremo spesso occasione di mostrarlo. In molti casi la rivelazione stessa ci istruisce sia sulla realtà del collegamento sia sul suo fondamento; benché di solito non ci informi tanto del fondamento interno che dell'esterno, specialmente dello scopo ultimo o motivo pel quale il collegamento viene effettivamente attuato.

[1] L'espressione «sistema della Rivelazione cristiana» usata dallo Scheeben non implica la supposizione che la verità rivelata ci sia data come un complesso dottrinario che si debba sviluppare da un'idea fondamentale e quindi esporre in rigido concatenamento di concetti, come sarebbe il sistema idealista del secolo XIX e più di tutti quello di Hegel. Tale concezione implicherebbe l'opinione che la parola di Dio non solo si sia adattata al modo di pensare umano, ma che ne sia fatta prigioniera; errata concezione ritenuta come scolastico-cattolica nella raccolta: *Der Katholizismus — Sein Stirb und Werde*, edito da G. Mensching (Lipsia 1937), p. 82 seg. Scheeben ha preso l'espressione dalla Teologia tedesca del suo tempo, dandole però un pretto senso teologico: Le verità rivelate formano un sistema perché sono parti di un «cosmo mistico» (§§ 3-4, 107-109), alla cui maniera propria di coesione il pensiero analogo, illuminato dalla fede, può piegarsi non senza possibilità di comprensione. Queste vedute furono espressamente insegnate dal Vaticano (Sessio III, cap. 4, *De fide et ratione*. Cfr. Denz., 1800 e 1796-1797) cinque anni dopo la comparsa dei *Misteri*. Altra bibliografia al § 107 e segg.

vero e proprio non tutte le verità del Cristianesimo, ma soltanto quelle alle quali s'attaglia la nostra definizione, in contrapposto alle altre alle quali la data definizione non s'adatta. Di conseguenza noi abbiamo pure il diritto di distinguere quelle da queste e di sottoporle ad uno studio speciale.

Io so benissimo che da diverse parti si sollevano obbiezioni contro una tale discriminazione, da alcuni in favore del mistero, da altri in favore della ragione, secondo che si sostiene che *tutte* le verità del Cristianesimo sono egualmente remote alla ragione, o che tutte le sono egualmente vicine.

Di una lontananza o vicinanza sotto ogni rispetto uguale, è evidente che non si può far questione; poiché non verrà mai in testa a nessuno l'idea che tutte le verità sieno egualmente facili o egualmente difficili a conoscersi. E se ci fosse chi si immagina una cosa simile, noi non siamo in obbligo di sprecare parole con lui. Ma nessuno di quelli che noi abbiamo in vista lo pensa. Si sostiene soltanto — in relazione coi limiti stabiliti con la nostra definizione — o che tutte le verità del Cristianesimo giacciono al di là del giro d'orizzonte della ragione, o che tutte si trovano al di qua del medesimo.

La prima di queste opinioni si trova nell'articolo « Mysterien » della prima edizione del *Kirchen-Lexikon* di Friburgo [2], il quale per altro è molto geniale ed eccelle particolarmente nella critica alla solita definizione di mistero [3]. In esso viene affermato, cioè, che *l'intero Cristianesimo è un grande mistero,* non potendo essere conosciuto, nel suo insieme, che per mezzo della Rivelazione divina; che, sebbene l'incomprensibilità non si estenda a tutte le sue parti in egual misura, questo fatto però da sé non costituisce un sicuro criterio in base al quale distinguere alcune parti dal tutto, tanto più che non esiste alcun motivo speciale per tale discriminazione.

Di fronte alla superficiale e incoerente idea di mistero qual'era quella presa di mira dall'autore dell'articolo e che da lui ebbe a subire una critica tagliente, la presente teoria è, almeno in parte, debitamente giustificata. Certo è vero — e noi stessi l'abbiamo più sopra dimostrato —: l'incomprensibilità da sola, essendo proprietà comune, non può costituire una determinata norma per la distinzione dei misteri; solo in un secondo momento, e cioè dopo la

---

[2] 1847-1860. Questa venne ritirata dal commercio sotto l'influsso della condanna di Günther, i cui discepoli in parte erano i cooperatori del Lexikon. L'interessante articolo si trovava nel vol. VII, p. 428-437. L'autore è l'acuto critico di Scheeben, W. MATTES, menzionato nella nota 2 della Prefazione. L'edizione seconda, venuta alla luce (1882 segg.) sotto l'influsso direttivo di Scheeben, non contiene più la voce *Mysterien*.

[3] Mattes critica Liebermann († 1842), Wiest († 1797), Dobmayr († 1805). L'opera del DOBMAYR, edita da Th. K. Senestrey, porta il titolo: *Systema theologiae dogmaticae* e aderisce strettamente a F. A. STAUDENMAIER († 1856), il quale scrisse nel medesimo Lexikon (Vol. III, pag. 196 segg.) l'articolo *Dogma*. Quivi, come anche nella sua *Christliche Dogmatik*, I (Friburgo in Br. 1844), 19-132, così si esprime: « Mistero è... [1°] il contenuto di ogni decreto divino ». Questo poi riguarda la Redenzione, onde è a tutti occulto e conoscibile solo per mezzo della Rivelazione. Mistero è [2°] tutto ciò « che con quel decreto è... connesso in guisa, che per esso il medesimo si compia nel tempo. Qui la cosa stessa tutta, l'intero contenuto cioè, è mistero, onde il misterioso non consiste nell'ignoranza del nesso tra soggetto e predicato... ». Questa concezione s'appella con ragione all'esempio dei SS. Padri, dei Teologi della Scolastica antica e di alcuni Teologi dell'epoca post-tridentina, per esempio, Tournely († 1729). Essa rinasce oggi vivace per l'influsso lasciato dai distinti teologi di Tubinga, J. A. Möhler e F. A. Staudenmaier, nonché attraverso la rinnovata concezione del mondo di maniera agostiniana (diversamente accentuata in B. Rosenmöller e J. Hessen), attraverso le ricerche e le interpretazioni che O. Casel O.S.B. dedica a ciò ch'egli chiama « Kultmysterium », e le connesse discussioni teologiche (cfr. la nota 1 del § 69; inoltre la bibliografia addotta al § 81 specialmente nella nota 6 e 2).

necessità della Rivelazione per la conoscenza dell'esistenza del mistero, può essere un elemento normativo. E' pure perfettamente chiaro che il Cristianesimo, o meglio, il contenuto del Cristianesimo come un *tutto organico* e specialmente il suo contenuto *specifico*, è un mistero nel senso di conoscibile solo per tramite di rivelazione divina; e che se qualche singola parte intermedia per sé non è forse incomprensibile, non per questo quelle donde deriva si possono considerare a piacimento come misteriose o non misteriose parti del tutto, tanto più che tali parti, le quali non hanno significato che nell'insieme, si fondono col tutto e perciò partecipano al carattere misterioso del tutto [4].

Ma è appunto qui che divergono le nostre vie. Senza dubbio il Cristianesimo contiene pure molte verità che sono conoscibili anche alla sola ragione; sono tutte quelle verità che si riferiscono alla natura dell'uomo, alla sua totale dipendenza da Dio, all'esistenza stessa di questo Dio come persona (facendo astrazione dalla specificazione della di Lui personalità nella Trinità). Queste verità formano un certo qual sistema a sé, un organismo proprio; e stanno alle verità non accessibili alla pura ragione non come membra secondarie alle principali, bensì come il corpo all'anima, la quale, sebbene abiti in lui, è però al tempo stesso superiore a lui; come la base all'edificio costruito sopra di essa; come l'atrio all'interno del tempio, o come due parti congiunte ma subordinate dello stesso tutto. Come parte più nobile, quella che contiene i misteri è ad un tempo l'anima e l'essenza del tutto, quella che gli dà il nome e per la quale esso si differenzia specificamente da ogni altro. Quindi, quando io dico che il Cristianesimo *come* un tutto completo è misterioso, è *un* gran mistero, non affermo punto che tutto quello che è Cristianesimo è mistero, ma affermo soltanto che la parte più elevata e più nobile di esso, quella che lo distingue specificamente da ogni altro sistema di verità religiose, anche da quello della vera e pura religione naturale, è misterioso e pretto mistero; alla stessa guisa che noi diremmo che l'uomo, secondo la sua essenza propria che è l'anima, è invisibile, benché secondo il corpo sia visibile. E come si potrebbe dire nel caso presente che anche il corpo, in quanto appartiene ad un tutto, ossia nella sua congiunzione ed unità con l'anima è invisibile, così a riguardo

---

[4] MATTES riassume (l. c., pag. 434) il suo concetto di mistero (che è ispirato ai SS. Padri): così: Quello che Cristo ha rivelato, dalla Scrittura è detto « mistero », « perché, 1°, è da conoscersi solo per mezzo di divina rivelazione, e appunto per questo, 2°, ai sapienti di questo mondo che confidano in sé rimane occulto, e 3°, finalmente, perché oltre a ciò solo vivendolo si manifesta come reale, ragion per cui non viene appreso da tutti quelli la cui vita non è diventata espressione della giustizia cristiana ». Più in là afferma che fra l'altro per i Padri « mysterium » è l'onda di vita che emana da Cristo, quindi, il culto di Dio, l'amministrazione dei Sacramenti — non perché esista una fondata analogia tra l'apparato rituale cristiano e le pagane religioni dei misteri, (interpreta, da parte sua, Mattes) ma — perché ai sensi del Vangelo (Mt. 7, 6) quell'onda arcana deve restare nascosta a quelli che stanno fuori della Chiesa. Questa « disciplina dell'arcano » avrebbe una somiglianza soltanto superficiale colle pagane religioni dei misteri: queste umanizzano il Divino, lo introducono nella natura inferiore, per sistema con i loro insegnamenti si rivolgono esclusivamente agli iniziati. Il Cristianesimo all'opposto indirizza la sua *dottrina* decisamente a tutto il mondo e invita tutta l'umanità a partecipare, per mezzo del culto, alla pienezza della sua vita. Nel Cristianesimo la verità e la vita verrebbe dall'alto in basso, da Dio agli uomini: nel paganesimo invece l'uomo tenterebbe di evadere dalla propria sfera per spingersi in quella divina. In tutto questo, sempre secondo Mattes, si trovano soltanto infecondi misteri di vita e forse qualche chiaro concetto nella conoscenza, concetto che però resta falso perché non può contenere quella verità che di fatto si trova in Dio (l. c., pag. 436-437). Questo attesta un celato rifiuto di applicare in Teologia concetti presi da Aristotile (il « pagano »!). Ora si slancia la critica di Scheeben che non intende giustificare un sistema filosofico, bensì la « fides quaerens intellectum ».

del Cristianesimo è lecito dire che le verità di pura ragione, nella loro unione e rapporto con quelle misteriose, sono esse pure misteriose. In tal caso, però, esse non sono prese isolatamente nelle loro singolarità, ma è piuttosto la loro connessione con le parti misteriose che vien designata come mistero, e il carattere misterioso di questa connessione può essere conosciuto solo se si studia e si rileva il carattere misterioso di una parte in contrapposto al non misterioso dell'altra [5].

Che il rapporto tra la verità di pura ragione con quelle misteriose sia quello da noi descritto, sarà uno dei primi risultati di questo scritto; esso deve appunto mostrare che il Cristianesimo nell'essenza sua propria e per ogni rispetto è un grande mistero. Se l'erudito autore dell'accennato articolo non condivide questo modo di pensare, ciò deriva dal fatto ch'egli — se l'abbiamo inteso bene — tende troppo il legame tra la verità che noi designiamo con l'appellativo di verità di pura ragione e quelle propriamente misteriose, e non solo oggettivamente ma anche soggettivamente; le altera, confondendole troppo insieme e così giunge a soppiantare la ragione in misura considerevole e nello stesso suo dominio. Così egli ritiene, per esempio, che, non conoscendo la Trinità delle persone divine, non si possa assolutamente avere alcun *vero* concetto di Dio e perciò le conoscenze che abbiamo di Dio sono senz'altro un vero mistero, di quelli che non si apprendono che per rivelazione divina [6]. Noi non possiamo ammettere né l'uno né l'altro asserto: non il primo, pel fatto già che ne seguirebbe il secondo. In questo noi ravvisiamo una netta derogazione alla ragione nel campo suo esclusivo; mentre in quello si cela uno scambio di concetti, da uno falso ad un altro inadeguato e unilaterale: del che tratteremo nelle pagine seguenti.

Come abbiamo visto sollevare protesta contro la separazione di alcuni misteri dalla somma delle verità cristiane in difesa del carattere misterioso di tutto il Cristianesimo, così ci capita spesso di sentire pure affermare che tutte le verità del Cristianesimo sono ugualmente accessibili alla ragione come lo sono alcune fra esse [7].

A dire il vero, non si arriva a negare che la ragione per giungere a talune più che ad altre verità del Cristianesimo abbia bisogno della Rivelazione, tutt'altro; si afferma perfino, ed espressamente, che la ragione da sé non le ha potute trovare e che prima della Rivelazione le erano nascoste. Ma, si aggiunge, dopo la Rivelazione e seguendo le sue indicazioni, la ragione può drizzare lo sguardo fino ad esse e realmente penetrarle mediante intensa riflessione. E in realtà non si può contestare che il Cristianesimo, in questo senso ancora,

---

[5] Cfr. A. GARDEIL O. P., *Le donné révélé et la Théologie* (2 ediz. Juvisy 1932), p. 134, 288 segg.

[6] Ciò che nell'opinione qui contrastata dallo Scheeben c'è di accettabile risalta dall'esposizione sulla conoscibilità di Dio di M. SCHMAUS nell'introduzione alla sua *Katholische Dogmatik*, I (Monaco 1937), 53 segg. Del resto l'opinione del Mattes è contraria alla S. Scrittura (Sap. 13, 1-10; Rom. 1, 19-20); era già implicitamente riprovata colla condanna del fideista L. E. Bautain († 1867) avvenuta nel 1840 (cfr. Denz., 1622) e non è più assolutamente sostenibile dopo il Conc. Vaticano (*Const. dogm. de fide cath.*, cap. 1: Denz., 1782-1784).

[7] I tentativi per razionalizzare la verità cristiana, ancora sopravviventi a quei tempi nelle scuole di Hermes e Günther, non trovano più consensi nell'ambito della Teologia cattolica di oggi. Tuttavia il popolo cristiano, come quello francese nel periodo della «grande Rivoluzione», è posto davanti al problema se sia da preferire una razionalizzazione moraleggiante della Lieta Novella alla fede nella «parola di vita eterna» (cfr. Io. 6). L'errore cambia aspetto, ma accompagna costantemente la verità per mantenersi e sopravvivere tra i credenti.

manifesti qualche cosa che prima era nascosto. Ma tali verità sono pur sempre alla portata del nostro occhio naturale; dunque non sono misteri in senso stretto, poiché la ragione — non senza assistenza esterna, ammettiamolo pure — è comunque in grado di coglierle col proprio lume interno e perché esse, dopo la Rivelazione, si presentano chiaramente nel giro di visione della ragione. Tra esse, quindi, e quelle da noi scoperte indipendentemente dalla Rivelazione, non può esistere una differenza intima: sono verità di ragione tanto quanto queste ultime. Con esse soltanto la Rivelazione non ci avrebbe aperto uno spiraglio in un campo del tutto nuovo e sconosciuto; avrebbe solamente ingrandito la ragione e l'avrebbe aiutata a dominare il campo suo proprio.

Ma no: noi non possiamo ridurre a così *poca cosa* la ricchezza e la grandezza della Rivelazione divina. Noi dobbiamo esserle grati ch'essa mostri alla nostra ragione la via giusta ad un maggior sviluppo; ma saremmo ingrati se volessimo ringraziarla solo di questo e se per amore alla presunta grandezza della nostra ragione riducessimo a misura così ristretta le « incommensurabili dovizie di Cristo » [8]. Incomparabilmente di più siamo tenuti ad esserle grati per averci comunicato verità che si trovano completamente al di là dell'ambito delle indagini razionali e che l'occhio della ragione anche coi maggiori sforzi e colla miglior guida non potrebbe mai attingere. Tanto più grande dovrebbe essere la nostra gratitudine, in quanto appunto tali verità *sovrarazionali* e assolutamente irraggiungibili alla ragione sono più preziose e apprezzabili che quelle di pura ragione; e anche in quanto che, per conseguenza, la minima cognizione di esse esige da parte nostra la più alta stima e il più alto apprezzamento.

In realtà è precisamente l'obbiettiva loro sublimità e grandezza che eleva certe verità cristiane al di sopra del raggio d'azione della nostra ragione. Quello che la ragione limitata, a causa appunto della sua limitatezza, non può raggiungere e concepire, dev'essere evidentemente più in alto di tutto quello ch'essa può raggiungere e concepire. La sovrarazionalità è una conseguenza e pertanto anche il miglior indice della grandezza e sublimità di una verità. Essa coincide con la *soprannaturalità*, in cui si rivela l'eccellenza oggettiva d'una cosa. Chi nega la sovrarazionalità d'una parte delle verità cristiane, toglie ad esse anche la loro grandezza ed eccellenza, l'intima ricchezza del loro contenuto. Viceversa, tolta la soprannaturalità di tali verità, cade senz'altro anche la loro sovrarazionalità e scompare pure l'assoluta necessità e il più alto pregio della Rivelazione stessa [9].

---

[8] Eph. 3, 8.

[9] Se le dilucidazioni di Scheeben fin qui condotte, si liberano dalla polemica rivolta contro il razionalismo e il soprannaturalismo, risulta chiaro che l'autore nei *Misteri* non ravvisa soltanto misteri in senso stretto ma appartenenti esclusivamente al campo dottrinale, la cui « verità » sia da dimostrare in sede logica, bensì la più intima e propria realtà del Cristianesimo, esistente indipendentemente dal nostro pensiero come « sacramento » attuato da Dio e nel quale noi entriamo per mezzo della fede. E' questa realtà ch'egli vuol descrivere. Un'analisi del concetto di questa realtà misteriosa ci è data da O. CASEL in *Theol. Revue*, XXIV (Münster 1925), col. 41-47; viene discussa da G. SOEHNGEN, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938), pag. 63 segg. Nell'esposizione fatta da quest'ultimo (ivi, pag. 100 segg.) degli « ordinamenti nel cosmo del mistero », questa medesima realtà vien delimitata più chiaramente di quello che potesse fare Scheeben, il quale pure di fatto la vide e cercò di formularla teologicamente. Specialmente nei paragrafi che seguono la terminologia di Scheeben, molto influenzata dalle correnti del suo tempo, dev'essere messa in rapporto al tono speciale tenuto fin qui e al rendimento concreto di tutta l'opera affinché non si intenda troppo unilateralmente. Vedi ulteriore bibliografia e dilucidazioni alla nota 2 e 6 del § 81; e alla nota 1 del § 69.

§ 4. *Criteri direttivi e metodo della nostra trattazione sui misteri.*

Sicché non soltanto noi abbiamo visto che *possiamo* sceverare i misteri del Cristianesimo come una speciale categoria delle sue verità, ma abbiamo trovato anche la ragione per la quale una tale discriminazione e una speciale considerazione della medesima torni ad essere *utile, fruttuosa, se non addirittura necessaria.*

Se noi distacchiamo i misteri dalle altre verità del Cristianesimo, non lo facciamo per altro scopo se non quello di coglierli e presentarli nella loro *soprannaturale* grandezza e sublimità e per poter riunire in un quadro tutto quello che il Cristianesimo — a preferenza di tuttociò che l'intelligenza e il cuore dell'uomo possono scoprire e concepire — ha di bello e di grande, onde rivelare la di lui essenza in tutta la sua ricchezza e in ciò che ha di più proprio e di più intimo. E lo facciamo nella speranza di poter mostrare come, proprio quegli insegnamenti che alla superba ragione appaiono come spettri paurosi e come enigmi insolubili e privi di senso, infinitamente superano in bellezza e chiarezza tutto quello che la stessa ragione può raggiungere nei suoi voli più arditi; come pure per mostrare che tali dottrine, considerate come misteri, sia separatamente, sia nei loro reciproci rapporti, ci si presentano luminose quanto è lecito sperare qui sulla terra.

Confidiamo di poter presentare i misteri del Cristianesimo in un sistema a sé ben ordinato, dove essi appariscano come un grandioso cosmo mistico che, dagli abissi della Divinità, si innalza al disopra del cosmo della natura visibile all'occhio materiale e sopra il mondo degli spiriti visibili solo alla ragione. Infine noi crediamo che per una concezione scientifica del Cristianesimo e per la Teologia non ci sia cosa più importante e più benefica — e più opportuna ai tempi che corrono [1] — che una trattazione speciale e organica della dottrina dei misteri.

---

[1] Dall'Introduzione di Scheeben sappiamo per quali motivi egli ritenesse opportuna una trattazione dei misteri cristiani al suo tempo; oggi, sia pure per altre ragioni, torna ad essere una urgente necessità culturale-religiosa. Difatti dopo un lungo periodo di dimenticanza, forse più dannoso che una diretta opposizione polemizzata, si torna a prendere interesse ai problemi teologici per iniziativa della Storia della Filosofia, seguita poi da una ripresa della coscienza teologica quasi generale. Cfr. M. BENDISCIOLI, *Ripresa del pensiero teologico nel mondo contemporaneo* nel *Ragguaglio* 1940-1941 (Milano 1941), il quale chiude il suo studio col seguente rilievo condiviso da altri autorevoli studiosi: «... che cioè si è dinnanzi ad una tendenza non ancora definita che ammette sbocchi diversi; che la religiosità in ripresa è spesso ancora generica, stato d'animo, insoddisfazione, anelito, problematicità...; che quindi, dal punto di vista dell'apologetica, tale situazione rappresenta più un compito che un risultato». Cfr. dello stesso Autore: *Il pensiero religioso contemporaneo in Germania e in Inghilterra,* estratto da *La Scuola Cattolica* (Milano 1937) e *Germania religiosa del Terzo Reich* (Brescia 1937), dove si rispecchia la situazione religiosa di anteguerra: per lo stato di cose attuale non è ancora possibile dare un giudizio sicuro e completo. Sul Novecento in genere vedasi G. CERIANI, *Orientamenti teologici del novecento* (Milano 1938). Un indice eloquente dell'interessamento ai problemi teologici sono i convegni di studio che tengono ogni anno i Laureati Cattolici Italiani nel cenobio di Camaldoli, per desiderio dei quali Mons. G. Siri ha intrapreso un *Corso di Teologia per Laici* di cui sono già apparsi due volumi: *La Rivelazione* (Roma 1940) e *La Chiesa* (ibidem 1944). Ma già altre opere di Teologia per i laici erano o sono apparse. Per esempio (non intendiamo accennare alle monografie teologiche di varia natura, agli ottimi manuali scritti in latino, e neppure ai Corsi di religione per le Scuole Superiori che ebbero una bella fioritura in seguito alla riforma scolastica Gentile e non mancano di pregio teologico): E. CARRETTI, *Propedeutica*

Oggi si insiste tanto sulla separazione rigorosa delle singole scienze; si vuole che ogni scienza giunga alla chiara e perfetta consapevolezza di se stessa di fronte alle altre. Ora, come può la Teologia formare una scienza a sé, obbiettivamente distinta dalla filosofia, se non si rende veramente consapevole d'avere un campo suo proprio, dove essa è come in casa sua e dove la filo-

---

alla S. Teologia (Bologna 1931) e *Lezioni di S. Teologia: i Sacramenti e i Novissimi* (ibidem 1926); *La grazia, le virtù e i doni* (ibidem 1931); G. GIOVANNOZZI, *Invito alla Fede* (4 ediz. Firenze 1930), *La divinità di Gesù Cristo* (3 ediz. ibidem 1930), *La creazione secondo la scienza e secondo la fede* (ibidem 1920), *Il governo del mondo* (2 ediz. 1922), *Il miracolo* (2 ediz. 1922), *Il mondo invisibile* (ibidem 1920), *La vita futura* (ibidem 1928), *L'umanità e il primo peccato* (2 ediz. 1930), *L'Incarnazione* (ibidem 1920), *La Redenzione* (ibidem 1920), *La Chiesa di Gesù Cristo* (ibidem 1920), *La vita dell'anima* (due volumetti, ibidem 1930), *Dio* (ibidem 1930); M. CORDOVANI O. P., *Il Rivelatore* (3 ediz. Roma 1945), *Il Salvatore* (2 ediz. Roma 1946), *Il Santificatore* (2 ediz. Roma 1946); F. FABBI, *Il Cristianesimo rivelazione divina* (Assisi 1942); P. PARENTE - A. PIOLANTI - S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia dommatica* (2 ediz. Roma 1945); P. PARENTE, *Dio e l'uomo* (Roma 1946); L. FANFANI O. P., *Teologia per tutti. I: Dio uno - trino - creatore. Gli uomini - gli Angeli* (Roma 1943), *II: Gesù Cristo - La Madonna - La grazia* (Roma 1944), *III: I Sacramenti* (Roma 1946), *IV: La Chiesa - I Novissimi* (Roma 1946). Nuovi manuali di Teologia Cattolica in italiano sono in corso di pubblicazione per opera di A. BENI e di V. VAILATI. A quest'elenco (che non può pretendere d'essere completo) si devono aggiungere alcune importanti traduzioni: A. BUSSI ha tradotto il *Lehrbuch der Dogmatik* di B. Bartmann col titolo: *Manuale di Teologia Dogmatica* (3 vol., Alba 1950) corredandolo di pregevoli note e appendici; col medesimo criterio lo stesso autore ha tradotto *La crédibilité du dogme catholique* di J. Falcon dandole il titolo di *Manuale di Apologetica* (Alba 1951); D. BERTETTO ha tradotto la *Introduzione allo studio del Dogma* di P. Glorieux (Alba 1951); i Padri Domenicani d'Italia hanno intrapreso la traduzione della *Somma Teologica* di S. Tommaso e sono già arrivati al quarto volume, uno di *Introduzione Generale* e tre del testo (Firenze 1949 segg.). Infine va segnalato quello che si può dire il più imponente sforzo di divulgazione della Teologia in Italia, la *Enciclopedia Cattolica* che conterà di 12 volumi ed è già arrivata al nono (Città del Vaticano 1949 segg.).

[2] Quest'osservazione si riferisce direttamente al discorso sul *Passato e presente nella Teologia cattolica* tenuto da Döllinger al Congresso degli scienziati cattolici dell'autunno 1863 (edito nelle *Verhandlungen* del Congresso a Ratisbona 1863). La questione sulla delimitazione e indipendenza del proprio ambito per le scienze in generale e in specie quella relativa al carattere, all'oggetto e al metodo proprio della Teologia, oggi vien posta in modo nuovo e assai diverso dalle concezioni razionalistico-istoriche del Döllinger. Essa viene contrassegnata con questa frase: «L'unione tra fede e conoscenza nella Teologia è essa stessa in fondo un motivo della fede, come anche la "sapienza di Dio in mistero" di cui parla S. Paolo (I Cor. 2, 7) è essa stessa un mistero della fede» (G. SOEHNGEN, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion* *(Prolusione all'Accademia di Braunsberg 1938-39)*, p. 44-45). La Teologia si orienta di più verso la considerazione della salvezza come fatto concreto storico-biblico alla maniera dei Padri e della Scolastica primitiva, che non alla speculazione astratta e metafisica come si trova in S. Tommaso (ivi, p. 19). A questa inclina Scheeben più nei *Misteri* che nella *Dogmatik*. Ciò non ostante, la via ad una *veduta complessiva del mondo spirituale* nella luce d'una Teologia tratta dalla fede, invece di quella che seguiva W. Dilthey nella luce della ragione naturale, appartiene davvero essenzialmente al campo proprio della «regina delle scienze»; essa non può limitarsi alla sfera tracciatale dallo Scheeben. Le *Summae* medioevali rimangono l'esemplare del vasto ambito delle indagini e delle discettazioni teologiche. Sulla natura ed il valore della dottrina scritturistica e patristica per l'accertamento e la formulazione della verità rivelata cfr. la *Dogmatik* di Scheeben, libro I, §§ 15, 17, 19-21, 23, 26. Il suo modo d'intendere i rapporti tra le scienze profane e la Teologia si trova esposto quivi stesso, § 55, n. 1026; fondamentali, tuttavia, sono le idee espresse in questo § 4 e che riflettono fedelmente la concezione di S. Tommaso: La fede e la grazia elevano ad un piano superiore il pensiero e l'essere senza privare la natura del suo valore e del suo essere a sé. E' così evitato il pericolo d'un esagerato supernaturalismo e salvaguardata la portata della sopranatura. Riguardo alla «Teologia della crisi» di K. Barth che vorrebbe spiegare la relazione dell'uomo con Dio senza l'interposto dell'analogia dell'ente ed illustrare in che modo le richieste poste da Dio all'uomo sorpassano tutto ciò che è creato, cfr. H. VOLK, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth* (Würzburg 1938); lo stesso in *E. Brunners Lehre von der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen* (Emsdetten 1939) illustra il tentativo di Barth di spiegare l'essenza della creatura (in quanto è attivo ordinamento a Dio e alla grazia) come una relazione personale. Cfr. M. STRAUCH, *La Teologia della crisi* (traduz. di G. Miegge, Roma 1928); L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* (Firenze 1943), pp. 95-185. Vedi, inoltre, la nota 1 del § 104, g). In specie, sul metodo teologico di Barth vedi J. HAMER, *Karl Barth* (Parigi 1949).

sofia non può seguirla? E dove può essere questo campo a lei riservato se non nella dottrina dei misteri? [2]

Questa chiara coscienza di se stessa è necessaria alla Teologia, affinché essa prenda confidenza colla materia di sua spettanza e la riduca a forma veramente scientifica.

La trattazione di quelle dottrine del Cristianesimo che sono realmente misteri nel senso dichiarato, resterebbe senza frutto e senza successo se non si determina esattamente e non si tiene d'occhio costantemente la posizione in cui stanno la ragione e gli oggetti naturali rispetto a quelli sovrarazionali e soprannaturali. Qualora ciò non si faccia, si corre il rischio di assommare confusamente gli oggetti superiori a quelli inferiori, di abbassarli alla sfera della ragione e di trattarli alla stessa stregua degli altri. La conseguenza poi sarebbe ch'essi apparirebbero all'occhio dell'osservatore da un angolo visuale improprio e sotto falsa luce e, invece di apparirgli nella loro ammirevole grandezza e armonia, si presenterebbero per l'appunto confusi e contraffatti, se non addirittura alterati; anziché schiarirsi, si oscurerebbero vieppiù, anche nel caso che a qualche occhio malato e viziato dovessero sembrare perfettamente chiari e belli.

I misteri diventano luminosi e appaiono nella loro natura nonché nella loro bellezza e grandezza, solo se si considerano come misteri, comprendendo chiaramente quanto siano per elevatezza al di là e al disopra del nostro orizzonte e quanto sono diversi da tutti quegli oggetti che si trovano dentro di esso. E se noi sulle ali della fede, sostenuti dall'onnipotente parola della divina Rivelazione, sorvoliamo l'abisso che ci separa da essi e ci eleviamo fino a loro; se nella luce della fede (che è pure soprannaturale come essi) li facciamo scorrere davanti al nostro occhio, allora ci appariranno senz'altro nel loro vero aspetto, nella loro celeste e divina entità. E proprio allora, quando così avremo ben compreso la profonda oscurità di cui Iddio volle circondare i suoi misteri di fronte alla ragione, si leveranno nel lume della fede come fulgide stelle che si illuminano, si attraggono e si sostengono reciprocamente, formando tra loro un sistema proprio, meraviglioso, solo nel quale può essere conosciuta appieno la loro forza e la loro importanza. Finalmente, quanto più nella sovrarazionalità di tali misteri riconosceremo la loro soprannaturalità e viceversa, tanto meno ci farà peso e ci confonderà il buio dell'incomprensibilità di cui restano pur sempre avvolti; sappiamo del resto che questa è appunto una conseguenza della loro eccessiva elevatezza. Poi l'incomprensibilità, in quanto potrebbe essere supposta come causa di confusione o benanche di apparenti contraddizioni, scomparirà a grado che noi, tenendo presente l'eccellenza singolare di questi oggetti, ci guarderemo dallo scambiarli con gli oggetti della nostra esperienza naturale e dal giudicarli secondo i criteri di questa, sforzandoci di rapportare ad essi le nostre conoscenze naturali solo come similitudini e sotto la scorta della fede.

Guidati da questi princìpi, noi vorremmo ora tentare — appunto mediante una chiara determinazione del carattere misterioso delle più elevate verità cristiane — di illustrare la loro soprannaturale grandezza e meravigliosa bellezza, servendoci di quel tanto d'intelligibile ch'esse hanno in sè. Crediamo che questa determinazione nella nostra concezione ed esposizione dei misteri assuma il compito che la giusta prospettiva tiene in astronomia e nelle arti figurative. Come l'astronomia, dopo di aver misurato per secoli e secoli la

grandezza dei corpi celesti e i loro rapporti secondo la loro apparenza sensibile, potè farsi un concetto vero dei medesimi solo quando per mezzo dei parallassi imparò a calcolare la distanza degli astri dai nostri occhi e relativi oggetti di quaggiù; così pure la Teologia riuscirà a farsi un concetto chiaro e fedele dei propri sublimi oggetti nella misura che imparerà a stabilire con maggiore esattezza la loro lontananza, sia dalla nostra capacità normale, sia dagli oggetti che sono alla sua portata naturale. E come la scultura e la pittura non poterono raggiungere la perfezione se non quando appresero ad applicare le regole della prospettiva nella composizione della figura, così e non altrimenti la Teologia potrà prospettare il mondo invisibile in immagini fedeli e vive ai suoi adepti, se le riuscirà di tracciare tali immagini secondo le buone regole della prospettiva.

Oggi la prospettiva ha ottenuto piena valorizzazione in tutti i dominii della scienza descrittiva e delle arti figurative; si sono studiate le sue regole con impegno e successo e la si applica dappertutto con i migliori risultati. In Teologia i grandi Maestri della Chiesa e specialmente i Principi della Scolastica medioevale avevano già studiato le sue leggi e le avevano applicate con fine sensibilità, in un'epoca in cui esse erano quasi sconosciute e poco osservate perfino sul campo dell'osservazione fisica e della composizione tecnica. Tanto meno è lecito trascurarle oggi, che anzi, proprio ora che la Teologia sembra chiamata ad uno slancio nuovo e grandioso, deve volgere ad esse la sua attenzione, di guisa che la scienza sacra possa camminare di pari passo colla profana, così come la conoscenza cristiana colla vita e coll'arte sacra [3].

Il razionalismo, che crede d'essere il solo a possedere la pietra filosofale e anche nel campo della fede vuole, lui solo, rappresentare la scienza, sarà pure il solo che si opporrà a questa esigenza fondamentale della scienza teologica. Or non è molto, un filosofo cattolico protestò in nome della scienza contro la sottrazione dei misteri dalla cerchia riservata alla ragione naturale, quasi che per tal modo la scienza venisse ad essere impossibile a priori. Sulla necessità e l'ammissibilità di tale sottrazione è già stato edotto dal Capo della Chiesa; sui danni che non essa, ma la negazione di essa porta alla scienza, lo potrà capacitare la scienza stessa [4].

Le trattazioni seguenti sono condotte in conformità al criterio suesposto. Dai misteri cristiani ne abbiamo scelti nove, perché più eminenti e perché ad essi si riconducono tutti gli altri. In ciascun mistero ci siamo studiati di mostrare e determinare il carattere soprannaturale e misterioso, affine di aprirci la via ad esporne — per quanto lo consentono l'oscurità che li avvolge e le nostre deboli forze — il contenuto nel modo più chiaro ed esatto. La luce che

---

[3] Cfr. J. Hoefer, *Dombau im Heiligen Geist* (Friburgo in Br. 1938): Abbozzo panoramico dell'attività artistica, teologica e pastorale in Colonia al tempo di Scheeben, quale periodo a se stante che però lasciò *nuovi* compiti ai successori sulle fondamenta dell'antico edificio.

[4] Scheeben pensa a Frohschammer († 1893) le cui opinioni sulla libertà della scienza furono censurate nel 1862 (Denz., 1666-1676). L'attuale rifiorire del pensiero mistico è l'effetto più apprezzabile della reazione al razionalismo filosofico e teologico: senza di questa esso non si potrebbe spiegare. Cfr. J. Hoefer, *Vom Leben zur Wahrheit* (Friburgo in Br. 1936), pag. 152-194, 252-260.

in tal modo scaturisce dalla meditazione di ciascun mistero in particolare, si diffonde da sé sulla loro connessione e sulla meravigliosa armonia dell'insieme. Così i singoli quadri si dispongono in ordinata galleria, che accoglie quanto ha di splendido e di elevato la Teologia più di tutte le altre discipline, in modo speciale più della filosofia [5].

[5] Sul senso del vocabolo « Misteri » si noti ancora quello che F. J. DOELGER fa rilevare come elemento concreto per la determinazione e illustrazione storica dello stato di fatto: 1° Già nei primi due secoli nella Chiesa esiste una « disciplina dell'arcano » (ΙΧΘΥC — *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, II *(Münster 1922)*, 504, 515 segg.); 2° Il linguaggio dei Misteri pagani viene in parte usato per far apparire i « Misteri del Logos » come l'antitesi di quelli pagani: il culto cristiano in qualche cosa almeno è un culto « d'opposizione » (ibid. 546 segg.); 3° Alcune espressioni generiche comuni al linguaggio dei Misteri e del Cristianesimo primitivo si spiegano dall'ambiente culturale generale in cui vivono (ibid. 550 segg.). Sul vero e proprio μυστήριον del Logos divino, che prima della sua comparsa in forma umana era nascosto ed ora s'è manifestato « ai santi » (Col. 1, 25-27), vedi G. KITTEL nel suo *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (Stuttgart 1938-9), 126 e segg. e 134 segg.

Capitolo II

IL MISTERO DELLA SANTISSIMA TRINITÀ

« Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare ».

(Mt. 11, 27)

A. OSCURITA' DEL MISTERO

§ 5. *Prova dell'indimostrabilità del mistero.*

Cominciamo coll'adorabilissimo mistero che più d'ogni altro è nascosto negli abissi della Divinità. La SS. Trinità è il mistero dei misteri, davanti al quale gli stessi Serafini velano la propria faccia, cantando « tre volte santo » in rapita ammirazione [1].

La prima cosa che noi dobbiamo fare è di far vedere e d'illustrare il carattere misterioso di questo caposaldo della dottrina del Cristianesimo; solo così ci riuscirà di collocarlo nella sua vera luce e svilupparne l'inesauribile ricchezza e la capitale importanza. Che si sappia però che quanto più noi sapremo tenerci a debita distanza dall'augusto oggetto con la nostra ragione, altrettanto sarà facile alla fede collocarlo davanti al nostro occhio spirituale sotto il giusto angolo visuale e nel miglior rilievo.

L'idea di dimostrare con argomenti di ragione la Trinità delle persone in un'unica natura divina ha già fatto spesse volte capolino tra i filosofi cristiani, e anche oggi certi apologeti, forse più che in altri tempi, sembrano simpatizzare con essa. Si presentò con rude esplicitezza in Raimondo Lullo, il celebre « artista della scienza »; più delicatamente e più felicemente *sembra* [2] sia stata propugnata da S. Anselmo e da Riccardo di S. Vittore, i precursori

---

[1] Cfr. Is. 6, 3. Il passo è interpretato in senso trinitario da parecchi Padri e teologi a causa della trina ripetizione di « Santo ». Vedi, p. es., S. AMBROGIO, *De fide*, lib. II, c. 12, n. 107; P. L. 16, 582. Al massimo però il testo non rappresenta che un'adombrazione (come si esprimono i teologi) del mistero trinitario, rilevabile solo alla luce della Rivelazione esplicita del Nuovo Testamento. Parallelamente a questo capitolo si veda l'articolo dello stesso SCHEEBEN: *La SS. Trinità come mistero fondamentale del Cristianesimo* in *Katholik* 1861, I, 257-283.

[2] Difatti noi crediamo che il loro procedimento ammetta una interpretazione la quale esclude la pretesa d'una dimostrazione puramente razionale del dogma. Ma di ciò in seguito [nel § seguente].

in tal modo scaturisce dalla meditazione di ciascun mistero in particolare, si diffonde da sé sulla loro connessione e sulla meravigliosa armonia dell'insieme. Così i singoli quadri si dispongono in ordinata galleria, che accoglie quanto ha di splendido e di elevato la Teologia più di tutte le altre discipline, in modo speciale più della filosofia [5].

[5] Sul senso del vocabolo « Misteri » si noti ancora quello che F. J. DOELGER fa rilevare come elemento concreto per la determinazione e illustrazione storica dello stato di fatto: 1° Già nei primi due secoli nella Chiesa esiste una « disciplina dell'arcano » (ΙΧΘΥC — *Der heilige Fisch in den antiken Religionen und im Christentum*, II *(Münster 1922)*, 504, 515 segg.); 2° Il linguaggio dei Misteri pagani viene in parte usato per far apparire i « Misteri del Logos » come l'antitesi di quelli pagani: il culto cristiano in qualche cosa almeno è un culto « d'opposizione » (ibid. 546 segg.); 3° Alcune espressioni generiche comuni al linguaggio dei Misteri e del Cristianesimo primitivo si spiegano dall'ambiente culturale generale in cui vivono (ibid. 550 segg.). Sul vero e proprio μυστήριον del Logos divino, che prima della sua comparsa in forma umana era nascosto ed ora s'è manifestato « ai santi » (Col. 1, 25-27), vedi G. KITTEL nel suo *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV (Stuttgart 1938-9), 126 e segg. e 134 segg.

Capitolo II

IL MISTERO DELLA SANTISSIMA TRINITÀ

« Nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare ».

(Mt. 11, 27)

A. OSCURITA' DEL MISTERO

§ 5. *Prova dell'indimostrabilità del mistero.*

Cominciamo coll'adorabilissimo mistero che più d'ogni altro è nascosto negli abissi della Divinità. La SS. Trinità è il mistero dei misteri, davanti al quale gli stessi Serafini velano la propria faccia, cantando « tre volte santo » in rapita ammirazione [1].

La prima cosa che noi dobbiamo fare è di far vedere e d'illustrare il carattere misterioso di questo caposaldo della dottrina del Cristianesimo; solo così ci riuscirà di collocarlo nella sua vera luce e svilupparne l'inesauribile ricchezza e la capitale importanza. Che si sappia però che quanto più noi sapremo tenerci a debita distanza dall'augusto oggetto con la nostra ragione, altrettanto sarà facile alla fede collocarlo davanti al nostro occhio spirituale sotto il giusto angolo visuale e nel miglior rilievo.

L'idea di dimostrare con argomenti di ragione la Trinità delle persone in un'unica natura divina ha già fatto spesse volte capolino tra i filosofi cristiani, e anche oggi certi apologeti, forse più che in altri tempi, sembrano simpatizzare con essa. Si presentò con rude esplicitezza in Raimondo Lullo, il celebre « artista della scienza »; più delicatamente e più felicemente *sembra* [2] sia stata propugnata da S. Anselmo e da Riccardo di S. Vittore, i precursori

---

[1] Cfr. Is. 6, 3. Il passo è interpretato in senso trinitario da parecchi Padri e teologi a causa della trina ripetizione di « Santo ». Vedi, p. es., S. AMBROGIO, *De fide*, lib. II, c. 12, n. 107; P. L. 16, 582. Al massimo però il testo non rappresenta che un'adombrazione (come si esprimono i teologi) del mistero trinitario, rilevabile solo alla luce della Rivelazione esplicita del Nuovo Testamento. Parallelamente a questo capitolo si veda l'articolo dello stesso SCHEEBEN: *La SS. Trinità come mistero fondamentale del Cristianesimo* in *Katholik* 1861, I, 257-283.

[2] Difatti noi crediamo che il loro procedimento ammetta una interpretazione la quale esclude la pretesa d'una dimostrazione puramente razionale del dogma. Ma di ciò in seguito [nel § seguente].

e in parte anche vessilliferi della Scolastica [3]. Ultimamente la scuola di Günther in modo particolare ha mostrato la sua superbia nel voler trasformare in evidenti verità di ragione questo e tutti gli altri dogmi del Cristianesimo [4].

Basta però una semplice considerazione della dottrina della fede come ci viene proposta dalla Chiesa, per capire che non la Trinità, ma la indimostrabilità di essa può essere teologicamente e filosoficamente dimostrata. Tale è il pensiero deciso e concorde di quasi tutti i Teologi da S. Tommaso ai nostri tempi [5], espressamente sancito poco tempo fa da un Concilio provinciale e la cui negazione, anche nella forma più attenuata, ancora ultimamente è stata censurata dalla S. Sede [6].

Cosa insegna la Chiesa sulla SS. Trinità? Che in Dio si trova un'essenza, una natura in tre ipostasi o persone. Ciascuna persona possiede tutta la natura in tutta la sua perfezione, con tutta la sua onnipotenza, sapienza e bontà. Come la stessa natura è comune a tutte e tre le persone, così è dell'attività divina « ad extra », la quale si esplica per virtù della comune natura. Padre, Figlio e Spirito Santo sono un *unico* principio di tutte le cose: « unum universorum principium » [7].

Da ciò segue anche che dalle opere di Dio « ad extra », si può conoscere l'unità di natura, non già la distinzione delle persone divine. O forse dalle opere di Dio si può concludere a qualche cosa d'altro che la forza che le produce, l'onnipotenza che le chiama all'essere, la sapienza che in esse risplende, la bontà che le anima, le muove e le beatifica; in *una parola*, si può richiedere, per spiegare la creazione, qualche cosa di più che l'esistenza d'un ente infinitamente perfetto che sta sopra e oltre il mondo? Senza dubbio anche questa forza non può essere una nuda forma, bensì una sostanza; così pure, quest'ente deve essere un ente che sussiste in sè, essenzialmente distinto dal mondo, assoluto. La ragione non ammette una divinità astratta, bensì un Dio concreto, ben determinato e reale, perché solo un concreto e reale Iddio può

---

[3] Cfr. E. LONGPRE O.F.M., *Raymond Lull* nel *Dictionnaire de Théologie catholique* di Vacant-Mangenot, t. 9, p. 1 (Parigi 1926), col. 1072-1141; C. OTTAVIANO, *S. Anselmo, Opere filosofiche* (Lanciano 1929); A. STOLZ O.S.B., *Anselm von Chanterbury. Sein Leben, seine Bedeutung, seine Hauptwerke* (München 1937); TH. DE REGNON S. J., *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, II (Parigi 1892), 235-335, dove è esposta la dottrina trinitaria di Riccardo di S. Vittore.

[4] Nello stesso anno in cui furono pubblicati i *Misteri* apparve anche la monografia di T. GANGAUF, *Des heiligen Augustinus spekulative Lehre vom Gott dem Dreieinigen* (Ratisbona 1865) che ancora sosteneva le idee di Günther. L'esatta esposizione della dottrina di S. Agostino sulla Trinità si trova in M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster in W. 1927); la confutazione critica di Günther è stata fatta per primo da J. KLEUTGEN S. J., *Die Theologie der Vorzeit*, I (2 ediz. Münster 1867), 399-451.

[5] Cfr. S. TOMMASO D'AQUINO, *Quaest. disput. de Veritate* q. 10 a. 13; *Super Boeth. de Trinitate* q. 1 a. 4. Su Scoto vedi sotto, § 6, nota 1. SUAREZ, *De Trinit.* l. I, cap. 11 e 12; DID. RUIZ DE MONTOYA, *De Trinit. disp.* 41 segg. i quali trattano in modo eccellente tutta la nostra questione; DENZINGER, *Relig. Erkenntnis*, II, 91-116, il quale con grande erudizione e serietà passa in rassegna i singoli teologi; la mia *Dogmatik*, lib. 2, § 6.

[6] CONC. PROV. COLON. a. 1860 celeb., Decr. part. I, tit. 2, cap. 9, p. 21; Propp. Rosminianae damn. 14 Dec. 1887 n. 25 [Denz., 1915]: « Revelato mysterio SS. Trinitatis potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen, ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut caeterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica purae rationis non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur » [Della stessa opinione era MATTES, l. c., 431-432]. Vedi anche n. 26.

[7] CONC. LATER. IV, cap. I *de fide* [Denz., 428].

essere creatore del mondo. In nessun modo però essa conosce che questo unico Dio è trino nelle persone. Si può dimostrare che la natura divina sussiste in sè e non in un soggetto realmente distinto da essa; ma non si può dimostrare *come* essa sussista in sè, se in uno o in più soggetti, se appartenendo a uno o a più soggetti. Dal fatto che la natura divina si rivela attiva e generosa « ad extra », si può al massimo riconoscere come indipendente e personale; ma non ne segue punto ch'essa nel suo stesso intimo, « ad intra », sia produttiva e possa o debba comunicarsi.

« Ciò che è invisibile in Dio si fa spiritualmente visibile nelle cose create », dice l'Apostolo [8]. Ma cos'è quello che è invisibile in Dio? E' precisamente la sua « sempiterna potenza e provvidenza » [9], quello che nelle sue opere si manifesta e pel quale appunto le opere vengono prodotte. La Divinità in sè è invisibile; è visibile solo nelle cose. Ma appunto perché in se stessa rimane invisibile e nelle cose noi la conosciamo indirettamente, come in raggi riflessi e non nella pienezza e purezza della sua luce intima, le persone, che appartengono alla Divinità « in sè », ci restano assolutamente invisibili.

Per quanto Iddio sia visibile ed accessibile nell'aureola luminosa della quale si circondò nelle sue opere, in se stesso però abita, come dice l'Apostolo, « in una luce inaccessibile, dove nessun uomo mai nè l'ha visto, nè lo può vedere » [10]. Perciò a ragione S. Giovanni dice: « Nessuno mai ha visto Dio; l'Unigenito Figliuolo che è nel seno del Padre, quello ce ne ha parlato » [11]; e più chiaramente lo stesso Figlio di Dio: « Nessuno conosce il Figlio, se non il Padre; e nessun conosce (per natura) il Padre, se non il Figlio e quegli a cui il Figlio avrà voluto rivelarlo » [12]. Sicchè soltanto le persone divine, che abitano nella luce inaccessibile della Divinità, possono conoscere se stesse nella loro distinzione e nelle rispettive relazioni; solamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo che da essi procede e che « *abita nell'intimo di Dio e scruta le profondità della Divinità* » [13], solo questi si conoscono da sè reciprocamente; ogni spirito creato (non l'umano soltanto) può conoscere queste divine persone solo per benigna condiscendenza e rivelazione delle medesime, e non per via di intuizione o di indagine, ma esclusivamente per via di apprendimento da volontaria comunicazione di Dio.

La ragione pertanto sa bene che per propria vista non può giungere alla conoscenza della Trinità; e da parte sua la Rivelazione dichiara che sta a lei soltanto di svelare un tal mistero. La ragione naturale conosce soltanto la natura di Dio e anche questa dal suo lato esteriore, come causa suprema della natura creata, senza poter penetrare negli abissi intimi della Divinità: ammirando e adorando, qui essa deve coprirsi il volto coi Serafini, o meglio, deve arrestarsi davanti al velo impenetrabile che copre il volto di Dio, finché Egli, nella sua grazia, non si degni toglierlo di propria mano e aprire il suo interno per svelarci gli incomprensibili misteri del suo seno e del suo cuore, ora nell'oscurità piena di presentimento della fede, e un giorno nella luminosa chiarità della sua visione in cielo.

---

[8] Rom. 1, 20.

[9] Così Scheeben traduce nel primo manoscritto il vers.: « ἥ τε ἀΐδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ Θειότης » (Rom. 1, 20).

[10] 1 Tim. 6, 16.

[11] Io. 1, 18.

[12] Mt. 11, 27.

[13] 1 Cor. 2, 10.

Questo mistero è così grande e sublime, che la ragione senza previa rivelazione non potrebbe neppure *sospettarlo*. In tutto il mondo creato non esiste niente che possa indurci a pensare ad una Trinità di persone in Dio. In nessun luogo troviamo una natura in tre persone; non solo, ma un simile fenomeno nella creatura è affatto inconcepibile. Solo alla pienezza infinita della divina natura è possibile costituire e dotare tre persone ad un tempo, pur rimanendo in sè una. Ma per noi neppure questa possibilità è positivamente comprensibile e dimostrabile con mezzi naturali. Una volta che noi pel mezzo infallibile della fede siamo convinti dell'esistenza della Trinità, siamo ragionevolmente indotti a presumere ch'essa sia possibile senza contraddizioni; oltre a ciò, impegnando a fondo la capacità della nostra ragione credente, possiamo nettamente provare l'inconcludenza degli argomenti coi quali si vuol far vedere una contraddizione nell'oggetto della nostra fede. E' però certo che, senza la Rivelazione o prescindendo da essa, non abbiamo niente che possa garantirci tale possibilità.

Ci si potrebbe far osservare che anche a proposito di noti attributi della natura divina (come p. e. l'onnipotenza, l'eternità, la libertà) noi non possiamo positivamente concepire e dimostrare la loro possibilità e l'assenza di contraddizioni, e tuttavia non solo noi possiamo naturalmente supporle, ma anche distintamente e sicuramente conoscerle. Ma innnanzitutto l' inconcepibilità di questi oggetti non è così profonda come quella della Trinità; e tanto per i loro lati luminosi, come per quelli oscuri, si riscontrano spesso forti analogie nel mondo creato. Ma poi — e questo è la cosa principale — nella nostra ragione noi troviamo motivi che ci costringono ad ammettere l'esistenza di tali oggetti e quindi anche la possibilità. Dio *deve* essere onnipresente, eterno, libero, altrimenti non potrebbe essere la causa creatrice del mondo. Ma abbiamo noi altresì un motivo cogente, nella nostra ragione, per ammettere l' esistenza della Trinità? — No di certo: è appunto quello che noi sopra abbiamo dimostrato inesistente, ed è quello che ora vogliamo chiarire ancora meglio passando agli argomenti che si possono addurre in proposito.

§ 6. *Prova indiretta dell'indimostrabilità del mistero. Critica dei tentativi fatti per provarlo con la sola ragione.*

La Trinità delle persone è *obbiettivamente necessaria* in Dio; essa è d'una reale necessità come la divina natura, la quale di fatto non può sussistere che in tre persone. Deve dunque avere anche una ragione obbiettiva necessaria. Ma qui veramente non importa di sapere se questa ragione obbiettivamente esista o no, ma se essa anche per noi, soggettivamente, sia naturalmente conoscibile come tale [1]. E' ben questo che noi neghiamo e che dovrebbe essere dimostrato contro di noi.

---

[1] Così Scoto molto a proposito dice di Riccardo di S. Vittore che questi adduce delle « rationes necessarias » per la Trinità, non però « *evidenter* necessarias », perché i principi dai quali parte non sono in sé evidenti: III, dist. 24, q. un., n. 20; I, dist. 42, q. un., n. 4;

Tralasciamo una folla d'argomenti che in questi ultimi tempi sono stati addotti come una meraviglia della scienza, i quali però non possono assolutamente entrare in lizza perché procedono da princìpi filosofici falsi dalle fondamenta e perché travisano radicalmente il dogma. Noi ci limitiamo a quelli che possono affascinare anche l'occhio d'un cristiano che crede rettamente e l'esame dei quali può gettare un po' di luce sulla natura del dogma e sulla sua conoscibilità.

Tutti questi argomenti devono prendere come punto di partenza la natura di Dio così come essa ci è nota attraverso le sue opere: per la conoscenza naturale di Dio non si dà altro mezzo. Chi ciò non riconosce, non può per principio essere ammesso alla dimostrazione, perché non vi si introduce con un principio già conosciuto, come del resto la medesima per sua indole richiede. Ciò supposto, vedremo che ordinariamente nella dimostrazione, qualora egli proceda secondo le regole, resta sempre chiuso in un circolo vizioso, presentando la reale ed effettiva Trinità in contrasto col dogma, come se questo non rappresentasse che un momento nel processo di sviluppo o manifestazione della natura divina; oppure, per rimanere fedele al dogma, esce d'un salto dal circolo, tirando in campo furtivamente o involontariamente un principio di fede e spezzando con ciò il filo della dimostrazione [2].

Report. q. 2 prologi n. 18. [La dottrina dei maggiori teologi sulla Trinità è esposta con criteri strettamente storici da TH. DE REGNON S. J. nei quattro volumi dei suoi *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité* (Parigi 1892-98); A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura* (Münster 1923) fa vedere le caratteristiche dogmatico-trinitarie del Santo; la cui mistica trinitaria è messa in rilievo tra gli altri molti (vedi nota 2 del § 24), da B. ROSENMOELLER, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Münster in W. 1925). Le differenze dottrinarie tra S. Tommaso e Duns Scoto sono state esposte nuovamente in base a fonti più accertate da M. SCHMAUS, *Der liber propugnatorius des Thomas Anglicus und die Lehrunterschiede zwischen Thomas von Aquin und Duns Scotus*, II (Münster 1930); un'opera eccellente che espone in forma sistematica la Teologia di Scoto è quella di C. FRASSEN († 1680) ristampata a Roma nel 1900-02: *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologia dogmatica*; G. MONTEFORTINO ha compilato una *Summa Theologica* della dottrina di Scoto disponendola nell'ordine medesimo della *Somma* di S. Tommaso (pure ristampata a Roma 1900-03). Ultimamente nel *Diction. de Théol. Cathol.* è apparso un lungo articolo (tom. 15, parte 2 *(Parigi 1947)*, col. 1545-1855) che tratta il dogma della Trinità nella Rivelazione e nella Tradizione (G. BARDY, col. 1545-1702), nella Teologia latina dal sec. VI al XX (A. MICHEL, col. 1702-1830) e nella questione dell'inabitazione nell'anima santificata (A. MICHEL, col. 1830-1855). E' anch'esso una trattazione strettamente storica, ma segue passo passo il dogma dal suo apparire nella Rivelazione fino ai nostri giorni. Su Scheeben si ferma (brevemente) alla col. 1852 trattando dell'inabitazione].

[2] Di tutti questi argomenti si può dire quello che in simile occasione e molto a proposito fu notato da VON KUHN (*Christl. Lehre von der Trinität*, 504), ossia ch'essi portano con sé un concetto falso ed uno svisamento del dogma, come la concupiscenza porta con sé il peccato; in quanto che, sviluppandoli fino alla loro conclusione, portano necessariamente all'errore, così come la concupiscenza nello stesso caso condurrebbe al peccato. Ciò si rileva nella Trinità di Abelardo, di Lessing (nel suo libro: *Erziehung des Menschengeschlechts*) e in parte anche in quella di Günther. [Su Abelardo cfr. C. OTTAVIANO, *Pietro Abelardo. La vita, le opere, il pensiero* (Roma 1931); J. COTTIAUX, *La conception de la théologie chez Abélard* in *Revue d'histoire ecclesiastique*, XXVIII (Lovanio 1932), tre puntate; sull'influsso ch'ebbe sulla Teologia prescolastica: G. ENGELHARD, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie vom Abelardstreit bis Philipp den Kanzler* (Münster 1933). G. E. LESSING (l. c., § 1) alla proposizione dei Padri: « La Rivelazione è per tutto il genere umano quello che l'educazione è pel singolo individuo », fa eco in una maniera che si apparenta al pensiero di Anselmo: non dimostra la Trinità, ma vuol far vedere che la di lei esistenza non introduce contraddizione alcuna in Dio, dovendo l'unità di Dio essere una unità trascendentale che « non esclude una determinata specie di verità ». Ciò non può, in Dio, rimanere allo stato di pura rappresentazione o possibilità, perché il suo essere è necessario. Lessing mette in rilievo l'insufficienza delle analogie umane accanto alla per-

1. In primo luogo si dice: Dio, come causa prima del mondo, oltre tutte le altre perfezioni che si riscontrano nelle creature, deve segnatamente possedere quella della *vita* nel senso più alto e vero della parola; egli dev'essere un Dio vivo, meglio, dev'essere la vita stessa. Ma la vita è movimento dall'interno all'esterno, è attività nel senso più elevato e più bello. Ora come potrebbe esserci movimento in Dio all'infuori del processo di emanazione delle persone, e come potrebbe esserci attività senza la produzione delle medesime? Alcuni poi aggiungono che non si può concepire la vita senza una certa molteplicità di momenti, senza correlazioni e senza azioni reciproche. Perciò Dio figurerebbe come una morta monade, un'immobile unità, se non lo si pensa nella Trinità delle persone [3].

Ma chi vorrebbe negare che la produzione delle persone in Dio si ricollega colla sua infinita vitalità, anzi, che in essa la vitalità di Dio si rivela in tutta la sua profondità e pienezza? E come si potrebbe negare, inoltre, che noi non avremmo se non un concetto estremamente imperfetto della vitalità divina, se non avessimo notizia della Trinità delle persone divine? E' fuori dubbio che anche tra le creature la generazione è l'atto vitale più espressivo. Ma perché? Appunto perché è una *comunicazione* della vita, una *propagazione della vita* già esistente. L'atto che comunica la vita presuppone già nell'individuo generante una vita che non consiste nell'attività generante stessa, ma che piuttosto ne è il fondamento. Dunque, anche in Dio dobbiamo ammettere una vita che non consiste formalmente nella produzione di distinte persone, che ne è piuttosto la causa: una vita che il Padre possiede e comunica al Figlio; una vita che anche allo Spirito Santo si propaga, benché questi non produca altra persona. E' la vita della divina natura, comune, come questa, a tutte e tre le persone. La divina natura, come tale, può e deve essere da noi concepita come vivente, prescindendo anche dalla comunicazione di essa dall'una all'altra persona; ed è precisamente questa vita della natura divina come tale che noi possiamo inferire dal concetto di Dio quale causa prima delle cose create. La comunicabilità, la produttività e fecondità interna è una siffatta proprietà di questa vita, che nella sua azione e nelle sue produzioni « ad extra » non si appalesa; una proprietà che si cela nelle proprie profondità e perciò non può essere dedotta neppure dalle sue opere esterne: per la ragione essa è e rimane uno stretto mistero.

Quanto sia falso che la vita divina non si possa concepire che nella Trinità delle persone, risulta dal fatto che nell'Antico Testamento Iddio si rese noto e si testificò costantemente come Dio vivente, e come tale fu inteso e riconosciuto dai Giudei, senza che la Trinità delle persone venisse distintamente rivelata, o almeno, senza ch'essa fosse afferrata e intesa dalla massa. Lo stesso vale anche per quelli che ritengono che non si possa avere un concetto esatto

---

fetta sufficienza della parola « Figlio » (che Dio « genera » dall'eternità) riguardo al nominare e annunziare questa verità rivelata. Ma solo pel fatto che Lessing non parla neppure dello Spirito Santo (l. c., § 73), non si può parlare di « prova » della Trinità. Sul valore di simili speculazioni cfr. l. c., §§ 76-86; per la loro valutazione teologica vedere qui sotto al § 7 verso la fine].

[3] H. SCHELL nella sua opera: *Das Wirken des dreieinigen Gottes* (Magonza 1885) svolge con metodo positivo quest'idea della vita di Dio traendola dalla Teologia dei Padri, senza cadere negli errori che si trovano nelle sue opere posteriori, cioè la sua *Dogmatik* e *Gott und Geist*. Pel concetto di vita secondo la filosofia moderna vedi HOEFER, *Vom Leben zur Wahrheit* (Friburgo in Br. 1936).

e vero di Dio realmente esistente, se non lo si riconosce come trino nelle persone. I Giudei avevano il primo senza il secondo. Veramente quel concetto non è adeguato né completo, ma non per questo si può dire falso; è così giusto, che potè servire come primo gradino per la rivelazione del concetto più completo e più chiaro che ebbe luogo nel Cristianesimo [4]. Detto concetto diviene errato solo se lo si isola e si oppone al suo ulteriore sviluppo e formulazione; ciò che si fa quando si nega recisamente una comunicazione della vita divina a più persone. E' quello che fecero i Giudei di fronte alla più completa Rivelazione cristiana, e con loro gli Ariani; e così la Chiesa dovette di riscontro condannare il concetto di una divina unità immobile e incomunicabile, stimmatizzandolo come un oltraggio alla fecondità della vita divina manifestata dalla Rivelazione.

Ma come spiegare dunque la vita della natura divina, se questa vita non consiste nella produzione e nell'azione reciproca delle persone divine? Come sostenere ancora che la vita è *movimento interno*? Se si dice che la vita è movimento, si dovrà ben distinguere l'immagine dalla cosa, l'accidente dalla sostanza. La vita è una attività della natura vivente, un'attività dall'interno all'esterno ma che rimane nell'interno. Ora siccome ogni attività visibile si estrinseca appunto per mezzo del movimento ch'essa produce, e, per di più, in ogni attività creata ha sempre luogo un vero e proprio passaggio dalla potenza all'atto, o piuttosto questa attività è pensabile solo attraverso tale passaggio; così noi chiamiamo movimento qualunque attività, e movimento immanente l'attività vitale. Ma poiché in Dio non si può ammettere alcun passaggio dalla potenza all'atto, e nondimeno, anzi appunto per questo, Egli possiede la più pura e perfetta attività, essendo Egli la sua attività stessa; ne consegue altresì che deve avere la vita più genuina e più pura, o meglio, deve essere la vita per eccellenza, senza che in essa abbia luogo alcun movimento reale. La sua attività immanente, la sua vita, come quella di un puro spirito, consiste nel conoscere e nel volere. Questa coonoscenza e questa volontà, in analogia con la corrispondente attività delle creature, noi la immaginiamo come emanante da Lui, ma in realtà l'una e l'altra sono una stessa cosa con la sua essenza. Tuttavia per tale identità non cessa la sua attività di essere vera, come non cessa di esser vera la sua vita, anzi essa diviene perciò perfettamente immanente e quindi anche vita nel più alto significato della parola.

2. Mi si obietterà che un'attività è inconcepibile senza un prodotto che provenga da essa; conseguentemente si deve ammettere anche in Dio un prodotto dell'attività conoscitiva e volitiva, e come prodotto della prima il Verbo, come prodotto della seconda lo Spirito Santo.

Qui sta il nocciolo della questione che richiede tutt'intera la nostra attenzione. Primieramente si noti che, se in Dio ogni attività esige un prodotto emanante dal soggetto agente ma da lui diverso, allora anche il Verbo e lo Spirito Santo, come aventi ambedue attività conoscitiva, dovrebbero generare un Verbo distinto da loro; e lo Spirito Santo, avendo pure l'attività volitiva, dovrà

---

[4] Sull'idea di Dio presso i Giudei cfr. T. PAFFRATH, *Gott, Herr und Vater* (Paderborn 1930); J. BONSIVERN, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus Christ*, II (2 vol. Parigi 1934-35) cap. III: *Dieu*, p. 111 segg.; P. HEINISCH, *Teologia del Vecchio Testamento* (Traduz. di D. Pintonello, Torino 1950) nella collezione *La Sacra Bibbia* diretta da S. Garofalo, c. II, p. 51 segg.

spirare ancora un altro Spirito distinto da lui. Cosicché l'argomento, preso così com'è, porterebbe a concludere che vi sono in Dio non tre persone appena, ma cinque; anzi, svolto coerentemente concluderebbe ad un numero infinito di persone. Deve quindi celare qualche difetto in sé; ma dov'è questo difetto?

Nell'attività del conoscere e del volere dello spirito creato, l'effettivo conoscere è anche l'*atto* in cui si conchiude la sua attività. Quest'atto è, nel fattispecie, il vero prodotto dello spirito conoscente e volente e delle facoltà corrispondenti; e come prodotto è realmente diverso sia da quello che da queste. L'atto del conoscere e del volere non vien fatto subire al soggetto dall'esterno, ma vien prodotto intrinsecamente dalle sue forze, e perciò si chiama attività, in contrapposizione a passività. Nella vita ordinaria il conoscere e il volere vien detto indifferentemente attività o atto (« actio » — « actus »); più esattamente però l'attività significa proprio il *porre l'azione, la produzione dell'atto.*

Senza dubbio anche in Dio il conoscere e il volere è un'operazione, un atto che non gli vien fatto, ma è in Lui da Lui. Ma quest'atto non è (come nel caso nostro) in Lui nel senso ch'Egli lo produce per eduzione da sé, attuando in esso una virtualità o potenza. In Dio non si dà passaggio da potenza ad atto; potenza ed atto in Lui coincidono [5]. La sua conoscenza ed il suo volere sono « unum et idem » colla sua essenza; cosicchè essi sono in Lui e da Lui in quanto precisamente Egli è lo stesso suo conoscere e volere. Sarà da dire per questo ch'Egli è meno attivo, dato che non ha bisogno di produrre l'azione, ma l'ha in modo così eminente per se stesso?

Se questa esposizione sembra troppo sottile, allora noi alla domanda: Come Dio è attivo ab eterno, cosa fa Egli? — rispondiamo semplicemente: Egli contempla ed ama se stesso. Contemplare ed amare, peraltro, secondo il nostro modo di pensare è sempre un'attività, senza definire pel momento se la conoscenza e l'amore producano o no qualche cosa di reale.

Così dunque noi possiamo concepire Dio come infinitamente attivo nel suo conoscere e volere, segnatamente nella conoscenza e nell'amore di se stesso, senza inchiudere in ciò una reale produzione o processione. Ciò non ostante, sta il fatto che la divina virtù conoscitiva e il divino volere hanno anche reali prodotti. Tuttavia sotto l'aspetto di prodotto non è l'atto conoscitivo divino che viene in considerazione, bensì il Verbo nel quale si esprime; non l'amore, ma il soffio con cui si manifesta e si effonde. Bisognerebbe dunque provare che la conoscenza divina deve necessariamente esprimersi in un verbo diverso dall'esprimente, e che l'amore divino deve di necessità effondersi in una spirazione diversa dallo spirante. Qui sta il perno intorno al quale tutto si muove e a cui troppo poco si fa attenzione. E' così che la questione dev'essere formulata se si vuol trattare a fondo. Ma ora bisogna anche guardarla bene in viso per riconoscere ch'essa è insolubile per la sola ragione della creatura. Dalle esterne manifestazioni e produzioni di Dio noi giungiamo a conoscere la infinita sapienza che in esse si impronta, e l'amore eterno che in esse si effonde; ma da esse non possiamo conoscere le manifestazioni e le produzioni interne di Dio; ossia, da ciò non possiamo dedurre che Dio anche nel suo

---

[5] Non nel senso che in Dio si dia vera potenzialità (che in metafisica è sinonimo di imperfezione) accanto all'atto e insieme all'atto (che è perfezione), il che sarebbe contradditorio; ma nel senso che in Lui l'innegabile capacità ad agire è tutta in atto, e essendo infinita è atto perfetto.

intimo esprima la sua conoscenza in un'immagine uguale a se stesso e che il suo amore si effonda in uno Spirito personificato.

Fa meraviglia che S. Anselmo, il quale prima di tutti gli altri volle non solo spiegare la Trinità sotto questo aspetto, ma anche dimostrarla con argomenti necessarii, non abbia badato a questo punto. In lui, specialmente se si confronta con S. Tommaso, si vede chiaramente l'errore che di solito qui vien commesso. Nel primo capitolo del suo *Monologium* sviluppa egli il processo della conoscenza naturale di Dio dalle creature con acume e precisione incomparabile. Fa vedere che dobbiamo considerare Iddio come la sostanza più semplice e più perfetta, dotata di intelligenza e di amore, anzi come la conoscenza e l'amore stesso. Egli non afferma che il Verbo sia formalmente la sapienza divina, altrimenti il Padre sarebbe sapiente per mezzo del Figlio, il che nega apertamente. Ma non spende neanche una parola per provare che non si può concepire la sapienza e la conoscenza divina senza un Verbo che esca da essa e che si presenti come prodotto al primo possessore. Qui dunque fa un salto, mutuando dalla fede l'idea di una produzione reale del Verbo conoscitivo [6]. S. Tommaso, nella sua *Summa*, riconobbe chiaramente tale errore e lo evitò premurosamente. Egli con argomenti filosofici puri sviluppa quanto si riferisce alla natura di Dio, alla sua conoscenza e al suo amore. Appena passa alla Trinità, prende espressamente dalla Rivelazione soprannaturale l'idea delle processioni e produzioni [7]; poi continua argomentando come S. Anselmo per sviluppare tutta la dottrina della Trinità.

Qualche cosa di molto simile al modo di procedere di S. Anselmo sono quelle costruzioni della Trinità che autori moderni traggono *dalla divina autoconoscenza*. In fondo il metodo è lo stesso, sebbene con diverse espressioni. Si dice che Dio, avendo coscienza di sé, pensando e conoscendo se stesso, contrappone a se stesso il proprio pensiero; ma anche questo pensiero deve essere personale [8], perché tutto ciò che si trova in Dio, non è che Dio stesso. Per la medesima ragione anche l'amore col quale abbraccia se stesso e la sua conoscenza, deve essere personale; e così in Dio abbiamo tre ipostasi o persone. Sebbene l'argomento venga esposto anche sotto altre forme, tuttavia questa vale per tutte le altre e resta, in ogni caso, la migliore.

Quando si dice, per esempio: — Nella coscienza che ha di se stesso, Iddio appare come soggetto e oggetto; l'uno e l'altro (soggetto e oggetto) in Dio devono essere una persona, quindi ecco due persone — si afferma cosa manifestamente e oltremodo assurda; perché la coscienza di se stesso consiste appunto in questo, che una e medesima persona si faccia oggetto della propria conoscenza: nell'autocoscienza non si mette di fronte a sé un altro, ma se stesso.

Ritorniamo dunque alla forma proposta. In Dio il pensiero di se stesso e l'amore di se stesso devono essere personificati. Ma perché e in che modo? Forse perché il pensiero è una persona diversa dal pensante e dal pensato, e l'amore una persona diversa dall'amante e dell'amato? Appunto questo bisognerebbe dimostrare: e l'argomento che si adduce prova invece il contrario.

---

[6] In seguito vedremo come si possa giustificare nel suo senso speciale questo metodo di S. Anselmo, adottato anche per altre verità di fede. Qui osserviamo soltanto doversi prendere nello stesso senso di quello di Riccardo di S. Vittore e di S. Bonaventura, di cui terremo ora parola. [Vedi nota 2 di questo §].

[7] « Respondeo dicendum, quod divina Scriptura in rebus divinis nominibus ad processionem pertinentibus utitur, etc. » (P. 1, q. 27, art. 1).

[8] Personale nel senso che deve ipostatizzarsi, essere esso stesso persona.

Il pensiero e l'amore in Dio devono essere persone perché non sono accidenti della sostanza divina, ma sono la sostanza stessa. Va bene: ma allora essi sono realmente una sola cosa con la persona conoscente ed amante, e sono personificati soltanto nella personalità e per la personalità di questa persona; non già come se costituissero persone distinte da essa [9].

Nondimeno l'autocoscienza divina non è estranea alla Trinità delle persone. Il Padre, conoscendo se stesso, colloca il Figlio di fronte a se stesso, come l'espressione di questa autoconoscenza e come l'immagine del suo oggetto: e mentre il Padre e il Figlio reciprocamente si amano, questo amore cerca nello Spirito Santo il suo vincolo e la sua espressione. Ma tale produttività nel processo dell'autocoscienza divina è appunto ciò che noi non possiamo dedurre né dalla natura dell'autocoscienza in generale, né dall'autocoscienza divina in particolare, almeno in quanto ci è nota per mezzo della ragione.

§ 7. *Continuazione della critica.*

I tentativi di dimostrazione finora citati partono tutti dalla natura divina come noi la conosciamo dalle creature; e tutti quanti si devono infrangere contro questo scoglio: che dalla natura divina non può essere dedotto se non quello che appartiene alla sua costituzione e formazione. Ma le persone non costituiscono la natura o essenza divina, bensì la possiedono: e la loro produzione, anziché una formazione della natura divina (la quale del resto non ne è capace), è una *comunicazione* della natura completa, perfetta e semplice, a distinti soggetti. Quindi all'interpretazione dommatica della Trinità molto meglio si adattano gli argomenti *che cercano di dimostrare direttamente la necessità di tale comunicazione della natura,* sebbene anch'essi valgano quanto i primi [1].

1. Si dice generalmente che è *una grande perfezione* delle creature quella *di poter comunicare la loro natura:* tal perfezione dunque non può mancare

---

[9] Vedi CONC. PROV. COLON., l. c., il quale specialmente riguardo agli argomenti del Günther osserva: «Augustissimum hoc Trinitatis mysterium, quamvis sancti Patres Ecclesiaeque Doctores similitudinibus ad fidelium eruditionem illustrare conati sint; tamen uno quasi ore ineffabile et incomprehensibile esse proclamant. Et iure quidem merito. Etenim cum Dei invisibilia per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciantur (Rom. 1, 20), e rebus creatis ad personarum Trinitatem pertingendum nobis esset. Id autem fieri nequit, quum actus ille, quo Deus mundum creavit, utpote tribus personis communis, unitatem quidem essentiae, non vero personarum Trinitatem manifestet» (S. Tommaso P. 1, q. 45, a. 7). «Verum quidem est, quum personarum in Deo processiones per actus intellectus et voluntatis fieri sancti Patres e Scripturis colligant, dici etiam hominem, intellectu et voluntate praeditum, non solum, ut res ceterae, Trinitatis vestigium, sed etiam imaginem quandam, quum in eo sit verbum mentis conceptum et amor procedens» (ibidem). «Sed haec similitudo *ad illustrandam* quidem aliquatenus, nequaquam tamen *ad demonstrandam* aut intelligendam personarum Trinitatem valere potest, quum admodum imperfecta sit» (S. AGOSTINO, *De Trinit.* l. 15, c. 10, n. 19), «et quae in nostro intellectu deprehendimus, aut non possimus omnia continuo ad intellectum transferre divinum, aut, si transferenda esse videntur, quomodo transferenda sint, non intelligamus, multoque minus, si triplici mentis nostrae affectioni in Deo aliquid respondeat, hanc personarum esse Trinitatem concludere certo liceat. Caveant igitur doctores et fideles, ne in se impleatur illud: "Qui scrutator est maiestatis, opprimetur a gloria"» (Prov. 25, 27); «satisque sibi esse exsistiment, firmissima fide tenere, quod certissima veritate est revelatum».

[1] Gli argomenti che seguono sono tolti, quanto alla sostanza, da RICCARDO DI S. VITTORE (*De Trinit.*, l. 3) e da RAIMONDO DI SABUNDE (*Theologia naturalis*, tit. 47-51).

in Dio, il quale, come causa della creatura, possiede tutte le perfezioni di questa nella misura più abbondante e nella forma più perfetta. E si crede di potersi riferire alla testimonianza di Dio stesso, il quale ha detto: « Io, che fo partorire, io pure non partorirò? dice il Signore »[2]. Tutto andrebbe bene se potessimo solo mostrare con la ragione che l'infinità e la semplicità di Dio ammette una comunicazione della sua natura. Nelle creature la comunicazione della natura non può aver luogo senza riproduzione della medesima: ma la natura divina non può riprodursi; d'altronde la nostra ragione non sa dirci se sia ammissibile in Dio una comunicazione senza riproduzione e se ciò involga imperfezione; quindi non possiamo neanche sostenere che realmente avvenga. Quanto poi alle parole: « Io che fo partorire, io pure non partorirò? dice il Signore », non vediamo la necessità di riferirle all'interna produzione divina: tanto più che il contesto ci mostra che Dio relativamente alle *nature create* rivendica a sé una produttività simile, anzi molto maggiore di quella che ha dato agli altri. Ma posto che si riferiscano alla produttività interna di Dio, come le adoprarono pure alcuni Padri per difendere il mistero della Trinità, in bocca di Dio, ossia dal punto di vista della loro rivelazione, servirebbero piuttosto a giustificare che a dimostrare la realtà dell'eterna produzione. Infatti se Dio ha dotato la creatura di sì grande produttività, non si può negare a Lui stesso una produttività interna, finché non sia dimostrata la incomunicabilità della natura divina: e sarebbe più che mai una grande temerità il voler negare tale interna produttività di Dio di fronte alla Rivelazione.

2. Analogo all'argomento citato è quello di Riccardo da S. Vittore e di altri, i quali pensano che sarebbe un concepire Iddio come *impotente* o per lo meno non *infinitamente potente*, se non s'attribuisse anche a Lui la virtù di comunicare la sua natura: come impotente, perché non potrebbe attuare tutto quello che si può pensare; non infinitamente potente almeno, giacché, dal momento che la sua potenza non può produrre « ad extra » dei prodotti infiniti, non ne produrrebbe punto qualora non li producesse nemmeno all'interno. La ragione riconosce senza dubbio che Dio, l'essere per eccellenza e fonte di tutti gli esseri, deve poter attuare tutto il possibile. Ma sa essa di per sé con eguale certezza, che la comunicazione della natura divina è qualcosa di possibile e non implica contraddizione? E non apparirebbe egualmente infinita la potenza di Dio, anche quando non producesse alcuna cosa infinita? E donde può sapere la ragione umana da se stessa che la potenza di Dio deve essere infinita in questo senso? Essa non conosce la potenza divina altrimenti che dalle sue opere esterne, ed ha il diritto di chiamarla infinita solo in quanto opera in modo affatto diverso dalle cause finite, cioè per creazione, e agisce inoltre in un campo che non ammette altri confini che quelli della possibilità intrinseca e della non contraddizione. Per estendere l'infinità della potenza anche ad un prodotto infinito, bisognerebbe appunto sapere che un tal prodotto non è impossibile o assurdo.

Se la ragione potesse realmente dimostrare che Dio deve aver la potenza o virtù di comunicare la sua natura, questo basterebbe per mostrare che tale comunicazione realmente e necessariamente si effettua. Infatti, tutto quello che si riferisce all'interno di Dio essendo necessario, anche questa potenza o virtù dovrebbe necessariamente avere il suo prodotto: altrimenti in Dio sa-

[2] Is. 66, 9.

rebbe qualcosa di accidentale. Ma poiché la ragione non può dimostrare la necessità di quella potenza, cadono quindi tutti gli altri argomenti che su di essa si fondano.

3. Come è la potenza quella che rende possibile una produzione, così è la *bontà* nelle sue diverse forme che spinge o muove all'effettuazione del possibile.

Esaminiamo prima di tutto la bontà *in quanto è comunicativa, espansiva.* « Bonum est communicativum, diffusivum sui », afferma un profondo e autorevole detto dei Teologi [3]. Il bene tende a comunicarsi e diffondersi quanto più è possibile. Siccome Iddio è infinitamente e necessariamente buono, deve anche comunicare se stesso nel modo più alto e più perfetto. E il modo più perfetto della comunicazione è quello di comunicare se stesso ad altre ipostasi. — Così ragionano S. Bonaventura [4] e Riccardo da S. Vittore, i quali per altro a tutto rigore non argomentano dal punto di vista razionale, ma intendono soltanto spiegare il contenuto della fede dal suo lato luminoso [5]. Ma da questa idea generale di comunicazione all'esatto concetto di comunicazione a due determinate persone ci corre molto. Tuttavia questa lacuna potrebbe riempirsi col ricorso a dati ulteriori, qualora il principio reggesse.

E che cosa possiamo obbiettare noi contro il principio? Negheremo forse che Dio è infinitamente buono e che la ragione può riconoscerlo come tale? No davvero: noi neghiamo soltanto che la ragione conosca la bontà di Dio proprio dal lato che la fa apparire come la sorgente e la forma della comunicazione sostanziale della sua essenza o natura. La ragione dimostra che Dio è infinitamente buono, nel senso che Egli racchiude in sè tutte le perfezioni possibili ed immaginabili, che le circonda di un amore infinito e che in forza di questo amore è disposto anche a comunicarle e a manifestarle. Ma questa tendenza alla comunicazione essa può estenderla con certezza solamente a quei modi che riconosce come possibili. E poiché ciò non avviene a riguardo della comunicazione sostanziale, la ragione non può far consistere proprio in questa comunicazione la manifestazione necessaria dell' infinita bontà di Dio, come non è autorizzata a mettere in relazione con essa la sua onnipotenza. Ciò nondimeno, può sempre chiamare Dio infinitamente buono, perché sa, così in generale, che Egli possiede ogni perfezione possibile ed è la fonte increata d'ogni bene che è fuori di Lui. E siccome non vede questa bontà direttamente, può

---

[3] Per il fondamento filosofico vedi G. SOEHNGEN, *Sein und Gegenstand* (Münster 1930); J. PIEPER, *Die Wirklichkeit und das Gute* (Lipsia 1935). La frase è dello PSEUDO-DIONISIO, *De Caelesti Hierarchia*, c. 4, § 1 e *De divinis Nominibus*, c. 4, § 1 seg.

[4] *Itinerarium mentis ad Deum*, c. 6.

[5] Il metodo di questi due spiriti congeniali è più contemplativo che analitico. Essi sulle ali del loro spirito estatico si elevano alle altezze cui li dirige la fede; e mentre lassù volgono attorno gli occhi della ragione, per loro tutto diviene chiaro e tangibile come quello che la ragione conosce realmente da se stessa. In realtà gli argomenti che adducono per la Trinità sono esatti, cioè sono veramente oggettivi; e, supposta la loro verità, ne deriva con evidente necessità, almeno in parte, anche la conclusione. Però quando con sguardo retrospettivo tornano sulla via della ragione, dichiarano il fondamento stesso come una « veritas supra rationem » (RICCARDO DI S. VITTORE, *Beniam. min.* l. 4, c. 2, 3); e S. Bonaventura dice espressamente: « Nullo modo Trinitas personarum est cognoscibilis per creaturam *rationabiliter* ascendendo a creatura ad Deum » (I, dist. 3, art. 1, q. 4). La ragione, secondo Riccardo (l. c.), può afferrare le cose « supra rationem » soltanto « fidei admixtione subnixa »: « Et omnino in eorum investigatione, discussione, assertione nihil facit ratio humana, nisi fuerit fidei admixtione subnixa ». [Per la dottrina trinitaria di S. Bonaventura e sua affinità con quella di Riccardo di S. Vittore cfr. le già citate opere di A. Stohr, De Régnon e M. Schmaus].

e deve supporre che si nascondano nel suo seno tesori immensi e sconosciuti di bontà e di amore; ma dovrà rinunciare all'indagine di essi quanto più sarà convinta che la bontà di Dio è infinita.

Né meglio vale l'argomento se si considera la bontà di Dio non come amore che comunica e dona se stesso, ma come *amore possidente e fruente*, ossia prendendo di mira la sua beatitudine infinita. Riccardo da S. Vittore pensa che non potremmo concepire una felicità infinita di Dio, se Egli non condividesse con nessuno questa sua felicità: mancherebbe a Lui quello che forma il profumo più delicato di ogni felicità, cioè la consapevolezza di amare e di essere amato da altri, e di poter comunicare con essi la propria gioia. Quindi secondo lui si esige che in Dio esista una persona amante, un'altra come degno oggetto dell'amore della prima, e un'altra ancora che, come condiletto (« condilectus ») in questa società faccia da terzo. Con ciò non vogliamo dire che quest'argomento non prova nulla: contiene anzi una profonda verità, come prossimamente vedremo. Però dal punto di vista della ragione naturale non dimostra niente. La ragione sa benissimo che Dio, come essere assoluto, basta a se stesso ed è perfettamente beato. Ma allora se Dio appunto deve bastare a se stesso, se deve essere beato nel possesso e nel godimento del bene infinito della sua divina essenza, perché essa troverà ancora necessario di dargli compagni in tale possesso? Le creature cercano dei compagni appunto perché non possono bastare a se stesse e hanno bisogno di completamento e di comunicazione da parte di altre. Si dovrebbe dunque piuttosto concludere che Dio, appunto perché basta assolutamente a se stesso, non abbisogni di compagni. E difatti Egli *non ha bisogno* di completare la sua felicità con la compagnia di altri: ciascuna persona divina è infinitamente beata per la pienezza della natura divina che possiede e che è eguale in tutte e tre le persone. Non la limitatezza della persona, ma la sovrabbondanza della sua ricchezza domanda di essere posseduta e goduta in compagnia di altre persone; e appunto perché la ricchezza d'una persona si palesa nel compossesso e nel godimento associato di altre persone, essa stessa non può godere appieno se non in altre e con altre persone. Si potrebbe quindi propriamente dimostrare che la *ricchezza divina*, nel godimento della quale Egli trova la sua infinita felicità, ammette e richiede dei compossessori: altrimenti con la richiesta integrazione per mezzo di varie persone, si stabilisce l'infinita felicità delle medesime a spese dell'infinità di ogni singola persona. Questo argomento però ricade nell'altro, che cioè l'infinita perfezione di Dio esige la pluralità delle persone; quindi dopo tutto quello che abbiamo detto, non può essere addotto.

Ciò non ostante — notavamo testé — questo argomento, come quelli che immediatamente lo precedono, prova qualche cosa. Esso dimostra — dopo che la fede ci rende edotti dell'effettiva esistenza della Trinità — che appunto il più squisito profumo della felicità divina, il prodotto più delicato della bontà e dell'amore divino e la più alta espressione della divina potenza, sono e resteranno sempre cose nascoste e inaccessibili all'occhio della ragione, fintantoché non dispone che del proprio lume. Questi argomenti dimostrano che, se la comunicazione della divina natura per altri motivi è possibile, in essa la potenza, la perfezione, la bontà e felicità divina si manifestano in una grandezza e splendore tale, che si potrebbe chiamare infinità alla seconda potenza, e tanto più merita la nostra ammirazione, quanto meno la ragione, dal suo concetto più che altro estrinseco, unilaterale e negativo dell'infinità della

divina natura, poteva elevarsi a questo concetto intrinseco, integrale e pieno del Dio Trino [6].

S. Tommaso [7], nella sua efficace brevità, rileva a proposito di questi argomenti: le osservazioni ivi contenute si avvererebbero in Dio e servirebbero a convalidare la fede nella Trinità, se avessero la fede stessa per base; cioé se si ammettesse la possibilità e l'esistenza della Trinità e si mostrasse poi con tali osservazioni quanto si riveli in questa verità la grandezza e l'infinità della potenza, della bontà e felicità divina. Essi però non potrebbero mostrarne la radice, poiché tutti questi motivi presuppongono che la Trinità in Dio sia conosciuta come ammissibile e possibile; il che avviene soltanto per la Rivelazione che ce la presenta come reale.

E a dir il vero tutte quelle osservazioni non sono altro in sostanza che fiori che un'accurata considerazione del domma di fede fa sbocciare da questo come dalla propria radice, per spiegare dinanzi agli occhi nostri la sua bellezza e il suo splendore; esse, presupposta l'idea del domma, ne sono appunto uno sviluppo che serve unicamente a rendere famigliare e gradito il suo contenuto. Non ci possono però convincere della sua realtà, se questa non ci è data e accettata in precedenza; a tale effetto sono impotenti, come i fiori sono impotenti a sostenere la radice da cui germogliano. Pure, siccome di regola valutiamo il pregio di una radice dai fiori che dà, un infedele in cui il domma non è ancora radicato, può benissimo sentirsi attratto dalla magnificenza dei fiori e lasciare che il domma prenda radice nell'anima sua mediante la fede e quindi a far realmente suo il tesoro del quale egli ammirò la bellezza. Non accettando la fede come base, e volendo dedurre la Trinità per il tramite del raziocinio, bisogna prendere come punto di partenza il concetto naturale di Dio. Ma allora la potenza, la perfezione, la bontà e felicità di Dio possono considerarsi solo come fiori di questa radice in quanto sono momenti e proprietà della natura divina creativa come tale, non già in quanto si presentano come momenti di un processo per il quale viene comunicata questa stessa natura [8].

---

[6] Cfr. A. ANTWEILER, *Unendlich* — Un'indagine sull'essenza metafisica di Dio in base alla matematica, alla filosofia e alla Teologia (Friburgo in Br. 1934).

[7] P. 1, q. 32, art. 1 ad 2: « Ad secundum dicendum, quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio: Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem, sicut in scientia naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum, quod motus coeli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio, non quae sufficienter probet radicem, sed quae radici iam positae ostendat congruere consequenter effectus, sicut in Astrologia ponitur ratio excentricorum epicyclorum ex hoc, quod hac positione facta possunt salvari apparentia sensibilia circa motus coelestes. Non tamen ratio haec est sufficienter probans, quia etiam forte alia positione facta salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio, quae inducitur ad manifestationem Trinitatis; quia S. Trinitate posita congruunt huiusmodi rationes, non tamen ita, quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula. Bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturae, quia infinitae virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinita bonitate se communicat, quod aliquid infinitum a Deo procedat, sed secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse iucunda possessio alicuius boni, locum habet, quando in una persona non invenitur perfecta bonitas, unde indiget ad plenam iucunditatis bonitatem bono alicuius alterius consociati sibi. Similitudo autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo propter hoc, quod intellectus non univoce invenitur in Deo et in nobis. Et inde est, quod Augustinus supra primo dicit, quod per fidem venitur ad cognitionem et non e converso ».

[8] Per una profonda critica di altri metodi, da noi omessi, vedi DIERINGER, *Lehrbuch der Dogmatik*, 4 ediz. § 24. [Per le teorie trinitarie di Hegel vedi H. HESSEN, *Hegels Trinitätslehre* (Friburgo in Br. 1922)].

La prova diretta, da noi prodotta fin da principio, per l'indimostrabilità della Trinità delle persone divine, è confermata validamente anche dall'esame dei diversi metodi dimostrativi razionali che in via di fatto dovevano abbattere la nostra teoria, essendo che tutti questi metodi, per raggiungere il loro scopo, o dovevano divenire irrazionali per manco di logica, o sovrarazionali per l'assunzione di verità di fede. E invero gli argomenti che militano per la nostra tesi sono tali, che noi possiamo aggiungere ch'essi valgono non solo per noi, ma per ogni spirito creato in generale, conseguentemente anche per gli Angeli. Essi pure conoscono naturalmente Iddio dalle sue opere, sebbene conoscano queste (e quindi anche Dio) in un modo incomparabilmente più perfetto di noi uomini; e noi abbiamo precisamente dimostrato che la Trinità non può essere conosciuta per mezzo delle sue opere. In generale si deve dire che la Trinità non può essere intuita né dedotta da alcun oggetto creato e che si può vedere soltanto in se stessa per mezzo dell'immediata visione divina, che è cosa assolutamente soprannaturale per ogni creatura. Dobbiamo dunque essere tanto più grati a Dio per averci rivelato così benignamente e amorevolmente questo mistero che neppure gli Angeli avrebbero potuto comprendere.

§ 8. *Causa della indimostrabilità: la soprannaturalità del mistero è al tempo stesso la causa della sua indimostrabilità.*

In generale la causa dell'oscurità dei misteri deve ricercarsi, come dicemmo nell'introduzione, nella loro trascendente elevatezza, ossia nella loro *soprannaturalità*. Oggetto proprio della conoscenza razionale naturale non può essere che il naturale: il soprannaturale è perciò stesso anche sovrarazionale [1].

Ebbene: in che consiste quella soprannaturalità della Trinità che costituisce la sua sovrarazionalità? La cosa non è esente da difficoltà. Chiamiamo forse soprannaturale la Trinità in rapporto alla natura di Dio? — Ma la natura divina è la più eccelsa: sopra di essa non c'è nulla di più alto e, per giunta, le tre persone divine formano realmente *una sola cosa* con questa natura. La diciamo forse soprannaturale relativamente alla natura creata? — Ma per questa è soprannaturale anche la natura divina, che per altro non è un mistero in senso assoluto, potendosi pure conoscere con la ragione naturale delle creature.

Noi affermiamo che la *Trinità è soprannaturale in tutt'e due i sensi, ossia*

---

[1] Un'esperienza interna del soprannaturale nei fatti della vita della grazia e sopra tutto della vita mistica è innegabile; ma poiché questi fatti nella loro fenomenologia umana non sono che il tramite pel quale l'anima viene in contatto conoscitivo col soprannaturale mentre questo si rifiuta di identificarsi con essi, non è possibile averne una conoscenza scientifica normale, ma solo una conoscenza soprarrazionale o, come dice S. Tommaso (2, 2 q. 45, a. 2: vedi riprodotto tutto il testo al § 108, nota 12), «per quamdam connaturalitatem». Vedi J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, parte II, c. VI: *Esperienza mistica e filosofia*, 489 segg.; A. GARDEIL O. P., *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, II (Parigi 1927), parte IV: *La struttura della conoscenza mistica*, 89 segg. Cfr. anche A. STOLZ O.S.B., *Glaubensgnade und Glaubenslicht nach Thomas von Aquin* (Roma 1933) e *Teologia della Mistica* (traduz. di M. Matronola, Brescia 1940), c. IX: *L'esperienza mistica*, 155 segg.; TH. SOIRON O.F.M., *Glaube, Offnung, Liebe* (Ratisbona 1934); H. NIEBECKER, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung* (Friburgo in Br. 1940). Scheeben tratta della conoscibilità del soprannaturale in *Natur und Gnade*, c. 1, § 5 e c. 4; K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neuren Theologie*, 247 segg. ne rispecchia il pensiero.

tanto in rapporto alla natura divina che a quella creata. In che senso e per qual ragione, lo spiegheremo subito.

1. Cominciamo dal rapporto con la natura creata, poiché, di solito e opportunamente, si considera una data cosa come soprannaturale in quanto oltrepassa la natura creata.

Anche la natura divina è infinitamente superiore a quella creata; tanto al di sopra, che a questa non è dato conoscerla quale è in sé, come non le è concesso di conoscere la Trinità per mezzo di essa. Dio però per la sua natura e per l'attività di essa è in rapporto e in collegamento colle creature come creatore, conservatore e governatore: la natura creata, senza i suoi rapporti con la divina, non può essere pensata né spiegata; conseguentemente quest'ultima costituisce la pietra fondamentale e la chiave nonché il centro dell'ordine naturale degli esseri creati. Al contrario, per i rapporti trinitari e l'attività della Trinità Iddio non è in relazione con le nature create; poiché le persone non operano « ad extra » nel loro carattere personale, individuale, ma solamente per mezzo della natura loro comune: i rapporti e le attività ipostatiche si esplicano fra loro stessi e formano un ordine a sé, che è al disopra di ogni rapporto con l'ordine naturale delle cose create. Quindi, secondo la sua natura Dio entra nell'ordine naturale delle cose, sia pure come membro fuori serie e dominante; mentre come Trino rimane completamente fuori e al di sopra di esso [2]. Ecco in che senso diciamo verità naturale la natura di Dio e soprannaturale la Trinità: quella è verità naturale perché naturalmente conoscibile, e in tanto conoscibile, in quanto ha relazione con la natura creata come tale; questa invece è soprannaturale perché conoscibile solo in modo soprannaturale, e conoscibile in questo modo soltanto, appunto perché sta al di sopra di ogni rapporto con la natura creata. Come poi la natura divina sia in sé, nell'unità con la Trinità, nella sua essenza e sussistenza, è un'altra verità soprannaturale che solo si può conoscere per mezzo della visione soprannaturale di Dio.

2. Ora possiamo noi dire altresì che la Trinità è soprannaturale *relativamente alla natura divina?* — Soprannaturale nel senso che contenga una reale entità superiore e propria, la quale si elevi sopra la realtà della natura divina, no certamente, come già abbiamo osservato: ciò sarebbe contrario alla semplicità e all'infinità della divina natura che deve essere una unica suprema realtà con le persone, « una summa res ». Noi però dobbiamo considerare questa suprema realtà sotto diversi aspetti, sia per la infinità del suo contenuto, sia per la limitatezza della nostra intelligenza, la quale non ci permette di abbracciarla con *un solo sguardo.* Così siamo costretti a dividere, già dal punto di vista della ragione, in distinte perfezioni un'*unica* perfezione della natura divina, se si vuol conoscerne più chiaramente la ricchezza; come, mediante il prisma, si decompone il puro raggio del sole nei suoi colori costitutivi per conoscerne meglio il contenuto. Tanto più deve presentarsi a noi sotto diversi aspetti quest'*unica* suprema realtà, se la consideriamo da una parte al lume della

---

[2] Nel modo di esprimersi Scheeben qui carica un po' troppo le tinte nell'intento di porre in rilievo la distinzione tra ordine naturale e soprannaturale e l'assoluto soprordine di quest'ultimo. Dio non entra come « membro » nell'ordine naturale delle cose: Egli è creativamente producente, conservante e governante con tutta la sua essenza e la sua potenza, presente come principio e fine ad ogni singolo membro come all'insieme di tutta la sua creazione. Vedi Salmo 138, 7 segg.; Acta 17, 28; TOMMASO D'AQUINO, *Sum. Theol.* I, q. 8, a. 3. Sul genere speciale di presenza di Dio Trino nell'ordine della vita soprannaturale vedi più avanti, § 30.

ragione e dall'altra a quello della fede; e così può, anzi, deve accadere naturalmente che un'*unica* perfezione divina ci apparisca nel secondo caso sotto un aspetto incomparabilmente più splendido e più nobile che nel primo. Quando diciamo pertanto che la Trinità delle persone è soprannaturale relativamente alla natura divina, quindi superiore a questa, non intendiamo dire che la Trinità è una realtà propria, superiore: vogliamo invece affermare che Dio nella Trinità ci si presenta da un lato più alto, in una perfezione superiore a quella in cui ci si mostra considerandolo soltanto secondo la sua natura. Conseguentemente l'idea di Dio che ci siamo fatta in modo soprannaturale, non ha per oggetto una realtà superiore e diversa da quella che abbiamo dal concetto naturale; solo ci si presenta il medesimo oggetto da un lato superiore.

E in realtà il concetto naturale di Dio ci rappresenta la natura divina senza la sua interna comunicabilità e produttività; ci presenta Dio con quella potenza e bontà che è necessaria per produrre quanto è fuori di Lui; ce lo mostra soltanto come causa infinita di ciò che è finito. Il concetto rivelato, al contrario, ci raffigura Dio Padre come principio del Figlio, egualmente infinito; e, col Figlio, come principio dello Spirito Santo, parimenti infinito. Quello rappresenta Dio solo in quanto comunica una natura finita alle creature; questo invece in quanto comunica la sua natura infinita al Figlio e allo Spirito Santo. Ora, come i prodotti dell'attività trinitaria sono infinitamente superiori ai prodotti dell'attività della natura divina « ad extra », ossia superiori alle nature create, così pure Iddio, come principio della prima, risulta infinitamente più perfetto che non sia come principio della seconda. Il concetto della Trinità ci svela, quindi, una perfezione che non è compresa nel concetto razionale della natura divina ma che sta molto al di sopra di esso. Il contenuto del primo, cioè il processo trinitario, è molto più alto del contenuto del secondo, ossia la natura divina. Posto in relazione con questa, tale concetto soprannaturale, e appunto perché in tal modo soprannaturale, non può essere ricavato dalla natura. E' quindi anche sovrarazionale; mentre la stessa natura divina, non nell'unità con la Trinità, ma in relazione alla natura creata, può essere conosciuta naturalmente e razionalmente [3].

3. La sovrarazionalità dei misteri però, secondo quello che dicemmo nell'introduzione, racchiude accanto all'inaccessibiltà della loro realtà, l'incomprensibilità e l'*inconcepibilità* del loro contenuto. Questa e quella non sono che conseguenze dirette dello stesso fondamento oggettivo, cioé della soprannaturalità del mistero. Come la Trinità delle persone, relativamente alla conoscibilità della loro esistenza, si distingue sostanzialmente dalla natura divina come tale, così anche l'incomprensibilità del suo contenuto deve essere essenzialmente diversa.

Anche la natura divina come tale è incomprensibile, poiché dalle sue opere si conosce soltanto in un modo molto imperfetto ed estrinseco. Tuttavia nelle sue opere esprime se stessa e le sue proprietà; e il principio di causalità ci offre un mezzo col quale, dallo specchio delle sue opere, possiamo formarci un'immagine, un concetto di lei. In altre parole: anche per rappresentare la

---

[3] B. Schulz, valendosi del concetto « compenetrazione », compie un tentativo degno di segnalazione per giungere a concepire l'unità della divina natura dinamicamente, per esprimerla e quindi per rappresentarsi più chiaramente il concetto speculativo di unità e trinità insieme. Vedi la dissertazione filosofica tenuta da lui a Bonn: *Einfachheit und Mannigfaltigkeit — Die Bedeutung von S. th. I, 3 für die Systematik des Thomas von Aquin* (Bottrop 1938).

natura divina i nostri concetti, che son tolti dalla natura creata, devono essere chiariti e sublimati; ma questa illuminazione e sublimazione qui si compie per un lume immanente nella ragione stessa mediante il principio di causalità, per cui Dio ci si manifesta come l'ideale, sia pure non raggiunto, delle nature create, e per cui le sue perfezioni invisibili possono in una certa misura essere viste nelle sue opere.

Per intendere la Trinità, invece, i nostri concetti naturali sono assai più insufficienti, perché tale oggetto è per noi molto più elevato che la natura divina; quindi i nostri concetti qui devono essere illuminati ed elevati ancor più. Inoltre, il lume richiesto, il principio di causalità, qui ci abbandona, poichè la Trinità, come tale, non si rispecchia nella creatura, e non si rispecchia precisamente perché, in quanto Trinità, non è la causa della creatura. In mancanza del richiesto lume interno, quindi, noi per rappresentarci questo eccelso oggetto dobbiamo trasformare e rischiarare i nostri concetti naturali sulla scorta della Rivelazione accettata dalla fede, e perciò è affatto naturale che i nostri concetti e le nostre rappresentazioni della Trinità abbiano un grado più intenso d'oscurità che non i nostri concetti sulla natura divina e sue proprietà.

Insomma, la Trinità e la natura divina in Dio son per noi l'una e l'altra inconcepibili in quanto che non ci è dato di rappresentarci il loro contenuto per via di concetti desunti dalla loro percezione (« per conceptus proprios »), ma unicamente per mezzo di concetti analogici che noi togliamo da altre cose per riferirli ad esse. Ma riguardo alla natura divina vediamo il nesso intimo fra l'ordine da cui prendiamo tali concetti e quello a cui li riferiamo; *attraverso l'uno noi possiamo vedere nell'altro.* Per la Trinità invece questo facile nesso manca, e i due ordini, anche per quel che riguarda la loro somiglianza, sono troppo lontani l'uno dall'altro: conseguentemente l'analogia qui è più oscura e più debole che nel primo caso; e i nostri concetti sono meno adeguati e meno chiari, anche se ci riesce di stabilire con esattezza il loro valore analogico con l'aiuto della Rivelazione.

Questa incomprensibilità della Trinità porta come conseguenza che noi assai imperfettamente possiamo intravedere l'interna unità e coesione tra i singoli momenti rappresentati nei nostri concetti; e che talvolta, perfino, i singoli momenti ci appariscano incompatibili tra loro e contradditori. *La sovrarazionalità racchiude in sé un'apparente irrazionalità* [4].

Neppure nella natura divina possiamo noi intendere come le singole perfezioni e operazioni che ci raffiguriamo in essa, possano essere riunite in una perfezione e operazione assolutamente semplice. Comprendiamo però bene che la perfezione assoluta e infinita di Dio *deve* racchiuderle tutte in una semplice realtà. Al contrario, nella Trinità questa stessa assolutezza e infinità in con-

---

[4] Questa presunta « irrazionalità » principalmente del dogma fondamentale della Trinità per i discendenti del razionalismo infatuati dalla regola del tre semplice che concepiscono Dio con mentalità di commercianti è stata ed è ancora occasione per « respingere » questo « dogma » e con esso tutti gli altri dogmi cristiani. Dalla sentenza di morte pronunziata da Schleiermacher nei suoi *Discorsi sulla Religione* (traduz. di G. Durante, Firenze 1947) e nella sua *Glaubenslehre* sopra il « vecchio edificio dell'insegnamento dogmatico » non si dà più « appello a nessun futuro tribunale », anche a giudizio di W. Dilthey (*Das Leben Schleiermachers* edito da H. Mulert, Berlino 1912, p. 599). Da parte sua D. Fr. Strauss affermava: « Chi ha giurato il Simbolo " Quicumque ", ha rinnegato le leggi del pensiero umano » (*Glaubenslehre*, I, 460, Tubinga 1840).

nessione con la semplicità dà motivo ad un'apparente contraddizione fra la Trinità delle persone e l'unità della natura. L'assolutezza e l'infinità delle persone sembra opporsi alla delimitazione di una persona per mezzo dell'altra, giacché ogni condizionamento, secondo i nostri concetti, implica dipendenza e subordinazione; e seppure noi in una maniera o nell'altra arriviamo appunto a trovar concepibile in un soggetto la pienezza della perfezione infinita come esistente in una realtà semplice, ci riesce incomparabilmente più difficile concepire tale pienezza come identica in tre diversi soggetti distinti fra loro, i quali debbono possederla ciascuno in un modo proprio. Infatti nel primo caso le distinzioni che facciamo in Dio, in un solo e medesimo soggetto, non è necessario che siano reali; ma la distinzione tra natura e persona deve porre una reale distinzione fra le persone; e quindi sembra debba esser reale anche qualora tutte le altre non lo siano.

Così la luce stessa del nostro razionale concetto di natura divina sembra escludere che si possa concepire la Trinità e sembra rendere oscuro e confuso il suo contenuto. L'incomprensibilità della Trinità è perciò specificatamente diversa e più alta di quella della natura divina; ma ciò non vuol dire che la sua oscurità non possa in alcun modo essere rischiarata e la sua apparente complicazione non possa essere dipanata. Giacché *dal fatto che una cosa non è concepibile in modo assoluto, non ne viene che essa sia assolutamente inconcepibile* [5].

Il contenuto di un oggetto riesce inconcepibile quando non ci si può rappresentare gli elementi onde risulta nè concepire come si accordino e si uniscano tra loro. Ora è chiaro che la dottrina della Trinità possiede, sotto tutt'e due gli aspetti, la più alta incomprensibilità, onde avviene che nel suo contenuto presenta un'oscurità corrispondente all'indimostrabilità della sua esistenza.

Possiamo dunque concludere che la Trinità delle persone, a causa della sua elevatezza assolutamente soprannaturale, è nascosta alla conoscenza naturale di ogni creatura, cioè non può essere conosciuta senza la fede nella Rivelazione divina, e che in un senso particolarmente alto, anzi altissimo, è incomprensibile anche per i credenti. Essa è dunque un vero e proprio mistero nel senso più elevato e più bello della parola [6].

---

[5] Solo per poter osservare la vita umana noi dobbiamo partire da diversi punti di vista, pur rimanendo nell'ambito della sfera puramente naturale: poiché essa è ad un tempo essere, divenire, perire; agisce sull'individuo come pure sulla collettività, è forza creatrice e distruggitrice. Ma noi non siamo in grado di rilevare completamente e contemporaneamente e di afferrare concettualmente questa che pure non è che naturale realtà. Il soprannaturale « chiaro-scuro » del mistero della vita di Dio ci dà maggior luce per conoscere (se non proprio per « discernere ») l'essenza della nostra propria vita naturale, più che non lo faccia la conoscenza naturale. Cfr. *Vom Leben zur Wahrheit* (J. Höfer) alla parola *Leben* dell'indice.

[6] Circa il carattere misterioso della Trinità vedi, fra i moderni teologi, specialmente Kuhn, *Die christliche Lehre von der Trinität*, § 34-36, dove sono dette molte belle cose e molto a proposito, specialmente contro gli irrazionali tentativi di razionalizzazione di Günther.

B. ASPETTO LUMINOSO DEL MISTERO. SUO SVILUPPO SISTEMATICO IN BASE ALLA FEDE.

§ 9. *Il passaggio dall'oscurità alla luce.*

Ma è ormai tempo di portare un po' di luce anche in quell'oscurità, della quale così a lungo e pedantemente volemmo che la ragione si capacitasse. Abbiamo cercato di respingere quasi con forza la ragione, che, con temerario slancio, voleva rompere l'oscurità della notte, sondandola, per così dire, coi suoi razzi. Non lo facemmo certamente per amore della notte stessa, quasi che noi non preferissimo di molto vederla illuminata. Noi volevamo mostrare come la notte che avvolge il nostro mistero, sia troppo fitta per poter essere rischiarata da una fiaccola terrena, e che quindi noi dobbiamo desiderare che ci venga in soccorso un lume celeste, il quale la trasformi, se non in giorno pieno, in un crepuscolo confortante, trasparente e promettente. Tememmo che una luce terrena ci mostrasse non l'oggetto del nostro desiderio nel suo vero aspetto, ma un'immagine fallace in sua vece. Infatti tutti gli argomenti forniti dalla ragione per dimostrare la Trinità, o non sono affatto argomenti, o, se provano qualche cosa, provano ben altro che la vera Trinità. Nel miglior dei casi ci abbagliano la vista, così che noi prendiamo le verità di fede per verità di ragione e crediamo di vedere nella luce della ragione quella che invece ci si fa dappresso nella vivificante luce dell'alba celeste. Il nostro intento era di bandire ogni inganno, ogni miraggio e ambiguità e di relegare rigorosamente la ragione coi suoi lumi nei confini delle sue funzioni naturali, acciocché la luce soprannaturale della fede potesse tanto più efficacemente svolgere il suo officio. Sviluppare scientificamente il mistero della Trinità e gettarvi un po' di luce è possibile solo qualora sia determinato chiaramente il punto nel quale la ragione perde contatto col suolo e comincia ad essere portata sulle sole ali della fede: allora però la luce sarà così grande, che quei filosofi i quali vollero dimostrare la Trinità, non ne hanno neppure un'idea.

La ragione da sé arriva fino alla natura divina; qui il suo sentiero si perde; solo per mezzo di un salto da qui può giungere alla Trinità delle persone, ma un salto irrazionale, un sofisma che pecca o nella forma o nel contenuto. Solo a condizione che essa si appoggi sulla fede almeno in un punto o in un principio (« fide subnixa », dice Riccardo di S. Vittore), le può riuscire il trapasso nell'ordine superiore. Giunta alla natura divina, lo sviluppo della ragione *dal suo interno* cessa; la conoscenza della Trinità non può essere frutto suo, altrimenti non sarà che un aborto deforme. Soltanto in unione colla fede e fondando il suo ulteriore sviluppo sopra un principio ricevuto dalla fede come seme fecondante (« fidei admixta », dice di nuovo Riccardo di S. Vittore), essa può portare a maturazione, per quanto è possibile quaggiù, la conoscenza della Trinità come fedele e ricca immagine dell'esemplare celeste.

Secondo noi *un unico principio* della dottrina della fede sulla Trinità *basta alla ragione per ricostruire e per svolgere il dogma in tutto il suo ricco contenuto.* Il dogma è un tessuto così ordinato e così semplice nella sua ricchezza, che da qualunque suo filo si può percorrere tutto dall'alto in basso e dal basso in alto. E come nella natura divina da ogni singola proprietà io posso dedurre le altre, così anche a proposito della Trinità, da ogni singola proposizione

presa dalla fede, posso, procedendo in alterna direzione, *analiticamente* e *sinteticamente*, sviluppare tutte le altre [1].

---

[1] Questo principio fondamentale di Scheeben coordina strettamente la verità rivelata con la ragione naturale. La sua applicazione rende possibile l'elaborazione d'una speculativa *Teologia*, ossia la scoperta di nuovi punti di vista per lo studio della verità rivelata e con ciò la visione organica di verità di fede che a prima giunta non si conoscevano come intimamente affini. Il Card. Newman ha mostrato come per tal procedimento furono preparati i dogmi della prima epoca della Chiesa: ossia, contro la tendenza del pensiero di certi Padri, i quali nelle loro speculazioni congiungevano verità certe di ragione con una sicura proposizione di fede, spesso risultò che un'altra verità di fede, che fino allora non era distintamente conosciuta, ne venisse indirettamente illustrata, di modo che il suo collegamento colla proposizione di partenza permetteva una sicura conclusione teologica (press'a poco come Colombo che scoprì un nuovo continente mentre non cercava altro che una via sicura per giungere ad uno già conosciuto). Cfr. G. E. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian doctrine* (London 1906; esiste una traduzione francese di S. JANKELEVICHT con prefazione di M. Nédoncelle, *Oeuvres philosophiques de Newman*, Parigi 1945).

Però questo concorso della ragione con un unico principio di fede non dà per risultato alcuna certezza di fede, benché il suo prodotto possegga una grande certezza *teologica* a causa dell'unione del pensiero naturale con la fede. La differenza fra *Teologia* che è umana indagine della verità contenuta obiettivamente nella fede, e la fede stessa che obiettivamente è il compendio di tale verità e soggettivamente è una virtù divina infusa, qui viene alla luce. Pertanto una conclusione tirata da una premessa di fede e da un'altra di ragione non può assurgere a proposizione di fede. Innanzi tutto una catena di deduzioni di tal natura non può essere oggetto di definizione. La Chiesa non ravvisa verità « infallibili » neppure nelle esposizioni dei Concili basate o sulla logica o sull'esegesi o sulla patristica, e di cui la storia ci riferisce, se non altro soltanto che un Concilio « sopra determinate e ben formulate proposizioni dà un giudizio definitivo e autorevole che risolve per tutti e per sempre la questione » (POHLE-GIERENS, *Lehrbuch der Dogmatik* *(9 ediz. Paderborn 1936)*, I, 75), come per esempio, il Concilio Viennese (1311-1312) sopra la natura dell'anima umana quale « forma corporis » (Denz., 480-481).

F. MARIN SOLA O. P. nella sua importante opera *L'évolution homogène du dogme catholique* (2 vol., Friburgo di Svizzera 1924) sviluppando idee del suo maestro A. GARDEIL dal libro di quest'ultimo: *Le donné révélé et la théologie*, tentò di dimostrare la possibilità di una definizione di tali conclusioni teologiche. Come Gardeil, egli parte da una spiccata valorizzazione del « senso comune », cioè di quella primordiale capacità di giudizio che precede ogni formazione culturale, qualche cosa di affine alle concezioni del Tradizionalismo. Egli trovò opposizione nel suo Ordine stesso da parte di R. SCHULTES (*Introductio in historiam dogmatum* *(Parigi 1922)*, 170-173; e due articoli nel *Divus Thomas* *(Friburgo in Svizzera 1925)*, p. 83-99 e 768-778) e GARRIGOU-LAGRANGE (*Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* *(3 ediz. Parigi 1922)*: esposizione positiva non polemica; *De Revelatione* *(4 ediz. Roma 1945)*). Le stesse vedute in una formulazione, a dir il vero, più unilaterale, si trovano anche in P. WYSER O. P., *Theologie als Wissenschaft — Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* (Salzburg 1937).

Al proposito si può dire: Con certezza si può ritenere proposizione di fede solo quella conclusione che è dedotta da due premesse riconoscibili come certamente rivelate. L'epistemologia teologica è di fronte ad un riesame del sistema e del metodo teologico, delle sue condizioni e della sua portata (cfr. i già menzionati lavori di O. Casel e G. Söhngen e la critica inesattamente generalizzante presso G. Mensching). La grande opera di Newman, tendente a utilizzare la categoria della storicità nella vita spirituale dell'uomo, non ha ancora trovato la continuazione che le compete in riferimento al presente problema. Sul classico della dottrina cattolica finora conosciuta sulla certezza teologica e di fede, Melchior Cano O. P. († 1560), vedi A. LANG, *Die loci theologici des M. C. und die Methode des dogmatischen Beweises* (München 1925). POHLE-GIERENS, l. c., I, 79 dà una « tabella delle qualificazioni e censure teologiche della certezza ».

Qui Scheeben appare (e così più tardi H. Schell) come il solerte erede d'un'età astrattamente speculativa, già da allora tramontante. Dev'essere sottolineato ancora una volta ch'egli stesso, contrariamente agl'intenti qui formulati, si lascia guidare con *crescente chiarezza* dai dati della Rivelazione più che da un principio sistematico razionale. Un'adeguata terminologia egli non l'ha trovata. Essa peraltro è ancor oggi un compito appena iniziato.

Il seguente prospetto delle possibili speculazioni trinitarie applica dei concetti che saranno dilucidati solo più tardi nei §§ 32-35. Perciò potrà essere riletto con utilità dopo lo studio dei medesimi.

Prendiamo, ad esempio, il domma nella sua espressione concreta: *In Dio ci sono tre persone.* Se in Dio vi sono tre persone, ne segue come dato certo che esse sono consustanziali, dovendo possedere tutte tre l'unica divina natura che non può essere moltiplicata. Esse sono dunque un Dio solo e sono realmente (« realiter ») la Divinità stessa, giacché in Dio non ci può essere composizione reale. Secondo la natura e la sostanza esse non son dunque distinte, quindi neanche distinte dalla natura e dalla sostanza stessa. Possono soltanto essere distinte secondo il modo diverso col quale posseggono (e sono) la sostanza stessa. Però se ogni persona possedesse la natura in sé, non si darebbe distinzione nel possesso della medesima natura, poiché in tal caso tutte e tre la possiederebbero nello stesso modo [2]. Dunque *una sola* persona può possedere la natura da sé: le altre due la debbono ricevere da lei, e precisamente, la terza in un modo diverso dalla seconda; il che non potrebbe essere, se essa ricevesse la natura solamente dalla prima come la seconda, e non da quest'ultima insieme. Le persone dunque non sono assolute [3] ma relative, cioè la caratteristica di ogni persona consiste in questo, che ciascuna possiede la natura solamente in relazione alle altre, quindi in comune con esse. Nelle due persone prodotte ciò è evidente, poiché queste hanno la natura soltanto dalla prima, e sono quindi quello che sono unicamente in relazione ad essa. Né la cosa è meno evidente rispetto alla prima persona, possedendo anch'essa la natura in modo speciale in quanto che, come persona distinta, la possiede per comunicarla alle altre due persone. Insomma le tre persone non sarebbero realmente tre persone divine e non possiederebbero la natura come un bene comune, se non stessero fra loro in una relazione essenziale; in una relazione che forma al tempo stesso la comunanza del possesso e la distinzione nel medesimo; relazione che a sua volta si riconduce all'origine di una persona dall'altra e delle due ultime dalla prima. In questo modo si potrebbe svolgere logicamente tutto quanto il domma della Trinità. Ma non precipitiamo la cosa.

In modo analogo si potrebbe assumere dal domma che *in Dio vi sono due reali distinzioni,* e quindi, con l'aggiunta di ciò che insegna la ragione sulla semplicità di Dio, dimostrare che queste distinzioni sono personali e relative. Non ci possono essere distinzioni che fra persone, perché altrimenti avremmo distinzioni reali in una e medesima persona, la quale necessariamente dovrebbe risultare composta: il che si oppone alla semplicità di Dio. Al contrario, persone realmente distinte non fanno di sé un composto: esse formano una pluralità, non un tutto di parti distinte. Parimenti debbono essere distinzioni relative, ossia distinzioni di cose relative, le quali appunto si distinguono soltanto nella e per la relazione che si dicono a vicenda; poiché altrimenti avremmo una distinzione immediata la quale non comporterebbe alcuna unità. Ma ciò di nuovo sarebbe contrario alla semplicità di Dio, la quale ammette sì opposizione relativa, ma non divisione.

In un modo anche più naturale si possono prendere le mosse dal fatto che in Dio ci sono *quattro reali relazioni,* ossia due reali relazioni bilaterali; poiché le relazioni sono al tempo stesso il fondamento obiettivo della distinzione reale delle persone e della loro unità. Una relazione divide l'un dall'altro i propri termini in quello stesso che li mette in rapporto e perciò in collega-

---

[2] Sul valore di questa conclusione cfr. SUAREZ, *De Trinit. myst.*, l. 1, c. 4; RUIZ, *De Trinit.* disp. 1.

[3] Più avanti vedremo come esse possano e debbano dirsi anche assolute.

mento tra loro. Essa esige distinzioni, e queste non possono trovarsi nella natura divina, come tale, o in *una* persona divina senza che ne sia scissa la semplicità; esige quindi più persone, e le quattro relazioni in Dio ne esigono tre, perché tante né più né meno sono necessarie per costituire quattro relazioni. Ma anche le relazioni delle persone distinte, come tali, dato che sono necessarie e sostanziali e solo per esse le persone si mettono l'una di fronte all'altra, non possono essere che relazioni di persone come persone, nella loro caratteristica personale, cioè nella particolarità del modo onde ciascuna possiede la comune natura divina. Conseguentemente esse devono riguardare proprio le particolarità del possesso della natura: e questo è essenzialmente relativo solo in quanto che, o dipende essenzialmente dalla comunicazione di un'altra persona, come è il caso della seconda e della terza persona, o è essenzialmente rivolto alla comunicazione del proprio possesso originario, come nel caso della prima persona.

In tutte queste deduzioni, che possono essere ulteriormente continuate ed estese a tutta quanta la dottrina della Trinità, non c'è bisogno di fare alcun salto, poiché il passaggio al campo superiore, sul quale ora si muove la ragione, è stato compiuto fin da principio. In questa catena nessun membro ha bisogno di essere introdotto forzatamente dopo che la ragione ha preso dalla fede il primo membro e ad esso, come ad un anello d'oro, ha assicurato tutti gli altri. Qui la ragione non tesse più a vuoto, dacché la Rivelazione le ha fornito l'ordito pel suo tessuto, di cui non deve comporre che la trama.

Tuttavia *non è indifferente da qual punto del dogma* si debba cominciare la sua esposizione. E sebbene tutto il tessuto possa essere percorso per lungo e per largo partendo da qualunque punto, pure deve essercene *uno* dal quale se ne possa mirare il tutto in linea retta; ed è quel punto cioé, da cui anche lo sviluppo oggettivo del domma prende origine e da cui può essere seguito, per dir così, nella sua genesi; quello finalmente, come vedremo, da cui più semplicemente e più naturalmente potremo passare dalla natura divina alla Trinità delle persone, dalla conoscenza razionale di Dio alla conoscenza di fede, dalla naturale alla soprannaturale.

Si avrà certamente notato che nelle riferite spiegazioni noi dovemmo procedere, per lo più, con metodo analitico e regressivo, in quanto che fummo costretti a risalire dalla Trinità delle persone e dalle distinzioni e relazioni in Dio alle *processioni* [4], alle produzioni e comunicazioni che si effettuano in Lui. Le processioni in Dio e le produzioni ad esse corrispondenti causano le relazioni e per mezzo di queste le distinzioni personali. Infatti dalle processioni e produzioni nascono le relazioni fra chi produce e chi è prodotto. Queste relazioni però devono essere personali, ossia relazioni di persone, giacché in Dio non può esser prodotto niente nella persona stessa o nella natura; perché altrimenti quella persona risulterebbe composta di un producente e di un prodotto, e perché la natura divina, come tale, né è prodotta, né può essere completata in alcun modo da un prodotto. La produzione perciò non può avere altro per oggetto, se non quello di far sì che un'altra persona sia messa in possesso della medesima natura. Essa non è altro in sostanza che la comunicazione della natura ad un'altra persona, la quale entra con ciò nei più intimi rapporti

[4] A comodità dei non teologi sia detto che per *processione* (dal verbo procedere = emanare) i teologi comunemente intendono l'origine di una persona divina da un'altra.

con la persona producente. Conseguentemente anche le distinzioni che si fondano sulle relazioni sono meramente personali, ossia costituiscono una pluralità di persone nella stessa natura.

Le produzioni e, rispettivamente, le processioni ci spiegano dunque la genesi della Trinità delle persone, come lo dice anche il nome stesso: esse ci mostrano la Trinità giusto nella sua origine. Sono quindi anche *il punto luminoso nel quale si rivela come l'unità della natura divina si sviluppa e sbocca nella Trinità delle persone,* e dove vediamo queste entrare in relazione con quella, anzi, scaturire da essa. La ragione ci mostra Dio nell'unità della natura, non già la fecondità di Dio gestante prodotti reali nel suo proprio seno. Qui subentra la fede e ci insegna che Dio può essere, ed è realmente, produttivo non solo all'esterno, ma anche all'interno, e così ci mette sulla via di spiegare la Trinità delle persone dalla sua radice. Mediante la dottrina delle produzioni la conoscenza di Dio viene presa e continuata proprio al punto dove l'ha lasciata la ragione: e vediamo la Trinità non soltanto come un frutto maturo sul tronco della divina natura, ma la vediamo anche nel momento in cui come gemma sboccia da esso, e con sicuro sguardo possiamo seguirla, passo passo, dal suo primo germe fino al suo completo sviluppo, in tutta la sua magnificenza [5].

Nessuno ha capito meglio e trattato questa parte più felicemente di San Tommaso nella sua Somma: e appunto per ciò il suo trattato sulla Trinità è il più chiaro, il più solido e il più completo che mai sia stato scritto su questo argomento. Come già osservammo, egli enuncia la prima tesi del suo trattato espressamente come proposizione di fede: mentre fino a quel punto — se si eccettua la dottrina della predestinazione perché questa riguarda il destino soprannaturale delle creature — considera e tratta come verità razionale tutto quanto si riferisce alla natura divina e alla sua attività. Detta proposizione di fede è appunto quella delle due processioni e produzioni. Dalle processioni e produzioni deduce le relazioni — dalle relazioni le persone — nella loro pluralità — e nella loro reale distinzione; e termina questa costruzione della Trinità con uno sguardo retrospettivo sulla conoscenza della medesima. Costruito in tal modo il domma, si pone a considerare l'edificio compiuto: e cioè considera dapprima le singole persone nei loro distinti nomi e proprietà; poi ragguaglia le persone tanto con l'unità della natura che con le relazioni, le proprietà personali e le produzioni; infine confronta le persone tra loro. Quanto egli dice nella seconda parte intorno ai singoli elementi del suo edificio e intorno ai loro rapporti, ha il suo fondamento nella costruzione della prima, e di nuovo questa costruzione non è altro che uno sviluppo del principio fondamentale da cui egli ha preso le mosse [6].

---

[5] In tal modo offriremo ciò che recentemente si è chiamata la costruzione della Trinità. Essa non è altro che il processo di sviluppo dialettico nel quale, decomponendo, per dir così, nei suoi elementi il contenuto del dogma, infinitamente ricco nella sua obbiettiva semplicità, ci formiamo da questi un'idea complessiva del dogma, senza trasferire con ciò sull'oggetto stesso lo sminuzzamento e la graduale genesi dei nostri concetti. Dopo quanto abbiamo detto, è naturale che questa costruzione possa essere fondata soltanto sopra una base somministrataci dalla Rivelazione divina.

[6] Caratteristica, importanza, condizioni e limiti della dottrina trinitaria di S. Tommaso si possono vedere presso M. SCHMAUS, *Der liber propugnatorius;* la dottrina riguardante Dio nel *Commento* di R. Garrigou-Lagrange alle corrispondenti Questioni della Somma (*De Deo trino et Creatore,* Torino-Parigi 1944).

L'espressione « costruzione » della Trinità, usata dall'idealismo tedesco e dalle scuole teologiche imparentate con lui, per noi è presuntuosa. Essa perde questa apparenza nei riguardi di Scheeben se si cerca di comprendere l'ingenua intrepidezza del suo pensiero in

Noi non lo seguiremo in tutto questo processo. Non tutto quello che egli svolge è egualmente chiaro ed evidente, nè egualmente interessante. Preferiamo quindi rendere chiaro, per quanto è possibile, il domma nelle sue parti più vitali ed importanti, e mettere in rilievo ciò che, da un lato, può rendere accessibile il più elevato oggetto della fede alla mente credente e porgerle ampia materia di amore e meraviglia verso questo mistero; e ciò che, d'altra parte, appare di grande importanza per intendere gli altri misteri e tutto il Cristianesimo. A tale effetto non è punto necessario che noi abbandoniamo l'autorevole e scientifico metodo espositivo di S. Tommaso, anzi niente è più utile per il nostro scopo che attenersi esattamente ad esso.

Ci studieremo inoltre di arricchire con ulteriori elementi la trama delle idee di S. Tommaso e di fissare col massimo rilievo il suo pensiero, sviluppandolo o modificandolo secondo che sarà necessario, acciocchè non sembri che noi ci teniamo estranei ai progressi fatti in questa materia. Segnatamente faremo tesoro non solo delle più vicine trattazioni della Scolastica posteriore, ma anche delle geniali creazioni dei precursori di S. Tommaso, cioè di S. Agostino *(De Trinitate libri 15)* di S. Anselmo *(Monologium)* e di Riccardo da S. Vittore *(De Trinitate libri 6)*. Quest'ultimo, invero, non è sempre egualmente felice; in particolare non ha tenuto nel debito conto lo stretto rapporto delle divine produzioni con la conoscenza e con l'amore. Tuttavia è così ricco di idee tra le più profonde e originali, e sviluppa ed applica una dialettica così abile e severa, da offrirci in questo campo una miniera molto più ricca che non la maggior parte degli studi filosofici di questi ultimi tempi.

§ 10. *La radice della Trinità: le produzioni della conoscenza e dell'amore divino.*

La natura divina è assolutamente vivente; le produzioni che in essa si compiono devono, in conseguenza, essere produzioni della *vitalità* di questa natura, come già il nome di generazione e di spirazione di per sè dice. Esse devono effettuarsi mediante atti vitali di lei; e siccome tali atti in Dio sono spirituali, riducibili quindi a conoscenza e amore, anche le produzioni devono compiersi per via degli atti della conoscenza e dell'amore, i quali in Dio sono infiniti e sostanziali, onde anche il loro prodotto è infinito e sostanziale.

Che le produzioni in Dio abbiano luogo esclusivamente per mezzo dell'attività della natura e precisamente della conoscenza e dell'amore, potrebbe trovarsi già evidentemente incluso nella semplice presupposizione generica che in Dio si danno produzioni; e generalmente anche i Teologi deducono questa più esatta

---

unione colla solidità della sua fede. Oggi la Teologia non si rivolge alla Trinità nell'intento principalmente di «ricostruirla» col pensiero: essa riguarda il mistero in rapporto colla persona divino-umana di Cristo. La sua maniera di vedere e il punto di partenza del suo pensiero sono influenzati più che altro dalla realtà storica redentrice di Cristo. A differenza della maniera propria di Scheeben e Schell il cui pensiero è direttamente produttivo e riflessivo, la speculazione teologica viene soltanto esattamente riferita. Venne già accennato ai lavori di M. Schmaus e A. Stolz sulla dottrina di Dio uno e trino, che aprono nuove prospettive mentre illustrano storicamente quelle antiche: aggiungiamo l'importante lavoro di SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927) e la sua *Dogmatik*, I (München 1938).

determinazione delle produzioni divine dal fatto che in Dio non si possono immaginare produzioni di altro genere nè altre interne attività che quelle del conoscere e del volere. Qualora tale argomento non riuscisse abbastanza chiaro per tutti, si può e si deve però accettare tale determinazione delle produzioni divine come data dalla divina Rivelazione. E' così chiaramente rivelata e così universalmente e decisamente accettata dai Padri e dai Teologi, che non è lecito considerarla come una semplice e ben indovinata ipotesi, oppure come un puro « theologumenon »: si deve anzi ritenere come la sola vera e sicura determinazione ammissibile, la quale, sebbene non espressamente di fede, tuttavia non si può negare senza grande temerità [1].

Qui non vogliamo entrare nell'argomento positivo. L'ha esposto ultimamente coll'usata maestria Kleutgen nella sua *Theologie der Vorzeit*, e chi volesse informarsi ulteriormente in proposito, non ha che consultare il primo buon autore che non sia teologo soltanto speculativo [2]. Inoltre, già per se stesso l'uso che noi faremo di questa dottrina e la luce ch'essa getta sull'intero contenuto della Rivelazione e sull'insegnamento della Chiesa, basterà a dimostrare la sua verità.

Ma perchè questa idea ci guidi sicuramente e divenga per noi una sorgente della più ricca luce, è necessario scandagliarla e determinarla con la maggiore precisione possibile e metter nuovamente in rilievo il punto in cui s'incontrano la ragione e la fede, dove termina quella e comincia questa.

La *ragione*, oltre a darci l'idea della natura divina, ci somministra anche quella della sua vitalità sostanziale. C'insegna che l'essenza divina è, al tempo stesso, l'essere più puro e la più pura attività; che tale attività divina consiste nella più perfetta conoscenza e nel più perfetto amore di se stesso. Ma ci sa dire anche che siffatta conoscenza e amore in Dio da solo non produce alcuna cosa, ma è la sostanza del conoscente ed amante, come pure del conosciuto ed amato, onde per sè non costituisce una nuova persona, ma forma la perfezione di quella persona cui essa appartiene.

Qui interviene la *fede* e ci rappresenta questa attività vitale divina come produttiva. Essa ci dice che Dio non solo conosce e ama se stesso, ma che dà alla sua conoscenza un'espressione e fa che il suo amore germogli un fiore; che Dio esprime la conoscenza che ha di sé in un Verbo interno e la impronta e proietta in una immagine di se stesso; che spira l'amore, col quale ama se stesso e il proprio Verbo, in un intimo sospiro amoroso, lo sigilla con un bacio e lo depone in un pegno. La conoscenza e l'amore in Dio non vengono prodotti, come non è prodotta la natura cui l'uno e l'altra appartengono e ch'essi costituiscono nella sua attuale vitalità. Non formano realmente nessuna opposizione, nessuna relazione e nessuna distinzione in Dio; per conseguenza neppure

---

[1] F. Diekamp a questa dottrina della processione del Figlio dal Padre per generazione *intellettuale* attribuisce solo il grado di certezza di una conclusione teologica (*Katholische Theologie*, I, 311 - 7 ediz. Münster 1935 — esiste una traduzione in latino dalla sesta e dalla nona edizione tedesca col titolo: *Theologiae dogmaticae manuale*, curata da A. Hoffmann, Roma s. d.; in essa il sopraddetto luogo è a p. 358); Pohle-Gierens dice « theologice certum » il detto: La generazione del Verbo dal Padre è intellettuale (l. c., 382). Cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik*, libro 2, n. 935 segg. Nel manoscritto 1 Scheeben ha messo in rilievo il precedente passo con segno marginale.

[2] Cfr. KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, I [2 ediz. Münster 1867, 265-313]. SUAREZ, *De SS. Trinit. myst.* l. 1, c. 5. RUIZ, *De Trinit.* disp. 2. La mia *Dogmatik* [I], 116, n. 932 ss. Per la prima produzione ci porge un argomento breve ma convincente DIERINGER, *Lehrbuch der Dogmatik* (4 ediz.), 171.

persone distinte. A tutto rigore non si può dire neppure che la conoscenza e la volontà divina siano una produzione o processione reale, un produrre o un esser prodotto. Solo questo è esatto: che mediante la conoscenza e l'amore della prima persona « in divinis », cioè del primo possessore della natura divina e della sua attività vitale, *viene realmente prodotta l'espressione o notificazione e manifestazione di questa conoscenza e di questo amore,* come qualcosa di distinto dalla persona producente, qualcosa che a lei si pone realmente di riscontro e che sta con lei in rapporto reale.

La nostra distinzione è un po' sottile: non però tale da non riuscire, almeno nei suoi lineamenti fondamentali, sufficientemente chiara ad ogni spirito riflessivo. Il non intenderla in tutta la sottigliezza, dipende generalmente da questo che, sebbene esista di fatto anche nella nostra vita spirituale, non ha il medesimo valore che ha in Dio.

In due modi si può dare espressione alla conoscenza e all'amore: *all'esterno* e *all'interno.* Il primo modo è il più noto per noi e il più facile a comprendersi, tanto in noi che in Dio: con esso dobbiamo quindi spiegare e chiarire il secondo.

L'espressione esterna è di nuovo duplice in noi: vivente ma al tempo stesso fluente, e per sè non vivente ma però di maggior consistenza. Noi diamo espressione alla conoscenza per mezzo della *parola* con cui manifestiamo il nostro pensiero; e mediante l'*immagine* in cui lo improntiamo. Diamo espressione all'amore mediante il *sospiro* o *spirazione* in cui si effonde; e per mezzo del *pegno* o *dono,* nel quale noi lo depositiamo e nel quale intendiamo unirci con l'oggetto amato [3].

---

[3] Come nella realtà, così anche nel linguaggio esiste una grande affinità tra verbo (parola) e immagine. Difatti « verbum », come il tedesco « Wort », come ῥῆμα dalla radice ΈΡΕΩ, λόγος da λέγω e דָּבָר , ha il senso primitivo di raccolta e composizione e perciò si richiama all'immagine. E' pure in questo che si fonda la più spiccata differenza tra significazione per mezzo della parola (verbo) e significazione per mezzo del sospiro o del giubilo. Nel latino risalta meglio che in tedesco. « Supirium » (Seufzer) è l'« aspiratio » (Ammutung) che si fa palese e sonora, strappata da un forte sentimento. In rapporto col nostro soggetto giustamente S. Francesco di Sales nel suo discorso sulla Pentecoste chiama il prodotto dell'amore divino « un soupir, une respiration, un souffle d'amour ». Quando l'Apostolo dice che lo Spirito Santo prega in noi (come figli di Dio) con gemiti inenarrabili (Rom. 8, 26), suggerisce l'idea che lo Spirito Santo stesso sia pure un « gemitus inenarrabilis » che sgorga dal cuore del Padre e del Figlio. Veramente noi potremmo chiamarlo più appropriatamente, come fa un Padre della Chiesa, « jubilus Patris et Filii », essendo la espressione dell'amore del Padre e del Figlio, non spasimante, ma ridondante di felicità. L'emozione e l'effusione del sentimento, che se non sempre diventa sospiro, pure in qualche modo si rende sempre percepibile, è l'espressione più naturale e più immediata tanto dell'affetto in genere, quanto per la radice e il signore di esso, l'amore. Particolarmente espressiva è la parola giubilo nella sua significazione ebraica, יוּבַל — suono, rimbombo, da יָבַל ribollire, fluire — mentre qui l'elemento fonico del giubilo appare come l'effetto dell'emozione e dell'effusione del cuore mediante il respiro. In parte affine a questo termine è הָבַל — « exhalavit, spiravit », donde הֶבֶל — « halitus, vapor », ἀτμίς — un concetto che la S. Scrittura espressamente applica all'eterna Sapienza procedente dalla bocca di Dio (Sap. 7, 25-27). Mancando in tedesco un vocabolo corrispondente così denso di contenuto, ci serviremo preferibilmente di quello latino di « aspiratio » [in italiano « spirazione »], facendolo seguire tutt'al più dal tedesco « Liebeserguss »

[Sul senso e sulla portata di questa simbolica della parola e del suono si consulti la critica di H. GUENTERT, *Grundlagen der Sprachwissenschaft* (Leipzig 1925). Scheeben, come lo dimostrano le frequenti applicazioni nella sua *Dogmatica,* ebbe molte simpatie, nel corso degli anni, per tale simbolismo, intuenzato presumibilmente dall'amico A. v. Thimus, l'autore della grande opera in due volumi *Die harmonikale Symbolik des Altertums* (1868-1876). Sulla natura e dignità della parola cfr. J. HOEFER, *Vom Leben zur Wahrheit* (Friburgo in Br. 1936), 211 segg. e la bibliografia ivi indicata p. 217, specialmente l'opera di F. EBNER, *Das Wort und die geistigen Realitäten* (Innsbruck-Regensburg 1921)].

In modo analogo esprime Iddio la sua conoscenza ed il suo amore « ad extra ». Tutte le cose che Dio chiama all'essere sono un'espressione, un'impronta della sua conoscenza e delle sue idee, e come tali sono parole da Lui pronunciate nelle quali Egli manifesta se stesso, sono immagini da Lui formate ad imitazione delle sue idee. Quanto vi ha di vita e di felicità nelle creature non è che un'espressione ed un'effusione del divino amore, un soffio che spira da esso, un pegno ed un dono con cui intende unire a sè la creatura.

Ma qui parliamo per analogia coll'esterna espressione della conoscenza e dell'amore qual'è in noi: dobbiamo parlare anche secondo la Rivelazione di un'*interna espressione* della conoscenza e dell'amore di Dio, cioè di un'espressione che non esce dal seno dello Spirito conoscente e amante, e che non va a terminare in un altro soggetto fuori di Lui.

Infatti noi ci raffiguriamo il conoscere come un formarci l'immagine di una cosa e dare un giudizio su di essa. Ora, come l'artista rappresenta le sue concezioni per mezzo di un'immagine esterna, e come noi esprimiamo il nostro giudizio con la parola, così siamo soliti riguardare la nostra idea come un'immagine della cosa conosciuta e il nostro giudizio interno come una parola dell'anima nostra. Più precisamente, l'idea attuale è l'immagine espressa (« species expressa ») di quell'immagine che nell'anima nostra viene impressa (« species impressa ») dall'oggetto esterno; come pure il giudizio attuale è l'espressione della percezione ricevuta dall'anima e che rimane abitualmente in lei. La conoscenza che viene espressa nell'idea e nel giudizio interno non è l'attuale, bensì l'abituale (la « memoria »); di questa si può dire a tutto rigore che l'attuale idea o rappresentazione e l'attuale giudizio vengono prodotti e ricavati da essa. Ma se io considero la conoscenza come l'« actus » per il quale l'anima è costituita come effettivamente conoscente, allora quell'immagine e quella parola non sono più l'espressione della conoscenza, ma sono la conoscenza stessa. In tanto si può considerare prodotta, in quanto la conoscenza medesima, l'« actus cognoscendi », è un prodotto dell'anima. In una parola, è un reale prodotto, una reale espressione dell'anima che dall'« habitus » progredisce verso la conoscenza attuale; non prodotto ed espressione di attuale conoscenza o dell'atto di conoscenza, bensì una sola cosa con esso [4].

In Dio le cose procedono in un modo completamente diverso. Se nella sua conoscenza una reale espressione ed una reale immagine prodotta deve esserci, tale immagine e tale parola va però pensata molto differente da quella dello spirito creato.

La piena conoscenza attuale in Dio non può essere oggetto d'una produzione reale, altrimenti Iddio non sarebbe sostanzialmente conoscente, non sarebbe puro atto; quindi anche immagine e verbo, in quanto costituiscono la conoscenza attuale, non possono in Lui venire realmente prodotti come in noi; fra l'essere di Dio quale oggetto della conoscenza e l'idea di esso nell'atto

---

[4] Nondimeno anche nella conoscenza attuale si può distinguere il riconoscimento o comprensione della verità conosciuta, l'affermazione o elezione della verità obbiettiva, nonchè la confermazione ed enunciazione della di lei perfetta intellezione mediante il giudizio; e ciò almeno come motivo e conseguenza, se non come causa ed effetto. [Tre ternari o trinità psicologiche scopre in noi S. Agostino in analogia a quello che avviene « in divinis »: 1) « esse - intelligere - velle », 2) « mens - notitia - amor », 3) « memoria - intelligentia - voluntas »: cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus* (Münster 1927), 230-399; A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, I (Parigi 1927), 50-131].

conoscitivo, come tale, non si può fare distinzione reale alcuna. Soggetto e oggetto, idea e realtà in Dio coincidono senza divisione nella cosa stessa. In noi il verbo e l'immagine intellettuale è prodotto dell'anima come la conoscenza stessa per cui l'anima si attualizza: ma Dio è un atto purissimo senza potenzialità di sorta. Rispetto a Lui cade perciò il motivo che esige in noi una distinzione reale fra il conoscente e il suo verbo o immagine intellettuale. Iddio non può generare il suo Verbo o immagine *per* aver conoscenza di se stesso: Egli lo genera *perché* ha conoscenza di sé[5], per la *sovrabbondante pienezza e attualità* della sua conoscenza, che non è conoscenza semplice ma *infinitamente feconda,* e perciò tale che tende a dare a se stessa un'espressione adeguata in un Verbo o immagine che rimane nel seno di Dio.

Di nuovo: la creatura nella sua rappresentazione intellettuale produce il suo atto conoscitivo; essa produce perché per sua natura non è pura e reale attualità. Dio invece per natura sua è una pura e perfetta attualità. Conseguentemente — sentenzia la ragione — non è necessario in Lui quel genere di produzione in cui la conoscenza stessa dovrebbe essere suo oggetto. Ma la fede ci dice che in sua vece ha luogo una produzione diversa, superiore, avente il suo fondamento non già nella *indigenza,* ma nella *straordinaria e straboccchevole ricchezza* della natura divina.

Rigorosamente parlando si può dire solo che in Dio l'espressione della conoscenza, come parola e immagine di essa, vien prodotta e precisamente mediante la conoscenza stessa. Ma questo pure è vero, che, siccome la parola viene pronunziata in Dio, in Lui viene pure espressa la conoscenza; e siccome l'immagine viene formata in Dio, in essa e non altrove sono riprodotti e la conoscenza e il suo oggetto. Di queste due cose non si può dedurre la prima dalla seconda; perocché esprimere un pensiero non vuol dire produrre il pensiero, ma la sua espressione; e copiare o ricalcare un'immagine non vuol dire produrre l'immagine stessa, ma la sua copia.

Analogamente avviene dell'amore.

Nel nostro spirito l'atto dell'amore è un prodotto della volontà e viene qualificato ora come un impulso per cui l'anima attualizza se stessa, divenendo così « actu » amante; ora come il prodotto di questo impulso, come un movimento che l'anima provoca in sé mediante la sua inclinazione verso l'oggetto amato, come un vincolo per il quale essa si unisce al suo oggetto e questo a lei. E siccome l'amore si estrinseca per mezzo del sospiro che sgorga dal cuore e per cui esso anela verso l'oggetto amato, o per mezzo di doni che si danno o si ricevono come pegno d'amore, noi non possiamo denominare meglio l'interno prodotto, l'interna espressione, o meglio, l'effusione dell'anima che ama e la sua attività amorosa, che coi termini di sospiro d'amore, pegno d'amore, dono.

Ma come si è detto, questo interno sospiro, questo dono d'amore, in noi difficilmente si può distinguere dall'atto stesso dell'amore, e se caso, solo idealmente. Poiché l'atto amoroso è questo stesso sospiro e questo pegno, quale

---

[5] In seguito vedremo in che senso anche la prima persona, come tale, conosce se stessa giusto per mezzo del suo Verbo, o piuttosto nella sua relazione col medesimo, e come senza la produzione del Verbo non potrebbe conoscere se stessa come ciò che realmente è. A proposito di quanto abbiamo detto, cfr. *Conc. Colon.* a. 1860 p. 22: « Dici nequit solum per generationem Filii Patrem acquirere illam scientiam seu cognitionem sui ipsius, quae in Deo, cui est " esse quod sapere et ea essentia est, quae sapientia " (S. Ag., *De Trinit.* l. 15, c. 7, n. 12), ut " Deus verus " sit, abesse non potest ».

efflusso dell'abituale propensione e unione con l'oggetto amato. Se dunque in noi non fosse prodotto l'atto stesso dell'amore, non potremmo nemmeno parlare della produzione di un sospiro o di un pegno [6].

Pertanto, volendo immaginare anche in Dio un processo e una produzione reale nell'amore e per mezzo dell'amore, bisogna farlo naturalmente per analogia di quanto accade in noi; ma precisamente e solo per analogia, ossia in un senso incomparabilmente più elevato e in parte invertito. L'atto dell'amore in Dio non proviene dall'« habitus » o potenza; quindi non è un prodotto vero e proprio. Dio *è* il suo amore nel grado più puro e più perfetto di attualità; e — c'insegna la fede — appunto perché l'amore in Lui non è propriamente atto edotto dalla potenza, ma sostanziale, eterno, e per conseguenza anche *infinitamente* ricco, non è meno fecondo della divina conoscenza; perciò per mezzo di esso Dio produce un soffio, una spirazione d'amore infinita, e un dono infinito. Dio in questa spirazione effonde il suo amore; però non è l'amore che viene prodotto, bensì la spirazione: parimenti Dio depone il suo amore in questo dono; ma dall'amante non è l'amore che esce, bensì il dono dell'amore, come qualcosa di distinto che sta di riscontro a Lui.

Dunque, secondo la Rivelazione, nella conoscenza e nell'amore divino si danno delle produzioni, nelle quali si fa manifesta la loro infinita fecondità. La luce della conoscenza si irradia nel riflesso di un'immagine infinita e il fuoco del divino amore avvampa in una fiamma pure infinita. *Riflesso, verbo, immagine* sono i termini che caratterizzano l'espressione della conoscenza divina: *fiamma, spirazione, dono* o *pegno* caratterizzano parallelamente l'effusione del divino amore.

Tali nomi o simili per indicare il frutto delle divine produzioni interne si incontrano difatti anche nella Sacra Scrittura. Così il prodotto della prima viene designato come la « emanatio (irradiazione) claritatis omnipotentis Dei sincera », come il « candor (splendore) lucis aeternae et speculum sine macula Dei maiestatis et imago bonitatis illius » [7], il λόγος, il « verbum » di Dio [8], il « character » e la « figura (expressa) substantiae eius » [9]. Siccome nella Sacra Scrittura la seconda produzione ordinariamente è rappresentata nella sua continuazione « ad extra », i nomi addotti per essa le convengono solo sotto questo punto di vista, benché facilmente di lì si possano trasferire a significare

---

[6] Si può tuttavia distinguere, almeno concettualmente, anche nell'amore attuale (come nell'attuale conoscenza) un *compiacimento* nel bene amato — che rappresenta l'impressione ricevuta, dall'ebbrezza proveniente da questo compiacimento e dalla manifestazione della stessa mediante intima e amorevole aspirazione e accarezzamento del bene amato — che rappresenta un'effusione e un pegno dell'amore per questo bene.

[7] Sap. 7, 25-26. [Nel manoscritto 1 la citazione è cancellata con matita azzurra; tuttavia nel testo la traduzione di « emanatio » e di « candor » è aggiunta in margine in inchiostro e non cancellata. Siccome il luogo scritturistico addotto concorda molto bene nel corso del pensiero di Scheeben ed è di quelli che si applicano molto nella liturgia ecclesiastica e popolare (nelle Litanie del S. Nome e del Sacro Cuore) e in questo insieme è una testimonianza della fede della Chiesa (l'XI Conc. di Toledo, la cui importanza è molto apprezzata da Scheeben, ha preso il testo come esemplare nella sua professione di fede — Denz., 281), si è pensato di lasciarla].

[8] Io. 1, 1 e altrove innumerevoli volte. Cfr. sul senso del termine « *Logos* »: PETAV., *De Trin.* l. 6, c. 1-3. [Sull'entità e sul concetto del Logos dal punto di vista della storia della filosofia e della religione e da quello dell'esegesi cfr. J. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité*, I (Parigi 1927), 56-84, 209-251, 616-627, 636-644. Nel *Theologisches Wörterbuch zum N. T.*, IV (Stoccarda 1938 seg.), col. 69-197, sotto la voce λόγος si trova un succoso riassunto dei risultati delle ricerche moderne di esegesi e di storia su tale soggetto, per opera di Debrunner, Kleinknecht, Procksch, Kittel, Quell e Schrenk].

[9] Hebr. 1, 3.

l'interno prodotto nell'essenza sua assoluta. In seguito avremo occasione di discutere a fondo la cosa [10].

Naturalmente in queste dilucidazioni noi non consideriamo ancora le due produzioni divine come persone; vogliamo appunto prima spiegare come e perché esse devono essere persone e persone veramente distinte [11]. Siccome però il dogma non fa procedere la seconda produzione dalla prima soltanto, ma in pari tempo dal prodotto della prima produzione come da una seconda persona, così nel determinare il come e il perché l'amore divino diventa fecondo, si può e si deve tenere presente questa circostanza, considerando come fecondo — fonte originale — l'amore reciproco di due persone.

Il dire di Dio, l'espressione della sua conoscenza, non presuppone altra persona oltre il dicente, il quale tende da se stesso a manifestare la propria conoscenza ed a far risplendere mediante perfetta immagine l'oggetto di essa; o seppure è necessaria un'altra persona cui parlare, questa, come si mostrerà, è appunto il Verbo ch'egli pronuncia e nel quale per via di locuzione esprime la sua conoscenza. Alquanto diversa è la cosa nei riguardi dell'amore.

Se Dio nel conoscere se stesso non avesse già prodotto una persona, avrebbe potuto e dovuto essere pensato con un infinito amore verso se stesso, ossia, con un'infinita compiacenza nella propria infinita bontà. E qui non sembra affatto impossibile, come fu detto in questo punto nella prima edizione, pensare questa compiacenza feconda in sé press'a poco come la contemplazione delle divine perfezioni — senza concepirla formalmente quale compiacenza nella bontà di un'altra persona e come inclinazione alla medesima —: ossia feconda di una infinita esultanza che si presenta ad un tempo come esaltazione del bene amato e giubilo per il possesso del medesimo; nonché feconda di una gratissima esalazione, che, come incenso profumato che si sprigiona dal suo interno ardore, avvolge e onora il bene amato e all'amante rivela tutta la dolcezza del possesso. E se pure fosse necessario una seconda persona, essa potrebbe identificarsi in quella appunto, che, come vedremo, viene prodotta mediante l'effusione dell'amore. E difatti anche i Padri greci, nel determinare il prodotto del divino amore, fanno completamente astrazione dell'amore reciproco, considerandolo semplicemente come profumo o alito della santità divina e insieme come espansione dell'amore santo di Dio per il suo essere assolutamente perfetto. *Purtuttavia* l'amore ci appare più completo e perfetto, come principio fecondo di effusione espansiva verso l'amato, là dove un amante e un

---

[10] Presso gli Scolastici non si trovano ancora sufficientemente prese in considerazione le denominazioni per il prodotto dell'amore date da noi e, come ci sembra, affatto ovvie. Anch'essi generalmente a proposito della seconda produzione ai nomi « verbum », « imago », contrappongono altri nomi come paralleli: al « verbum » l'« amor » e all'« imago » il « donum ». Ma il primo, cioè l'« amor », indica semplicemente l'amore, non il prodotto di esso. Gli Scolastici stessi si resero conto della cosa, pel fatto che chiamarono l'effusione dell'amore « amor notionalis » (cioè, amore che costituisce la nozione e proprietà di una determinata persona divina) e l'amore come tale « amor essentialis ». Tuttavia secondo il primitivo significato della parola « amor » in confronto con « caritas » per sua natura si fa applicare come specifica denominazione per la modificazione di quest'ultima o per il traboccamento e l'effusione dell'amore. Essi poi spiegano il nome « donum » in Dio solo per la relazione in cui il prodotto dell'amore divino può venire colla creatura. Ma appunto qui dev'essere espresso il rapporto di questo prodotto coi suoi producenti, sui quali si basa la speciale relazione con le creature. Ma di questo più tardi, quando ci si offrirà l'occasione. [*Dogmatik*, 2 libro, §§ 116-119].

[11] Da qui in poi il testo di questo paragrafo è stato completamente rifatto dall'Autore.

mato stanno l'uno di fronte all'altro come due soggetti distinti, dove l'uno ha di mira l'altro e tutti e due effondono mutuamente il loro amore. Ma più ancora è il concetto del pegno d'amore che appella ad un amore siffatto, che tenda ad unire due diversi soggetti che si amano, o almeno a corroborare e coronare l'unione già esistente in un'effusione comune. Sotto questo punto di vista, cioè come amore reciproco di due distinte persone, deve dunque essere immaginato l'amor divino, se vogliamo intendere perfettamente la sua fecondità. Nelle deduzioni di S. Tommaso, specialmente nella *Summa contra gentiles*, questo aspetto non è messo abbastanza in luce. Invece S. Bonaventura [12] fa rilevare espressamente che la « caritas », per cui è causata in Dio la seconda produzione, è una « caritas mutua ». E già molto prima l'XI Concilio di Toledo aveva detto nel suo celebre simbolo: « Spiritus ab utrisque processisse monstratur, quia caritas et sanctitas amborum agnoscitur ». S. Agostino che, primo fra i Padri latini, ha messo bene in luce la persona dello Spirito Santo, si profonde nelle più tenere e sublimi espressioni ed immagini per mettere in rilievo questo pensiero, già espresso dal suo maestro Ambrogio. Lo Spirito Santo, egli dice, è l'amore sostanziale del Padre e del Figlio, a tutt'e due consustanziale; chi in modo conveniente la volesse chiamare amicizia, la chiami pure, ma meglio si chiama « caritas ». « Cos'è l'amore — si domanda — se non un vivere che lega, o cerca di legare due cose, cioè l'amante e quello ch'egli ama? Cosa ama l'amico nell'amico se non l'amico? Ecco qui dunque tre cose: l'amante, l'amato e l'amore ». Perciò egli chiama il prodotto del secondo processo in Dio « communio, complexus, osculum, vinculum, unitas, quo uterque coniungitur, suntque servantes unitatem spiritus in vinculo pacis » [13]. Così pure S. Bernardo chiama lo Spirito Santo « osculum suavissimum Patris et Filii », essendo egli la « mutua gignentis et geniti cognitio pariter et dilectio » e perciò anche « Patris et Filii imperturbabilis pax, gluten firmum, individuus amor » [14]. Come lo mostrano queste parole di S. Bernardo, fra tutte queste qualifiche designanti l'attestazione e il suggello dell'amore reciproco tra il Padre ed il Figlio, la più esplicita e comprensiva e al tempo stesso anche più frequente presso i Padri, è quella di « osculum », il quale tra gli umani rappresenta la più perfetta dimostrazione d'amore ed è intimamente connesso, inoltre, col concetto della spirazione dell'amore. Difatti il bacio è tra le carezze la massima. Quindi, come il termine tedesco (Liebkosung) dal bacio (Kuss) prende il nome, quello latino invece (« suavium » da « suavis, suavitas ») e quello greco (φίλημα da φίλος, φιλία) che designano il bacio nel suo senso spirituale, sono derivati dalla dolcezza e dalla grazia dell'amore che in esso si esprime [15].

---

[12] *Sent.* I, dist. 10, q. 3. [Cfr. qui, oltre gli autori citati alla nota 1 del § 6, V. M. Breton O.F.M., *La Trinité: histoire, doctrine, piété* (Parigi 1932), 151 segg.].

[13] August. *Tract.* 105 *in Io.*; *De Trin.*, l. 6, c. 5; l. 7, c. 3; l. 8, c. 10.

[14] *In Cant. Cant.* 8, 1-2. Vedi i passi patristici nella mia *Dogmatik*, libro 2, n. 942.

[15] K. M. Hofmann, *Philema hagion* (Gütersloh 1938) cerca di esporre il significato del « philema » alla luce dell'etnologia e della storia delle religioni e della liturgia. Per lui in questo segno d'amore la comunicazione di forza e di unione spirituale costituisce addirittura il senso primitivo del bacio. L'esposizione di Scheeben come quella di Hofmann introduce troppo significato spirituale nel senso primitivo di « Liebkosen ». I popoli civili dell'Asia orientale non conoscono il bacio e abborriscono l'uso che se ne fa presso gli europei. Già per questo non può essere definito senz'altro come « la più perfetta attestazione d'amore ».

§ 11. *Determinazione più esatta dei prodotti delle processioni eterne: immanenza e sostanzialità dei medesimi.*

Riprendiamo il filo della nostra trattazione.

Se per considerare il Verbo e la spirazione come prodotti reali, si deve distinguere in Dio il Verbo della conoscenza dalla conoscenza stessa, la spirazione dell'amore dall'amore; non è lecito però separare il Verbo dalla conoscenza e la spirazione dall'amore. Infatti, siccome le produzioni divine, delle quali qui parliamo, sono interne e immanenti, l'espressione della conoscenza non può uscire completamente fuori della conoscenza, né la spirazione dell'amore fuori dell'amore. Anzi il Verbo in tanto è Verbo, in quanto la conoscenza è depositata e contenuta in lui, e la spirazione dell'amore è tale appunto perché l'amore viene spirato in essa e in essa vive e si manifesta.

E' certo che noi nella parola *esterna* non deponiamo realmente la nostra conoscenza, ma un contrassegno di questa; e nella spirazione sensibile esterna non doniamo l'amore stesso, ma solamente un effetto e un simbolo dell'amore. Lo stesso si può dire della conoscenza divina nella parola « ad extra », ossia nelle creature: essa esprime il pensiero di Dio come l'opera d'arte l'idea dell'artista. Parimenti l'amore di Dio nella sua spirazione « ad extra », cioè nella vita e nella felicità delle creature, è come l'energia in un effetto distinto da essa.

Ben diversamente accade nel Verbo e nella spirazione prodotta « ad intra ». In questo Verbo Iddio deve depositare la conoscenza stessa che per mezzo di esso esprime, tale qual'è; e in questa spirazione deve effondere, com'è in sé, l'amore che spira con essa; e poiché fra l'espressione e la conoscenza che in essa risplende, e fra la spirazione e l'amore che avvampa in essa, non si può concepire (come generalmente in Dio) composizione reale, il Verbo deve essere realmente la conoscenza stessa, e la spirazione l'amore stesso, senza che il Verbo e la spirazione, come tali, cessino di essere prodotti, e la conoscenza e l'amore, *come tali,* di esser non prodotti.

Ma c'è di più. L'espressione della conoscenza è al tempo stesso l'espressione dell'oggetto conosciuto. Però in noi la conoscenza non racchiude realmente il suo oggetto, sia che si estenda alle cose esterne oppure alla nostra anima stessa. In noi pertanto il prodotto interno della facoltà conoscitiva più che un'*immagine reale,* dove l'oggetto viene impresso, è *un semplice verbo,* con cui si accenna ad esso. In Dio al contrario la conoscenza è realmente una stessa e medesima cosa con l'oggetto conosciuto e con la natura od essenza divina: il suo oggetto si trova nella conoscenza realmente ed effettivamente, non soltanto idealmente. Conseguentemente anche l'espressione della conoscenza deve essere al tempo stesso la copia o impronta reale del suo oggetto, cioè dell'essenza divina; non *un semplice verbo, ma insieme un'immagine reale,* per cui non solo si contrassegna, ma realmente si riproduce l'essenza di chi lo dice. Ma tale riproduzione dell'essenza della prima persona « in divinis » si verifica unicamente per questa ragione che l'essenza di Dio si deposita nell'immagine reale come la conoscenza si deposita nella parola. Ne segue che tale immagine o copia in Dio contiene realmente in sé l'essenza della prima persona; inoltre che essa è identica realmente con questa essenza, senza cessare con ciò di esser distinta dalla prima persona; sempre però identica all'essenza in un modo diverso che questa. L'immagine è identica

colla sostanza perché e inquantoché la sostanza viene deposta in essa: la prima persona invece è identica colla sostanza, in quanto la possiede originariamente e, in più, in modo da poterla esprimere in un Verbo ed imprimere in un'immagine.

Analogo rilievo si può fare a proposito della produzione nel divino amore. Come la conoscenza delle creature non contiene realmente in sé il suo oggetto e non s'identifica con questo: così anche l'amore delle creature non contiene realmente in sé il bene che ama nel suo diletto, né rispettivamente quello che vorrebbe donargli. Si dice, è vero, che gli amanti nell'amore vorrebbero reciprocamente donare se stessi, la loro sostanza. Ma questo mutuo dono è soltanto affettivo, è *un semplice affetto senza vincolo reale*, come l'idea di un oggetto non è in noi che un puro pensiero. Al pensiero possiamo anche dare un'espressione reale, abbozzando fuori di noi un'immagine reale, quantunque sempre inanimata, dell'oggetto conosciuto; e così anche gli amanti possono darsi dei pegni reali di unione in segno del loro amore, per cui l'uno vuole appartenere all'altro. Ma come il loro amore non consiste realmente nella spirazione, così neppure la loro essenza o sostanza nel pegno che donano.

In Dio avviene il contrario. L'amore delle due prime persone è realmente identico con la bontà dell'essenza che esse amano l'una nell'altra e che tutte e due possiedono. Per attestare quindi il loro vicendevole amore e renderlo fecondo in un intimo prodotto, possono e debbono, con loro e nel loro amore, versare e deporre in questo prodotto, come in pegno reale, la loro reciproca, o meglio, comune bontà, la loro comune essenza. Perciò, come l'espressione della conoscenza, in Dio, è anche espressione reale dell'essenza e al tempo stesso vero Verbo e immagine reale; così anche l'effusione dell'amore è insieme l'effusione della bontà dell'essenza divina e *al tempo stesso spirazione e pegno reale*. Questo pegno, come prodotto delle persone amanti, è realmente distinto da loro; identico però con la loro sostanza, ma in altra maniera che le persone producenti. E' indentico nella sostanza solo perché la riceve dalle prime due persone. Dunque esso è contemporaneamente identico con tutte e due le persone e distinto da esse, ma sotto diverso aspetto: identico con loro in ciò che esse sono e possiedono, distinto da loro nel modo con cui esse lo sono e lo possiedono.

Ed eccoci giunti al punto culminante del nostro sviluppo, in cui possiamo e dobbiamo mostrare come e perché le processioni divine sono processioni personali; come e perché i prodotti della conoscenza e dell'amore divino si possono e si debbono dire, come difatti sono, vere persone a se stanti [1].

S. Tommaso conchiudendo dà la seguente spiegazione. A causa delle divine produzioni si originano in Dio delle relazioni, dei rapporti fra il producente e coloro che sono prodotti. Tali relazioni non si possono pensare come inerenti alla sostanza così da aggiungersi a questa e da essere da essa realmente distinte: poiché ciò si opporrebbe alla semplicità di Dio. Debbono dunque essere effettivamente una stessa cosa con la sostanza divina. E siccome questa è sussistente nel più alto grado, anche le relazioni (rispettivamente le opposizioni cui esse

---

[1] Si noti che la determinazione dei prodotti della conoscenza e dell'amore in Dio, da noi progressivamente esposti in tre tempi nel § 10, § 11 e § 12-13, corrisponde esattamente ai tre stichi del primo versetto del Vangelo di S. Giovanni: « In principio erat *Verbum* » (§ 10: espressione della conoscenza); « et Verbum erat *apud Deum* » (l'immanenza o necessaria permanenza del Verbo in seno a Dio), « et *Deus* erat Verbum » (§ 12-13: personalità divina del Verbo).

danno origine ossia i termini relativi) debbono essere sussistenti, a se stanti. Siccome poi le relazioni, in quanto sono fra loro antitetiche, come paternità e figliazione, si distinguono di necessità l'una dall'altra, così pure in quanto una non può sussistere nell'altra, devono dar luogo a diversità e opposizione anche nel modo di sussistere. Dunque « in divinis » oltre la prima persona che non si riferisce a nessun'altra precedente, ci sono due altri modi di sussistenza o indipendenza i quali corrispondono alle due produzioni: conseguentemente due altri soggetti cui convengono questi speciali modi di sussistenza o indipendenza. Ma ciò che sussiste o esiste indipendentemente in una sostanza o natura in un modo particolare in antitesi ad altri, si dice ipostasi o supposito; e se la sostanza o natura è razionale, si chiama persona. Dunque in Dio ci sono diverse ipostasi o suppositi, diverse persone, e precisamente tre.

Senza pregiudicare alla geniale profondità e conseguenza di questa deduzione, crediamo che si possa raggiungere più facilmente lo stesso scopo e sviluppare il carattere personale dei prodotti interni di Dio in un modo anche più chiaro ed evidente.

§ 12. *Analisi dei concetti di ipostasi e di persona* [1].

Innanzitutto che cosa si intende per persona?

Mai e poi mai potremo determinare con precisione questo concetto come si applica nell'ordine rivelato, se prima non avremo bene determinato e fissato il concetto generale d'ipostasi. Spesso ciò è stato completamente trascurato

---

[1] Nella presente questione per ciò che riguarda i termini e le definizioni si consulti un testo di filosofia scolastica, p. e. E. HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae — Metaphysica*, III (Parigi 1928), 485 segg., dove si trova anche la terminologia usata dai Padri; e, se si vuole essere brevemente informati delle definizioni d'altri autori oltre a S. Tommaso come quella di Riccardo da S. Vittore adottata poi dalla Scuola francescana, si veda Z. VAN DE WOESYNE O.F.M., *Cursus philosophicus*, II (Mechliniae 1932-33), II, 234-250. Per problemi d'attualità riguardanti la personalità umana cfr. A. BRUNNER S. J., *Die Grundfragen der Philosophie* (Friburgo in Br. 1933), 88 segg. Quest'autore esamina brevemente e chiaramente il problema posto dalla così detta filosofia della vita e dall'esistenzialismo. Il lettore italiano tra i molti scritti che vengono pubblicandosi trova una breve e comoda esposizione dell'esistenzialismo nell'opera di C. FABRO, *Introduzione all'esistenzialismo* (Milano 1943). Il pensiero dei principali esistenzialisti (specialmente dei tedeschi Barth, Heidegger e Jaspers) tutto proteso nello sforzo per decifrare il mistero della persona e del suo destino — il problema della persona è il problema fondamentale della filosofia dell'esistenza — è esposto nella già citata opera di L. PAREYSON, *Studi sull'esistenzialismo* e, meno diffusamente ma in più larga ambientazione storica, nel libro di M. F. SCIACCA, *La filosofia, oggi* (Milano 1945). In un lavoro recentemente apparso, *L'io e il mondo* (traduz. dal francese di M. Banfi Malaguzzi, Milano 1942) N. Berdiaeff, fatta distinzione tra l'io (dato primordiale indifferenziato), l'individuo (categoria d'ordine naturale, biologico) e la persona (entità spirituale), dice che l'io ha il compito di realizzare in sé la persona, di modo che la persona « è l'opera dello spirito che s'impadronisce della natura » (p. 194). L'esistenza dell'io precede la sua inserzione nel mondo, ma è inseparabile dall'esistenza dell'*altro* (il mondo) e degli altri (Dio e gli uomini), poiché la coscienza di sé è necessariamente aver coscienza degli altri (p. 113). Alla fine, dunque, « *la persona è l'antinomia incarnata dell'individuale e del sociale, della forma e della materia, dell'infinito e del finito, della libertà e del destino* » (p. 210). Un'ottima discussione del concetto di persona nella filosofia d'oggi in difesa della dottrina scolastica si trova in GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore* (Torino 1945), 93. Vedi più avanti, nota 1 § 38, il pensiero di R. Guardini sul costitutivo metafisico della personalità umana. Fondamentale per l'esistenzialismo è pure il *Diario* di S. Kierkegaard a cura di C. Fabro, con importante introduzione del medesimo (3 voll., Brescia 1948-1951). Vedasi anche D. MORANDO, *Saggi su l'esistenzialismo teologico* (Brescia 1949).

nella nostra nuova Teologia tedesca: si credette che l'idea giusta di personalità, in tutta la sua perspicuità, fosse sorta solamente in quest'ultimo tempo come il più brillante prodotto del nostro movimento scientifico, e si è accolta con tanto entusiasmo da dispensarsi quasi del tutto dall'analizzarla con calma. La personalità è la superiorità o preminenza caratteristica dello spirito sulla natura cieca; è l'insieme della chiara coscienza di sé e della libertà che ne consegue: è questo il pensiero principale che ricorre in tutte le considerazioni che si fanno in proposito. Ma se in sede teologica vogliamo ammettere e spiegare le tre persone nell'unica natura divina, e una sola persona nelle due nature di Cristo, dobbiamo presentare la personalità non in opposizione a ciò che in concreto si usa chiamare natura, ossia mondo materiale visibile, ma anzitutto in opposizione alla natura intellettuale, razionale; e ancora, non solo in contrapposizione ad una sostanza estranea, esterna, che si chiama natura, ma anche in contrapposizione all'essenza propria interna della persona stessa. Questa ha comune l'ultimo contrapposto con l'ipostasi; anzi nel concetto dell'ipostasi è messo in rilievo formalmente e specificatamente. Inoltre tale vocabolo è primitivo, l'ha usato fin da principio la Chiesa per indicare le distinzioni in Dio e l'unità in Cristo; un motivo di più per giudicarlo di non lieve importanza.

1. Alla parola greca ὑπόστασις, che si adopra ora concretamente per significare una data cosa, ora astrattamente per designare un modo di essere, corrisponde con sufficiente esattezza il vocabolo latino « subsistentia » per l'uso astratto e « suppositum » o anche « subsistens » per il concreto. In tedesco noi non abbiamo alcun vocabolo il cui senso sia fissato acciò dall'uso: ci atterremo a quello latino e greco, già consacrati dall'uso, non ostante che potremmo renderli concettualmente molto bene mediante espressioni composte.

Nel senso originario ipostasi significa ciò che sta in sé e poggia su se stesso, per cui è in grado di portare e di avere in sé qualche cosa d'altro. Lo stare e poggiare in se stesso viene indicato nel latino « subsistere »; la capacità a portare ed avere altro in sé è espressa nel latino « suppositum ». Quindi tutto ciò che in qualche modo deve esser considerato come esistente in un'altra cosa e intrinsecamente appartenente ad essa non è ipostasi in senso assoluto. Non solo gli accidenti, le operazioni e le proprietà di un essere, stante che risiedono in questo essere e gli appartengono, non possono essere ipostasi, ma nemmeno le sostanze stesse sono sempre ipostasi in senso vero e proprio. Così non è ipostasi il nostro capo, parte del corpo, sebbene possegga delle proprietà e degli accidenti, poiché esiste in un tutto, ossia nel corpo e rispettivamente nell'uomo stesso, onde appartiene esso stesso al tutto e in lui si risolve. Anzi, neppure l'intera natura umana, l'intera essenza dell'uomo, astrattamente considerata, può dirsi ipostasi, perché non ha realtà che nei singoli uomini e perché appartiene ed è posseduta da essi [2]. Ipostasi è piuttosto il *singolo e reale rappresentante e possessore della natura, il soggetto* cui appartiene ed è aggiudicata la natura con tutte le sue parti, proprietà e attività.

Generalmente si definisce l'ipostasi come « substantia individua ». Intesa bene, questa definizione concorda appuntino con quella data da noi. Però « individuum » non si deve tradurre indivisibile (da « dividere aliquid »), ma *inco-*

---

[2] A proposito della struttura vitale e ordinata nell'essere creato, alla quale accenna qui Scheeben, cfr. G. SOEHNGEN, *Sein und Gegenstand* (Münster 1930); K. FECKES, *Die Harmonie des Seins* (Paderborn 1937) e specialmente il meraviglioso libro di A. ANILE, *Bellezza e verità delle cose* (9 ediz., Firenze 1943).

municabile (da « dividere alicui = distribuere »). Quella sostanza quindi che rientra in un tutto superiore, che appartiene ad esso (come un membro) o che è proprietà di più soggetti distinti e viene distribuita ai medesimi (come la sostanza generica) non è individuale nel vero senso della parola [3]. Sostanza veramente e perfettamente « individua » è soltanto quella che si identifica e in quanto si identifica con l'ultimo soggetto cui appartiene: dove cessa la comunicabilità, là comincia la proprietà, il possesso. Quando diciamo che la sostanza non appartiene ad un altro soggetto [4], allora diciamo che appartiene a se stessa e riposa su se stessa, cioè sussiste.

Ora, di ipostasi se ne trovano dappertutto dove c'è una natura, essenza o sostanza: in tutti gli ordini dell'essere e della natura. Ogni natura o essenza deve trovarsi e consistere in qualche luogo, deve esistere in un soggetto, deve avere un possessore. Anche le sostanze materiali, sensibili, cominciando dai minerali e salendo fino agli animali, sono veramente ipostasi in quanto appunto posano su se stesse ed hanno un'esistenza propria. Ma la persona, cioè la personalità, non può trovarsi che nelle sostanze spirituali.

2. La *persona* è una ipostasi speciale e particolarmente perfetta. Differisce dalle altre ipostasi in questo, che la natura di cui è ipostasi e che rappresenta e possiede, non è una qualunque, ma una natura spirituale [5].

La stessa natura o essenza spirituale, come tale, con tutte le sue proprietà, con la sua coscienza e libertà, per la semplice spiritualità non può dirsi ancora persona, appunto perché come tale non è ancora ipostasi: viceversa l'ipostasi di questa natura è personale o persona unicamente perché si suppone spirituale. Per avere dunque l'idea di persona, ambedue le cose sono necessarie: che essa sia posseditrice vera e autonoma della natura e che questa natura a sua volta sia spirituale.

Ma la seconda condizione modifica di nuovo la prima. Infatti essendo la persona posseditrice di una natura spirituale, deve altresì possedere tale sua

---

[3] Lo studio della « sostanza generica », la spiegazione della conservazione di proprietà di natura e caratteristiche di razza, così pure, in connessione con ciò, le indagini del fenomeno indicato (ma per nulla affatto spiegato) coi nomi di « unità o individualità di popolo », « anima del popolo », « spirito del popolo », per la filosofia scolastica è un compito non ancora risolto. Vedi gli apporti per una spiegazione sistematica in J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir* (4 ediz., Parigi 1946). Proprietà di natura e rapporti tra persona e popolo vengono studiati dal punto di vista sociologico e spirituale da W. SOMBART, *Wom Menschen — Versuch einer geisteswissenschaftlichen Anthropologie* (Berlin - Charlottenburg 1938).

[4] Qui come in seguito per Scheeben « soggetto » dice tanto quanto « suppositum ». La trattazione di Scheeben lascia aperta la questione dibattuta tra le scuole tomista, scotista e molinista, se cioè, questo appartenere a se stesso sia o no una positiva perfezione che sopravviene alla sostanza singola e in che cosa essa metafisicamente consista. Cfr. Z. VAN DE WOESYNE O.F.M., *Cursus philosophicus*, II (Mechliniae 1933), 239 segg.

[5] Scheeben sviluppa il concetto di persona *teologicamente*, secondo l'esemplare esistente in Dio, la cui natura spirituale e possesso di sé costituiscono un eminente e assoluto esemplare, che nella persona umana può essere imitato solo analogicamente. Non entra nella questione dell'unità della natura *umana* nella quale corpo e anima formano un'unità d'ordine e d'operazione; e neanche nella problematica relativa alla sussistenza dell' « anima » dopo il dissolvimento del supposito composto (anima e corpo) dell'uomo per opera della morte. (Cfr. BRUNNER, l. c., 93 segg., 114 segg., 138 segg.). A Günther, alla cui antropologia Scheeben contrappone queste positive dilucidazioni senza speciale menzione, in accordo con J. Locke vedeva nell'*autocoscienza* il solo elemento costituente la persona (« Persona est substantia sui conscia »). Per la storia e il significato di questa dottrina vedi J. MARITAIN, *Trois réformateurs, Luther, Descartes, Rousseau* (Paris 1930, tradotto in italiano da G. B. Montini, Brescia 1928); SOMBART, l. c., 22 segg., 413 segg.

natura in un modo molto più perfetto delle altre ipostasi; deve essere quindi anche molto più autonoma di queste.

L'albero e l'animale constano delle loro parti, posseggono le loro forze e operano in virtù di queste, ma non hanno propriamente un diritto sopra di esse, non ne hanno l'uso consapevole nè il libero dominio. La persona invece possiede un *diritto* reale inviolabile sulle sue parti e sulle sue potenze; in virtù della sua natura spirituale è un'« hypostasis cum dignitate », una padrona degna e rispettabile di tutto ciò che è e che possiede. In forza della razionalità della sua natura assorge, inoltre, alla conoscenza del suo essere, di ciò che possiede e del possesso stesso; e solo per questa conoscenza il possesso diventa pieno possesso nonché *godimento* di esso e di ciò che possiede. Di più: dalla razionalità della natura oltre la consapevolezza di sé deriva anche la facoltà di dirigere, più o meno indipendentemente, tutte le sue attività a scopi da lei stessa prestabiliti e di applicare tutte le forze e tutti i mezzi disponibili per il conseguimento di essi. Quindi al godimento si aggiunge la libera disposizione di se stessa, il libero uso del possesso: al « fructus », l'« usus ». Ma il libero uso costituisce il solo vero *dominio*: conseguentemente è il solo indizio del pieno possesso.

Però all'essenza della personalità non appartengono né l'effettiva consapevolezza di sé, né l'uso effettivo della libertà, ma unicamente l'attitudine naturale a ciò; e questa è contenuta nella natura spirituale. Essenziale dunque non è che la diginità e il diritto della persona, per cui essa deve considerarsi come detentrice di una natura spirituale nel suo possesso e nel suo essere, anche quando non può usufruire di tale possesso e non può farlo valere esternamente; come accade, quanto al primo caso, negli individui non ancora giunti all'uso della ragione, e, quanto al secondo, nei minorenni.

Come le persone in forza della loro natura razionale posseggono la medesima più perfettamente delle altre ipostasi, così sono anche incomparabilmente più *autonome* di esse. Le altre ipostasi, per esempio quelle del regno vegetale e animale, non hanno un essere completamente a sé, indipendente; esse sono per natura dissolubili e caduche, una perisce per dare il posto all'altra; esistono più per la specie cui appartengono che per loro stesse. Le ipostasi personali invece hanno un essere indistruttibile e immortale, perché e almeno inquantoché posseggono una natura spirituale. Esse esistono non solo per rappresentare la loro specie, ma anche per avere in se stesse il possesso e l'uso perpetuo, continuo, delle prerogative che appartengono alla specie, esse sono *fine a se stesse*. E poiché le altre ipostasi non sono tali, possono esser soggette alle persone con tutto quello che sono e che posseggono, e divenire proprietà di queste; possono e debbono servire al godimento delle persone ed esser soggette al loro dominio. Le persone, al contrario, essendo per la loro dignità non solo in qualche modo autonome ma anche « sui iuris », non possono esser trattate mai come semplici cose; quindi neppure essere applicate come semplici mezzi a fini ad esse estranei.

Ciò non pertanto le *persone create non sono l'ultimo fine* di se stesse [6].

---

[6] La filosofia positivista del sec. XIX che si è emancipata dal pensiero cristiano, nella persona umana ravvisa « l'unico valore assoluto (Selbstwert) che noi possiamo conoscere con certezza » (DILTHEY, *Gesammelte Schriften*, Berlino 1922, VII, 212). Oggi a noi si impone il compito filosofico d'un'adeguata comprensione del complesso: persona - popolo - Creatore. Senza la luce della fede però è di difficile soluzione e di più difficile attuazione.

Come create, dipendono da una personalità superiore che è loro primo principio e fine ultimo, e non hanno perciò indipendente assoluto dominio, godimento e uso di se stesse. Assolutamente indipendente, sufficiente a sé e padrone di sé, non è che Dio: Egli solo pertanto possiede la personalità nel senso assoluto della parola.

Ma se l'assoluto è pur sempre *uno* solo, non si deve concludere che si dà *una* sola assoluta personalità, *una* sola e assoluta persona e conseguentemente *una* sola persona divina? Come non esiste e non può esistere che *una* sola natura divina, così non dovrebbe esserci che *una* sola personalità divina, intendendo con tale termine quel tanto di dignità, di potenza e di libertà onde la persona in genere si distingue dalle altre ipostasi e quella divina da quelle non divine. Ma richiamiamo alla memoria il fatto che la persona propriamente non è che l'ipostasi che detiene e possiede una natura razionale; ora, dall'unicità della divina natura non viene di necessità che non si dia se non *una* sola persona e neppure che in Dio non si dia se non *una* sola personalità, secondo che per personalità si intende ciò per cui diversi soggetti aventi la stessa natura razionale come tali si costituiscono e si distinguono.

Ora se noi mostreremo che le produzioni divine « ad intra » originano dei soggetti possessori della divina natura, avremo pure mostrato, come era nostro compito, che sono *produzioni personali* e che hanno per effetto la Trinità delle persone nella unica natura divina [7].

§ 13. *Le produzioni divine sono produzioni personali: i loro prodotti sono ipostasi e persone.*

Dopo quanto abbiamo detto, la prova è facile.

Facemmo già osservare come la produttività di Dio « ad intra » deve originare qualche cosa di realmente distinto dal soggetto producente; altrimenti la produzione non sarebbe effettiva. Tale prodotto però non può essere riguardato come qualcosa che serve a perfezionare, attuare o completare il soggetto producente, come avviene in noi, perché allora questo soggetto non sarebbe una pura e perfetta attualità. Non resta altro, dunque, se non che il producente, operando per la pienezza della sua attualità, nella produzione comunichi la sua perfezione ad un altro soggetto, costituendolo comproprietario della sua perfezione. Ma Dio « ad intra » non può comunicare altro che la sua natura o essenza indivisa, perché tutto in Lui realmente è natura o essenza. Comunicando questa, Egli pone un altro soggetto in possesso della medesima; e siccome questo soggetto, prescindendo dalla comunicazione, non esiste affatto — difatti non è che per mezzo della comunicazione ch'egli deve ricevere la natura o essenza divina, e senza la natura o essenza divina un soggetto divino non si può neppure concepire —, così viene prodotto nel senso appunto ch'egli è messo in possesso della natura o essenza divina. Dunque la produzione di Dio « ad intra » non si può concepire che in questo modo: il

[7] Solo per le persone *divine* e non per le umane Scheeben pone la questione del producente; l'importanza per l'antropologia viene brevemente e per transenna schizzata nei §§ 13-14, 17; nel Capo V poi viene sviluppata teologicamente, non filosoficamente.

producente genera un comproprietario della sua essenza o natura, uno cioè che la riceve, la porta e l'ha in sé. Ma il portatore e possessore della natura è « suppositum », cioè ipostasi; il portatore e possessore di una natura spirituale è persona. Conseguentemente i prodotti delle divine operazioni sono persone vere e proprie, e come tali, distinte realmente dal producente, essendo che posseggono in diverso modo la stessa natura divina.

Ma veniamo al particolare.

Un primo possessore della natura divina, una persona non prodotta, noi dobbiamo, in partenza, senz'altro ammetterla « in divinis ». Questa persona, quindi, possiede originariamente la conoscenza divina, la conoscenza di se stessa e del suo essere; deve essere per conseguenza anche il principio del Verbo, in cui viene espressa tale conoscenza, e dell'immagine, nella quale è espresso l'oggetto di essa [1]. Ora mentre questa persona genera il Verbo come l'espressione della sua conoscenza da lei distinta, depone in questo Verbo la sua conoscenza ed essenza, gliela comunica. Il Verbo dunque riceve dalla prima persona la di lei conoscenza ed essenza, e con ciò tutta la natura divina. Così egli appare come soggetto ricevente e perciò anche come possessore e titolare della natura divina. Ma poiché esso è possessore solamente per comunicazione, si distingue come tale dal possessore primitivo; è un possessore speciale da non confondersi con quello. Dunque, *come possessore particolare di una natura è un vero « suppositum »; come possessore di una natura spirituale è una vera persona; come possessore della natura divina è una persona divina.*

Così noi riconosciamo il Verbo interno di Dio come *personale*, come un Verbo che non è semplicemente « medium » d'una manifestazione e d'una comunicazione del pensiero, come il verbo nostro, *ma che al tempo stesso accoglie in sé il pensiero e il suo contenuto reale, divenendo esso stesso soggetto del pensiero.* La prima persona divina nel suo Verbo si esprime e si comunica in guisa tale da far sì che il Verbo stesso riceva la comunicazione e possegga

---

[1] Perciò i Padri greci Atanasio, Basilio, Gregorio Nazianzeno e Gregorio di Nissa, fra gli altri, dicono che il Padre è il « principio » e la « fonte », cui si attribuisce come differenza distintiva o nozionale il non derivare da alcun altro. Il termine per esprimere questa caratteristica, però, l' ἀγεννησία o innascibilità, dato che gli ariani ne deducevano argomentazioni subordinazionistiche, è stato giudicato da questi Padri, specialmente da Atanasio, come sospetto, finché S. Giovanni Damasceno non ne ebbe fissato il senso in modo da escludere ogni anfibologia. Cfr. DE REGNON, l. c., III serie, vol. I, 162 segg. e 185 segg. Gregorio di Nissa ha coniato l'immagine delle « tre fiamme »: il Padre dà la luce alla seconda e per mezzo di essa alla terza persona, non per denotare una subordinazione, ma per rilevare la comunione d'operazione e lo scambio reciproco di vita tra le persone. La sua Teologia si ispira fortemente al platonismo: cfr. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Parigi 1944). S. Agostino con i Padri latini e S. Tommaso con una parte dei suoi discepoli accentuano di più l'*unicità* della natura e la circuminsessione delle persone (cfr. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, I, 254 segg.). Riccardo da S. Vittore e S. Bonaventura nella dottrina trinitaria seguono i Padri greci. Essi dànno anche a Scheeben, come più tardi a Schell, il punto di vista essenziale per la concezione della Trinità come comunione di vita. Una *nota marginale* cancellata accennava qui alla dottrina sul Logos di Gregorio Nazianzeno. J. Hergenröther, ex alunno del Germanicum come Scheeben, aveva pubblicato *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz* (Ratisbona 1850). A tutt'e due i maestri C. Passaglia aveva ampiamente esposto la Teologia dei Padri greci. Scheeben anche in Colonia si serviva ancora d'un quaderno di scuola che conteneva abbondanti testi. — Finora la più importante esposizione generale della Teologia dei Padri greci è quella di A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne jusqu'à la fin du IV siècle* (3 vol., Parigi 1928-30); per la dottrina trinitaria è rimasto fondamentale De Régnon, e, dalle origini fino al Concilio di Nicea, J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (2 vol., Parigi 1927-28).

ciò che vien comunicato. La prima persona non solo si esprime *per mezzo* del suo Verbo, ma parla altresì *a lui come ad un altro soggetto*. Inoltre, questo Verbo non è soltanto una personificazione, ma il *rappresentante personale della sapienza della prima persona: rappresentante*, perché ne è l'espressione adeguata; *rappresentante personale, perché non solo esprime questa sapienza, ma realmente la possiede*, poiché la possiede non meno perfettamente di colui cui essa originariamente appartiene, essendone in effetto anch'egli il soggetto titolare.

Similmente accade per la seconda produzione divina, ossia per la « spiratio ». Il sospiro che procede dal mutuo amore tra la prima persona ed il suo Verbo personale, è necessariamente qualche cosa di distinto da queste due persone, se è *in lui ch'esse effondono e si scambiano* il loro amore ed il contenuto reale del medesimo, ossia la bontà della loro essenza. E siccome non perfezionano se stesse con la produzione di un terzo, ma fanno piuttosto traboccare, per così dire, su di lui la loro perfezione, producono questo terzo come un *recettore del loro amore e della loro bontà sostanziale*; lo costituiscono supposito possessore della loro bontà e amore, e quindi, di tutta la natura divina. L'amore, con cui Padre e Figlio per la comunanza della loro bontà, amabilità, natura ed essenza divina si stringono l'uno all'altro, tende, nella sua infinita fecondità, a trasfondere la medesima essenza e natura anche in un terzo soggetto, in una terza ipostasi: e la felicità che tutt'e due provano nel possesso della stessa natura non può giungere ad un'espressione reale, *se non accogliendo in questa comunanza anche una terza persona* e partecipando totalmente e inseparabilmente con essa ciò che possiedono, senza esserne spogliati.

Il soffio del divino amore è dunque un *soffio personale*, cioè una persona, ed una persona distinta dalle persone che effondono questo spiro per mezzo del loro amore; ed il pegno dell'amore divino, il vincolo che corona l'amore delle due prime persone, *è un pegno e un vincolo personale*, una nuova persona, che si aggiunge ad esse ed entra fra esse. Questo soffio non è soltanto la mutua manifestazione dell'amore di due cuori che vorrebbero far traboccare l'uno nell'altro la loro vita e il fuoco del loro amore; è un *soffio* in cui due persone divine, per l'assoluta unità e ricchezza del loro cuore comune [2], *dànno realmente prova del loro amore trasmettendo quell'unità ad una terza persona. E quel pegno non deve essere un vincolo fra due amanti che con esso intendono legarsi fra loro*; ma un vincolo che sia l'espressione adeguata della loro assoluta unità e che *deve quindi entrare con esse nello stesso rapporto, nella stessa unità, in cui stanno fra loro. Finalmente le due persone non possono darsi mutuamente di più di quanto non facciano già possedendosi l'una l'altra per mezzo del loro reciproco rapporto*: conseguentemente se il loro amore si deve manifestare in un dono, *ciò che vien dato deve essere elargito ad un terzo*. Questo terzo, dunque, deve ricevere tutto ciò che i due si sarebbero dati; deve ricevere la propria natura e possederla in un modo a lui proprio: deve essere un dono personale, una persona alla quale vien dato e che, con ciò che riceve, suggella e corona il reciproco donarsi delle altre due persone [3].

---

[2] La « spiratio » dello Spirito Santo si potrebbe chiamare perciò meglio « unicors » che « concors ».

[3] Qui fa a proposito la bella e ingegnosa teoria di Riccardo da S. Vittore, sebbene egli non ancora l'abbia svolta completamente e con la desiderata precisione. (*De Trinit.* l. 3, c. 15): « Est autem proprium summae et usquequaque perfectae benevolentiae, omnem plenitudinis

Dunque, come è personale l'espressione della conoscenza divina, così è personale l'effusione dell'amore di Dio. Inoltre come il Verbo è il rappresentante sussistente e personale della sapienza divina, così l'effusione dell'amore non è una semplice personificazione poetica, ma una vera e propria persona, un possessore, cioè, di tale amore, che non solo lo rappresenta ma che lo possiede come le altre due persone. E solo perché possiede e riceve questo amore in un modo particolare e, al tempo stesso, ne è appunto il pegno, e in modo speciale pure lo rappresenta e lo esprime in sé, solo perciò si chiama con nome caratteristico *amore personale (non personificato, ma rappresentato in una persona)*.

Senza alcuna metafora si direbbe senza dubbio molto meglio che la terza persona in Dio è la *persona dell'amore*, ossia la persona corrispondente alla fecondità dell'amore divino. Perocché l'amore per sé propriamente non è personale, ossia una persona, essendo comune a tutte le persone divine; solo l'effusione di esso è persona, e quando si prende l'amore per l'effusione dell'amore si usa una figura. Parimenti ben altro è dire: la seconda persona è il Verbo personale; e altro: la seconda persona è la sapienza personale; poichè il Verbo è una persona propria, realmente distinta dalla dicente e dalla spirazione d'amore; mentre ciò non si può dire della sapienza, essendo questa comune a tutte e tre le persone, ed è qualcosa di speciale, di distinto, di a sé stante solo quando la si usa metaforicamente per l'espressione di essa, per il « verbum sapientiae ».

Chi potrà ritenere ancora necessario spiegare perché mai *nelle creature* la conoscenza e l'amore non sono principî di produzione di persone? Che non lo siano lo può constatare ogni uomo ragionevole e non fa bisogno di dimostrazioni. Tuttavia il confronto di queste operazioni umane con quelle divine non solo può tagliar corto con certi fraintendimenti che corrono in questa materia, ma può gettare anche nuova luce sul carattere delle personalità divine.

In noi gli atti della conoscenza e dell'amore sono accidenti della nostra sostanza e della nostra persona. Il verbo intellettuale e il sofflo spirituale dell'amore sono, in fondo, la stessa cosa con gli atti finiti della conoscenza e dell'amore, e perciò sono essi pure accidenti della sostanza e persona nostra. Per essere anche persone, dovrebbero prima di tutto esser sostanziali. Ma tali non sono; perciò non possono servire che a perfezionare la persona cui appartengono; rendono possibile ad essa la conoscenza ed il godimento di se stessa e *la portano sino alla piena manifestazione e al pieno sviluppo della personalità*. La persona creata, quindi, *abbisogna* dell'interna produzione per il proprio completamento, mentre in Dio la prima persona possiede già nella sua sostanza l'attuale conoscenza e amore di se stessa, e perciò colle produzioni non fa che

---

suae abundantiam in commune deducere. Ubi autem in alterutra persona aequa benevolentia extat, necesse est, voto pari, ratione consimili, praecipui gaudii consortem utraque requirat. Nam ubi se duo mutuo diligentes summo desiderio amplectuntur, et ex alterutro amore summe delectantur, summum gaudium illius est in amore istius. Quandiu iste ab alio solus diligitur, praecipuae dulcedinis suae delicias solus possidere videtur, similiter et alius, quandiu condilectum non habet, praecipui gaudii communione caret ». - (Id. c. 19): « Dilectio quidem est, quando unus alteri amorem impendit, et solus solum diligit, sed condilectio non est. Quando duo se mutuo diligunt et summi desiderii affectum invicem impendunt et istius in illum, illius vero in istum affectus discurrit et quasi in diversa tendit, utrobique quidem dilectio est, sed condilectio non est. Condilectio autem iure dicitur ubi a duobus tertius concorditer diligitur, socialiter amatur et duorum affectus tertii amoris incendio in unum conflatur » (L. 6, c. 6). « Sic igitur condignum habere voluit Pater, ut esset, cui communicaret magnitudinis suae divitias; condilectum vero, ut haberet, cui communicaret caritatis delicias; in condilectione enim amoris summa felicitas consistit » (Cfr. S. Bonav., *Sent.* 1, dist. 10, a. 1, q. 2).

manifestare la pienezza della propria ricchezza interna per mettersi di fronte altre persone uguali. La persona creata nel suo verbo e nell'effusione del suo amore non depone una sapienza e un amore sostanziale, ma solo accidentale; quindi né il suo verbo, né la sua effusione è sostanza, e tanto meno persona. La persona divina invece depone nel suo Verbo una sapienza sostanziale e nella sua spirazione un amore sostanziale; e perciò l'una e l'altra sono ad essa consostanziali e tuttavia, in quanto procedenti da lei, sono prodotti da essa distinti, quindi persone.

Come la persona creata, con la sua parola esterna, può manifestarsi solo ad altre persone già esistenti; così col suo verbo interno si manifesta a se stessa, non già al verbo come ad un'altra persona. Al contrario la prima persona divina: in quella guisa che con la sua onnipotenza creatrice per mezzo del suo verbo esterno dà l'esistenza alle persone e alle cose, così nel suo Verbo interno, per una potenza ancora più grande, produce un'altra persona, non tanto per rendersi manifesta a se stessa mediante questo Verbo, quanto per rivelare e comunicare se stessa a questo Verbo. Benché sia pur vero che la prima persona divina, in contrapposizione alle altre, cioè come persona distinta, come Padre, non conosce se stessa che nelle altre e per mezzo delle altre, o meglio, nelle sue relazioni con esse. Ma da ciò non segue punto che la personalità del Padre sia completata dal suo Verbo e dal suo Spiro; giacché è una contraddizione essere complemento di una persona ed essere persona a se stante. Ne viene soltanto che la persona del Padre è in rapporto essenziale con la persona del Figlio e dello Spirito Santo, e in più che solo in questo rapporto può conoscere se stessa nella sua propria peculiarità e totalità.

Inoltre, come l'uomo nelle sue esterne dimostrazioni d'amore non dà ad un'altra persona che un pegno dell'amor suo, così l'interna espressione dell'amore che egli porta a se stesso serve soltanto a farlo godere di sé. Dio invece con l'effusione del suo amore « ad extra » non solo produce i beni che comunica alle sue creature, ma anche gli stessi destinatari di questi beni: e così sia il Padre che il Figlio, spirando il pegno del loro amore, devono non tanto godere della loro unione in lui, quanto invece porre il medesimo come una nuova persona nel congodimento del loro amore e della loro felicità. In una parola: lo spirito creato esprime in sé il suo verbo interno per manifestarsi a sé; si muove all'amore di sé per godere di se stesso. Dio invece pronunzia il suo Verbo per manifestare la pienezza della sua autoconoscenza al Verbo stesso; spira il suo amore, per comunicare a questo Spirito la sua infinita bontà.

Dunque, i prodotti delle operazioni interne in Dio sono necessariamente vere ipostasi e persone, distinte l'una dall'altra. Quindi le produzioni stesse, per il loro prodotto, si devono chiamare *ipostatiche, personali o produzioni personali.*

Ipostatiche, perchè innanzitutto danno delle ipostasi; per di più *puramente ipostatiche,* perchè non generano altro che l'essere dell'ipostasi. Infatti la natura che l'ipostasi prodotta riceve, non viene prodotta ma semplicemente comunicata. Finalmente sono tali anche perchè queste produzioni sono l'unica cosa in base e rispetto alla quale le ipostasi, come tali, si distinguono l'una dall'altra.

Ma non soltanto esse sono essenzialmente ipostatiche; sono anche essenzialmente *personali,* e questo prima di tutto e pel fatto stesso che sono essenzialmente ipostatiche, essendo la persona l'ipostasi di una natura razionale. Sono poi specialissimamente personali, perchè in esse il principio producente

non solo forma delle persone, ma afferma se stesso come persona. Difatti è solo coll'atto di autocoscienza e di autoconoscenza a lei proprio ad esclusione delle altre ipostasi che la prima persona produce la seconda; e similmente, è solo coll'atto di amore a se stesse, esclusivo delle due prime persone, che la prima insieme colla seconda produce la terza. Di qui ne viene che in Dio le persone, già in forza della loro origine, stanno l'una di fronte all'altra non solo ipostaticamente ma anche personalmente. Non v'è altra causa, infatti, che faccia sì che la seconda ipostasi si differenzi dalla prima, se non il fatto ch'essa procede dall'autoconoscenza della medesima, e conseguentemente già in questa autoconoscenza viene appresa come distinta. Parimenti, la terza ipostasi si differenzia dalle altre due non per altro se non perchè è prodotta dal mutuo amore di esse, onde e in quest'amore è da esse voluta come distinta da loro.

Abbiamo voluto fare queste osservazioni un po' sottili solo di passaggio, per ridurre al loro giusto valore certe considerazioni ed espressioni dei più recenti teologi e filosofi [4].

Di maggiore importanza e anche più facile è il determinare più esattamente il concetto delle persone divine e tutti gli altri concetti coi quali dobbiamo concretamente e chiaramente concepire e denominare le singole persone come reali e le loro rispettive origini come personali.

Mentre ci sforzeremo in quel che segue di determinare tali concetti e nomi, o piuttosto, di dilucidare quelli che ci vengono presentati dalla Rivelazione pel tramite della Chiesa, avremo ancora occasione per ritonare sul già detto affine di chiarirlo e svilupparlo meglio.

§ 14. *Concetto e definizione delle ipostasi e persone divine.*

In modo generico noi diciamo che la persona è il soggetto possessore di una natura razionale. Questa determinazione o specificazione si adatta anche alle persone divine: dobbiamo soltanto aggiungere che queste possiedono una natura *divina*. Ma con ciò non si è ancora espressa la maniera particolare con cui le persone divine posseggono la loro natura e si distinguono l'una dall'altra, in contrapposizione al « modus » con cui la possiedono e si distinguono fra loro le persone non divine. E siccome qui c'è una differenza infinita, il concetto delle persone divine avrebbe sempre una sbiadita delineazione, se questa differenza non fosse messa in rilievo. Questa differenza ha per effetto precisamente che il concetto dell'ipostasi e della persona, come si ricava dalle creature, si possa applicare alle ipostasi e persone divine solo *analogicamente*, quindi in un senso più ristretto. E' necessario pertanto, specificando quella differenza, ricondurre tale concetto al *suo valore analogico*, secondo il quale soltanto può riferirsi a Dio.

Persone create aventi la stessa natura, per esempio, parecchi uomini, come persone sono distinte l'una dall'altra perché posseggono la medesima natura in diversi esemplari; la natura in essi non è numericamente una, ma multipla. Possono quindi distinguersi l'una dall'altra ed essere reciprocamente

---

[4] Scheeben pensa alla terminologia di A. Günther e della sua scuola: cfr. E. WINTER, *Die geistige Entwicklung Anton Günthers und seiner Schule* (Paderborn 1931).

indipendenti, quand'anche nessuna abbia la sua origine dall'altra, o comunque, non stiano in alcun rapporto fra loro. Anzi, tutte le relazioni ch'esse hanno tra di loro, quella stessa, per esempio, di padre e figlio, presuppongono già la loro distinzione e la loro sussistenza, e quindi non fondano una differenza sostanziale, ma soltanto accidentale.

In Dio, viceversa, tutte le persone posseggono una medesima, individuale, indivisibile e semplice natura. I possessori stessi debbono essere una sola cosa con essa: altrimenti non sarebbero semplici, ma composti. Se dunque questi possessori debbono essere distinti fra loro, ciò non può avvenire altrimenti se non perché essi possiedono in modo diverso un'*unica* natura e sono *una stessa cosa* con essa. Infatti abbiamo veduto che la prima persona possiede la natura di per sé, la seconda dalla prima e la terza dalla prima e dalla seconda. Conseguentemente la distinzione e l'essenza intrinseca di queste persone, come tali, si fonda sulle relazioni in cui stanno fra loro come possessori della medesima natura. Nelle persone prodotte ciò è evidente: esse sono possessori e possessori a se stanti della natura divina perché e inquantoché la ricevono. Ma anche la prima nel suo possesso è relativa alle altre, giacché, se queste sono essenzialmente debitrici del possesso della natura alla sua comunicazione, anch'essa da parte sua non ha altra ragion d'essere che questa comunicazione, *non possedendo che per comunicare*. Così le persone divine, come tali, si rivelano solamente nei rapporti e per i rapporti in cui stanno fra loro. Di queste relazioni si deve tener conto anche nella definizione, dicendo *che le persone divine sono possessori relativi della natura divina*, ossia, come è stato spiegato testé, *possessori della natura in e per relazione con altri possessori di essa* [1].

Sotto un altro aspetto però le medesime persone divine sono persone *assolute*, ossia libere, sciolte da qualunque dipendenza e limitazione. Tutte le persone *create*, da questo lato, sono relative, sono essenzialmente dipendenti da una potenza superiore che liberamente ha dato loro vita; e perciò anche limitate, non completamente indipendenti, non perfettamente fine a se stesse, né aventi la dignità di persona nel senso plenario della parola. Mentre invece le persone divine sono relative soltanto tra di loro: non dipendono da altro ente più eminente fuori di loro, dato che hanno tutte la medesima altissima natura indipendente; anzi, neppure fra di loro sono dipendenti, perché la persona che dà origine ad un'altra non sta meno essenzialmente in rapporto con la persona prodotta che questa con lei; e perché relazioni mutue nella stessa direzione si pareggiano. Molto meno poi sono limitate: poiché ciascuna persona divina possiede tutta la natura divina e con essa la più alta dignità, la maggiore ricchezza che può spettare ad una persona. Il fatto che esse posseggono insieme con altre questa natura, non produce limitazione alcuna; giacché attraverso il compossesso non vien divisa né la cosa posseduta né il possesso stesso; anzi, questo in ogni persona è duplicato e triplicato, possedendo ciascuna persona, nel modo a lei proprio, anche la correlativa come suo prodotto inseparabile o come

---

[1] Questo modo di concepire la Trinità, già preparato dai Padri greci ed esposto, tra gli altri, da Agostino e da Boezio, è espresso da S. Anselmo nella classica formola (che più tardi prese il nome di «legge fondamentale della Trinità»): «In divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio» (*De processione Spiritus Sancti*, 2). Il Concilio di Firenze l'ha accettata (Bolla *Cantate Domino*, 1441) come dottrina teologicamente certa, comune ai Greci e ai Latini (Denz., 703 e nota 2).

sua inseparabile origine, ed essendo inoltre le persone unite fra loro nella sostanza, con la quale sono tutte realmente *una stessa cosa.*

Facilmente si capisce che l'assolutezza delle persone divine proviene massimamente dalla natura assoluta ch'esse possiedono e con cui s'identificano. A questo identico scopo, tuttavia, rimangono esse altresì essenzialmente relative tra loro. Anzi, se ciò non fosse, non tutte potrebbero essere assolute; poiché allora dovrebbero distinguersi fra loro anche per altro motivo che non sia la semplice forma di possesso: una dovrebbe essere e possedere non soltanto in modo diverso, ma qualcosa di diverso dall'altra: quindi non possiederebbero tutte la stessa natura assoluta.

In tal modo la relatività delle persone divine non solo non toglie la loro assolutezza, ma la inchiude essenzialmente. Queste persone sono relative nella differenza dei loro caratteri ipostatici, e assolute nella dignità che eleva l'ipostasi a persona. In tutt'e due gli aspetti differiscono sostanzialmente da tutte le ipostasi e persone create. E così anche il concetto di ipostasi e persona può riferirsi e applicarsi a Dio soltanto *analogicamente.*

Nell'ordine creato la sostanza individuale, cioè singolare, che non appartiene a un tutto superiore, è per ciò stesso un'ipostasi; e, se la sostanza è dotata di ragione, è una persona. Al contrario la sostanza divina non è ancora ipostasi per ciò ch'essa è singolare, indipendente e non generica e non si risolve in un tutto superiore. Secondo la dottrina rivelata essa, cioè, per questa singolarità e indipendenza, non appare ancora come definitivamente *individua,* indivisibile e indivisa: dobbiamo anzi immaginare ulteriormente parecchi soggetti, non superiori a lei né che la includano, ma realmente identici con essa, ai quali essa è distribuita e nei quali esiste. Solo in questi soggetti, e considerata identica con ciascuno di essi, appare essa in ultima istanza come individua, quindi come ipostasi.

Perciò « in divinis » il concetto formale di ipostasi non coincide con quello della singolarità e totalità della sostanza o natura: e così pure la pluralità delle ipostasi non richiede nessuna moltiplicazione della natura, ma soltanto una diversità nel possesso della medesima indivisibile natura, basata sulla comunicazione di essa.

Pertanto la somiglianza tra le ipostasi divine e le ipostasi create sta in questo, che in Dio si trovano effettivamente diversi possessori della medesima natura; mentre la dissomiglianza consiste in questo che la diversità del possesso in Dio non si fonda già sulla moltiplicazione, ma sulla comunicazione dello *stesso* oggetto di possesso. Mediante questi due momenti, positivo e negativo, si crea il concetto analogico delle ipostasi divine.

E' già stato sufficientemente spiegato che la dignità delle ipostasi divine, per cui sono persone, può comprendersi solo per concetti analogici. Ciò si capisce tanto più facilmente, ove si consideri che tale dignità non è altro che la perfezione della natura divina, la quale si riflette senza dubbio nella corrispondente dignità e perfezione delle creature, ma è al tempo stesso infinitamente più sublime di queste.

§ 15. *Concetto concreto e nome delle singole persone e delle loro produzioni. Necessità e possibilità di una più profonda intelligenza dei nomi usati dalla Chiesa.*

Essendo le persone come tali essenzialmente relative, anche il nome che deve designare ciascuna nelle sue proprietà non si può dare se non ne esprime la relazione. Perciò appunto la prima persona si chiama Padre, cioè Padre del Figlio; la seconda Figlio, cioè Figlio del Padre. Tale relazione non è così chiara nella terza persona, poiché la parola « spirito » si usa anche in senso assoluto. Ma, a tutto rigore, si deve prendere in senso relativo anche per designare la terza persona, volendosi dire: Spirito, cioè alito, sospiro del Padre e del Figlio [1].

Questi nomi però devono esser chiariti meglio; primieramente perché sono i più usati nel linguaggio della S. Scrittura e della Chiesa; poi — e questa appunto è la ragione del loro uso preferito — perchè realmente essi soli, senz'altre determinazioni, designano e fanno spiccare nel modo più concreto il carattere personale delle tre opposizioni relative in Dio.

Per la seconda e per la terza persona abbiamo già riferito parecchi nomi che sono loro propri. La seconda persona, ed essa sola, è veramente il Verbo e l'immagine della prima; ma ci sono dei verbi e delle immagini anche impersonali completamente dipendenti, quindi con tale denominazione non spicca la personalità del suo soggetto ed è necessario che sia designata e resa propria per via di apposizione. Lo stesso si dica dei nomi: spirito, pegno, vincolo, che diamo alla terza persona. Per la prima, invece, non avremmo alcun nome. Come principio del Verbo potremmo chiamarla, tutt'al più, Dicente. In ciò veramente s'esprime, o meglio, si presuppone la sua personalità; ma non si presenta ancora espressamente in rapporto con un'altra persona che proceda da lei, perché il suo prodotto appare solo come parola o verbo. Ma se il nome relativo deve effettivamente caratterizzare la persona in tutta la sua concreta indipendenza, è necessario che la designi anche nel rapporto personale, cioè come principio personale di una persona, e rispettivamente, come prodotto personale di un'altra persona.

E ciò si verifica nelle prime due persone, chiamando Padre la prima e Figlio la seconda; poiché un padre è sempre un'ipostasi personale e principio d'ipostasi; e un figlio è parimenti un'ipostasi e ipostasi personale, e al tempo stesso prodotto d'ipostasi altrettale.

Questa mutua denominazione delle due persone, però, può avere il suo fondamento solo in questo: che la seconda procede dalla prima per generazione — infatti soltanto un principio generante è padre e solo un prodotto generato è figlio —; e perché siffatta denominazione sia caratteristica e propria di queste due persone, cioè nome proprio di esse, sulla generazione deve poggiare il loro mutuo rapporto soltanto, non già quello della terza persona.

---

[1] Per ciò che segue cfr. le esposizioni di GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, 326 segg., 343-358. Nella filosofia d'oggi, come soprattutto nelle scienze dello spirito, la parola « spirito » viene impiegata per designare l'umano nell'uomo (« das Menschliche am Menschen » — Sombart), come pure per designare il fomento della degenerazione della specie umana, sostenuta da qualche scrittore (p. e. Klages). Cfr. il riassunto e la discussione di quest'orientamento presso Sombart, l. c., 16-22. La scienza naturale di Dio presentemente è una figliastra della filosofia non cristiana. Le discussioni antropologiche tuttavia mostrano fin d'ora che l'uomo non si intende se non si mette in rapporto con Dio.

Perciò se vogliamo intendere e spiegare come e perché le prime persone, e soltanto esse, si devono chiamare coi nomi propri di Padre e Figlio, dobbiamo cercar d'intendere e spiegare come e perché la produzione della seconda persona dalla prima, e proprio in antitesi all'altra produzione divina, si chiama *generazione*. Abbiamo dunque due quesiti: se e come la prima produzione possa e debba essere chiamata generazione; se e come questo nome, nonché il concetto sul quale si basa, convenga ad essa sola o anche alla seconda produzione. Benché, a dir il vero, tali questioni possono sì e no essere trattate separatamente; difatti se la prima produzione, appunto per il suo carattere particolare, esige per sé il nome generazione, viene senz'altro negato alla seconda; viceversa, se conviene anche a questa, non determina punto il carattere proprio della prima produzione.

Molte cose sembrano dissuaderci da questa indagine. Ci sembra di sentirci gridare le parole del profeta: « Generationem eius quis enarrabit? » [2]. Ci vengono davanti in fitte schiere i santi Padri che ritenevano una smisurata temerità il voler comprendere la generazione divina e voler spiegare la differenza tra essa e la produzione dello Spirito Santo; essi che affermavano che si deve tenere queste cose colla fede e non stancarsi inutilmente per perlustrarle colla ragione, essendo esse riservate per la felicità dei credenti in paradiso [3].

Ma non spaventiamoci. Tutto questo vale per quelli che pensano e parlano dell'intimo mistero di Dio nella luce della semplice ragione, o anche sotto la scorta della fede, ma non movendo da essa stessa; — noi sviluppiamo l'intelligenza della cosa partendo dalla fede e dai suoi dati. In più, vale per quelli che, come gli Eunomiani contro dei quali per lo più si scagliavano i Padri, vogliono dare piena ed esauriente spiegazione del mistero —; noi vogliamo soltanto capire il senso del termine con cui la Rivelazione designa l'origine della seconda persona, senza la pretesa di spiegare completamente il suo contenuto. Vogliamo soltanto indagare perché e sotto quale formalità la Rivelazione ha applicato alle cose divine questo concetto e questo termine preso dal mondo sensibile. Dacché noi non possiamo comprendere e penetrare neppure l'intima essenza della generazione corporale, tanto meno potremo avere la pretesa di spiegare e misurare, da questa scialba immagine, il suo esemplare ideale, che è invisibile alla stessa ragione. Noi dobbiamo sforzarci di afferrare, per quanto è possibile, il senso e il nesso delle verità rivelate, se vogliamo che la nostra fede sia illuminata e concettosa; così che non è punto lecito contentarci di ritenere delle pure formule, dando per indecifrabile il loro senso. A dire il vero, certe espressioni dei Santi Padri suonano in guisa che sembra volessero affermare proprio questo. Ma ciò veniva dal fatto che la scienza teologica del loro tempo non aveva ancora sufficientemente illustrato l'interno organismo trinitario, non aveva ancora bene concretato l'intimo e pieno senso dei termini, mentre d'altra parte contro gli eretici era necessario affermare risolutamente che le denominazioni del Figlio e dello Spirito Santo non dovevano essere scambiate tra loro. Nel frattempo però la scienza teologica ha fatto immensi pro-

---

[2] Is. 53, 8.

[3] Cfr. DE REGNON, l. c., I, pag. VI segg. Su Petavio, la teologia dei Padri e della Scolastica, le teorie della conoscenza, ivi, 1-49. De Régnon per le sue ricerche trova un assioma che rende anche il pensiero di Scheeben: « Moins comprendre, mieux connaitre... Peu nous importent les difficultés auxquelles la raison se trouvera toujours forcément acculée, lorsqu'elle tenterà d'espliquer l'inexplicable. Ce qui doit nous intéresser uniquement, c'est la révélation, et nous la trouverons à l'origine de tous les systèmes ». Ivi, 49.

gressi; dalle indagini scientifiche e dalla contemplazione soprannaturale dei Santi che prendeva per oggetto il dogma, questo è uscito con una configurazione più chiara e rilevata, cosicché noi possiamo benissimo affrontare il problema posto senza taccia di temerità. Tanto più possiamo fidarci, in quanto che in realtà abbiamo già spiegato e giustificato l'effettiva differenza tra la seconda e la terza persona ed ora in fin dei conti non ci resta che spiegare i nomi.

§ 16. *La produzione della seconda persona in Dio è una generazione, ed il suo prodotto è un figlio.*

Mediante il nome di generazione è ovvio che si debba distinguere la produzione della seconda persona divina anzitutto dalla *creazione*, dall'atto, cioè, pel quale gli esseri non divini vengono all'esistenza. La creazione è un atto libero della volontà di Dio, col quale Egli chiama all'esistenza cose che di per sé erano niente, e ad esse comunica un essere essenzialmente diverso dal suo. Per contro, il suo Verbo interno lo produce ponendo in lui il proprio essere e la propria sostanza. Il Verbo proviene dall'intimo, dalla sostanza del Padre, poiché questa si trasfonde in lui e lo mette in pieno possesso di quella stessa natura che è propria del Padre. Ma la prima cosa per cui la generazione nelle creature differisce da ogni altra produzione è questa, che qualche cosa del generante vien trasmessa e passa al prodotto e il prodotto stesso è sostanzialmente simile al producente. Normalmente nelle creature le due condizioni sono legate insieme; la seconda è sempre e dovunque congiunta alla prima, non però viceversa. Così, per esempio, nei parassiti che crescono sulla pianta, qualche cosa che appartiene alla sostanza della pianta passa come materia nel prodotto; non però la natura specifica della pianta. Nell'ordine divino invece le due condizioni fanno un insieme così essenziale, che difficilmente si può distinguere l'una dall'altra. La sostanza divina è assolutamente semplice, perciò tutta si trasfonde nella seconda persona, non una sola parte di essa, come avviene nella generazione corporale anche la più perfetta. Ma questa sostanza è anche assolutamente perfetta e vivente, perciò non si trasfonde come materia da informare e vivificare, ma come perfezione assoluta e vita pura di cui dev'essere fornito il soggetto prodotto. Passando dunque in questo soggetto tutta la sostanza con tutta la sua perfezione, ed essendo il soggetto prodotto sostanzialmente uguale al producente, nella produzione della seconda persona questi due primi requisiti della generazione si verificano nel senso più perfetto.

Ma tali condizioni si riscontrano anche nella produzione della terza persona divina. Questa pure è persona non creata; anch'essa proviene dalla sostanza della prima, e questa sostanza con tutta la sua perfezione vien trasfusa in lei. Scaturisce ella pure dall'interno del Padre; è, come la seconda, perfettamente uguale al Padre; e procede, come vedremo, da lui con la stessa necessità naturale.

Il motivo poi per cui *soltanto* la seconda persona e non la terza si dice generata e si chiama Figlio, deve ricercarsi nella diversa maniera con cui ricevono e possiedono la natura ed essenza divina, e nel fatto che il modo d'origine della seconda persona s'accorda in una maniera affatto speciale con ciò che nell'ordine creato chiamiamo generazione.

Le due produzioni, cioè quella della seconda e quella della terza persona, si distinguono, secondo il dogma, nel modo più categorico in questo, che la seconda ha origine da una persona sola e la terza da due. Ma all'infuori di ciò è impossibile trovare altra ragione per qualificare come generazione quella produzione e non questa.

Dobbiamo dunque spingerci più in là, fino alla ragione ultima che ci spieghi perché la seconda persona procede da una sola, e la terza da due. La seconda procede dalla prima soltanto, perché è l'espressione, il verbo e l'immagine della conoscenza che la prima persona ha di se stessa e della sua essenza; la terza procede da due, perché è il sospiro e il frutto dell'amore, con cui si amano a vicenda le prime due. La produttività della prima persona per mezzo della sua conoscenza e in unione colla seconda per mezzo dell'amore, deve essere considerata come il motivo ultimo della distinzione delle persone in genere e la ragione tanto delle distinzioni particolari e delle più precise determinazioni delle persone, quanto delle loro origini. Comunque si determinino i requisiti per cui si realizza il concetto di generazione, resta sempre vero che soltanto la seconda persona è generata ed è Figlio, perché solamente essa è il Verbo della prima: al contrario la terza non è generata e non è Figlio, perché non è il verbo della prima persona.

In ciò concordano quasi tutti i Teologi da S. Tommaso in qua, sebbene non tutti vadano completamente d'accordo sul perché appunto il concetto di generazione convenga soltanto alla produzione intellettuale. Procureremo di dare, brevemente e nel modo più chiaro, il risultato delle migliori indagini intorno a tale argomento.

La generazione si riscontra anzitutto nel mondo sensibile, cioè negli esseri viventi, nelle piante, negli animali e nell'uomo; e si può riguardare come la più alta specie di produzione in genere. Si chiama generalmente produzione ogni creazione interna od esterna della natura, dell'arte e della libertà, in quanto che ci fa nota e ci attesta la forza o l'arte del soggetto operante. Al contrario si dice generazione *la più alta specie di produzione, per cui l'essere generante dà testimonianza di sé e si manifesta nel modo il più perfetto.* Essa si ha quando un essere vivente — soltanto questo n'è capace — produce dal suo interno un altro essere, simile a sé e avente la sua essenza e la sua natura; poiché in questo caso l'essere generante esprime dal suo interno un'immagine simile a sé, rappresenta se stesso all'esterno con tutta la sua natura e perfezione, si manifesta all'esterno e si afferma con ciò in un modo perfettissimo. A buon diritto dunque la generazione si definisce: origine, e, rispettivamente, produzione di un vivente dalla sostanza di un altro vivente **a** *somiglianza di natura* [1]. Non si dice: *in* somiglianza, ma *a* somiglianza di natura, poiché la somiglianza nella generazione non deve considerarsi come un fattore accessorio, ma come lo scopo formale, la méta cui essa tende; giacché l'affermazione

---

[1] « Productio » (passivamente « processio ») « viventis de vivente coniuncto in similitudinem naturae ». Per « coniunctio » s'intende la congiunzione nella sostanza, che in parte o totalmente passa dal producente nel suo prodotto. [Per l'applicazione e lo sviluppo del concetto nella storia del dogma è da notare che lo stesso Agostino dapprincipio intendeva ancora il « Verbum » come fosse la Rivelazione dataci da Dio, così come l'intendevano tanto i greci che i latini prima di lui: « il Logos non ha dato loro occasione di caratterizzare la generazione formalmente come atto di pensiero divino » (SCHMAUS, *Die phychologische Trinitätslehre des hl. Aug.*, 72, 331). In seguito S. Agostino fonda la speculazione sul binomio Logos-Verbum mediante la sua analisi del « Verbum mentis » e dell'immagine-concetto (SCHMAUS, ibidem, passim)].

o attestazione del generante per mezzo del generato si ha solamente per la somiglianza. Dunque, è la somiglianza del generato col generante ciò che costituisce il più significativo e principale momento della generazione [2].

A dire il vero non è ancora deciso e definito se originariamente e etimologicamente *zeugen*, che significa generare, e *zeugen*, che significa mostrare, testimoniare, fossero connessi fra loro. Sembra piuttosto che la forma primitiva del primo (radice: tuh, duco) prenda il significato di trarre; e quella del secondo (radice: dih, in dico, δείκνυμαι) di mostrare, indicare. Però come i vocaboli « produrre » o « generare » (precisamente = producere) e « mostrare » o « testimoniare » in tedesco confluirono effettivamente nella medesima voce *zeugen*; così tutti e due i concetti si uniscono armonicamente per caratterizzare il modo più perfetto della produzione, cioè il generare; e mostrano, al tempo stesso, come la stessa cosa si debba concepire nell'ordine spirituale.

L'affinità dei due concetti, a chi ben la consideri, indica una notevole correlazione fra il mondo intellettuale e quello sensibile. Propriamente non si esprimono che pensieri, come pure non si attestano che pensieri. Difatti, anche l'essere che genera nel mondo sensibile fa testimonianza non tanto della sua natura concreta, individuale, quanto dell'immateriale idea divina della natura, perpetuandosi nel continuo trasmettersi dal generante al generato. Eppure non si può dire per questo che l'idea divina generi gli individui, poiché quella è di natura diversa da questi e non li produce perciò dal suo seno.

Ben si dice però che, come la natura si afferma e si manifesta nei suoi prodotti, così pure lo spirito produce dal suo seno tutto quello in cui egli esprime le sue idee, la sua conoscenza. A questo accenna, per lo meno, la lingua latina, che chiama « conceptus » o « conceptio » il verbo intellettuale, ossia l'immagine intellettuale di una cosa. Molto più deve valer ciò per quel verbo intellettuale, mediante il quale lo spirito conosce se stesso; giacché in questo caso forma dal suo interno e nel suo interno un'immagine di se medesimo, improntandovi il proprio essere; talmente che, fissando questa immagine non solo sia possibile riconoscerlo come artefice e modello della medesima — ciò che rispettivamente ha luogo anche nella generazione materiale — ma più che altro lui stesso debba riconoscervisi: un'immagine che equivale alla conoscenza stessa e dove, per conseguenza, lo spirito si riflette e si esprime in un modo incomparabilmente superiore che non faccia la natura nei suoi prodotti: un'immagine non morta ma vivente, com'è vivente la conoscenza stessa: un'immagine che partecipa della natura spirituale del suo generatore, essendo anch'essa spirituale: un'immagine finalmente che scaturisce dal più profondo dello spirito, perché prodotta dalla sua più intima vitalità come specchio della sua sostanza.

Dunque, sotto molti rapporti questa generazione spirituale per il suo contenuto ideale non solo uguaglia la generazione sensibile, ma n'è di molto superiore: in essa l'attestazione del generante è formalmente più perfetta, perché non solo ce lo fa conoscere, ma contiene inoltre in sé la conoscenza stessa. Rispetto però alla realtà e indipendenza del generato, essa è parecchio infe-

---

[2] Il seguito di questo § è stato completamente rifatto. Per l'impiego e l'importanza storica del concetto-immagine si veda, oltre l'opera citata di Schmaus, la voce εἰκών nel *Theologisches Wörterbuch* di Kittel, II (1935), 378-396, trattata da von Rad, Kittel e Keinknech; G. Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1937); in modo esauriente De Regnon, l. c., III, 309-379 e, in applicazione del concetto-immagine alla speculazione agostiniana del « verbum mentis », 394 segg.

riore alla generazione materiale; perché il suo non è un prodotto sostanziale in cui possa trasfondersi la natura sostanziale del generante; e perciò non è neppure un nuovo essere indipendente. Così non è facile dire da qual parte la generazione si effettui più perfettamente. Essa è espressione ed impronta della natura nella sua immagine, tanto nell'ordine materiale che in quello spirituale o intellettuale; e quindi è la manifestazione più propria e caratteristica della natura in genere: ma nel primo ordine l'immagine è soltanto reale e nel secondo solamente ideale. Avremo pertanto la generazione più perfetta se ci riuscirà additare una produzione che dia per prodotto l'*immagine* del generante, *reale e ideale* al tempo stesso, e sia per tal modo in senso eminente una copia espressa e parlante del generante.

In Dio, dove si *unifica* tutto ciò che è sparso e diviso nelle creature, sappiamo per fede che ha luogo la produzione del Verbo dal seno del Padre. Mentre questo Verbo è un'immagine ideale del suo principio, perché scaturisce dalla sua conoscenza e la testifica, è anche al tempo stesso un'immagine reale, sostanziale, personale, perché in questo Verbo si impronta e si esprime e la conoscenza e l'oggetto di essa, cioè la sostanza della prima persona che s'identifica con la conoscenza. La seconda persona « in divinis » vien prodotta perché la prima vuol manifestare e testificare se stessa, vuole esprimere e far palese la sua natura: riceve la natura dal Padre appunto per rappresentarla e manifestarla in sé. Che cosa dunque le manca per dire che è generata e che la sua generazione è *l'ideale perfetto di ogni generazione*, e che, secondo la parola della S. Scrittura, ogni paternità in cielo e in terra si denomina dalla paternità generante del suo principio [3]? Benché infatti il concetto della generazione lo trasferiamo a Dio dalle creature, perché tolto da queste, pure vediamo che il suo oggetto, nel senso più genuino e più perfetto si trova originariamente in Dio soltanto; e per conseguenza la corrispondente produzione delle creature solo secondariamente e parzialmente merita il nome di generazione [4].

---

[3] « Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Iesu Christi, ex quo omnis paternitas in coelis et in terra nominatur » (Eph. 3, 14-15).

[4] S. Tommaso, nella *Summa contra gentiles* (l. 4, c. 11) dopo aver anch'egli sviluppato, in modo analogo, dall'idea del verbo, la natura della produzione del Figlio e quanto di essa dice la S. Scrittura, mette in chiaro particolarmente le espressioni che s'incontrano nella Scrittura stessa e dalle quali la generazione divina, di per sé assolutamente semplice, viene caratterizzata mediante i molteplici momenti, che si succedono nella generazione delle creature. Veramente lo sviluppo intero della sua dottrina meriterebbe essere comunicato a questo punto, mentre, a causa dello spazio, noi dobbiamo limitarci alla conclusione:

« Considerandum etiam, quod id, quod generatur, quamdiu in generante manet, dicitur esse conceptum. Verbum autem Dei ita est a Deo genitum, quod tamen ab ipso non recedit sed in eo manet, ut ex superioribus patet. Recte ergo Verbum Dei potest dici a Deo conceptum. Hinc est quod Dei sapientia dicit: *Nondum erant abyssi, et ego iam concepta eram* (Prov. 8, 24). Est autem differentia inter conceptionem Verbi Dei et materialem conceptionem, quae apud nos in animalibus invenitur. Nam proles, quamdiu concepta est et in utero clauditur, nondum habet ultimam perfectionem, ut per se subsistat, a generante secundum locum distinctam; unde oportet, quod in corporali generatione animalium aliud sit genitae prolis *conceptio* atque aliud *partus* ipsius, secundum quem etiam loco separatur proles genita a generante, ab utero generantis egrediens. Verbum autem Dei, in ipso Dei dicente existens, est perfectum, in se subsistens, distinctum a Deo dicente; non enim expectatur ibi localis distinctio, sed sola relatione distinguuntur, ut dictum est. Idem est ergo in generatione Verbi Dei et partus; et ideo, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ego iam concepta eram*, post pauca subditur: *Ante colles ego parturiebar* (Prov. 8, 25).

Sed quia conceptio et partus in rebus corporalibus cum motu sunt, oportet in eis quandam successionem esse: cum conceptionis terminus sit esse concepti in concipiente; terminus autem sit esse eius, qui paritur, distinctum a pariente. Necesse est igitur in

Il nome di generazione conviene alla produzione della seconda persona *soltanto*, o anche a quella della terza? — No, non le conviene; e ciò perché è precisamente da quello che le è peculiare che noi abbiamo dimostrato che la prima produzione sola può e deve essere chiamata generazione. La prima produzione è generazione perché essa è l'espressione di un Verbo e la riproduzione di un'immagine; se pertanto questi caratteri non appartengono pure alla seconda produzione, è evidente che non è generazione. Difatti la seconda produzione si effettua non per via di conoscenza, ma di amore; essa quindi non produce un verbo, ma un'efflazione d'amore; non l'immagine di una persona riflettente se stessa, ma un pegno che unisce fra loro due persone che si amano, l'originale e la copia. Essa dunque non è *la testificazione di ciò che è la persona né della natura ch'essa possiede.* Testifica soltanto *l'amore e l'unità* in cui convengono le due persone che, in qualità di originale e di copia, possiedono la medesima natura.

Senza dubbio in Dio la natura viene comunicata tanto con la seconda produzione che con la prima; ma non « per modum naturae », come osservano giustamente alcuni teologi: non nel modo con cui si comunica la natura *come natura.* La natura, come tale, opera soltanto nell'attestazione di ciò che essa stessa è, nell'espressione ed emissione del fac-simile nel quale si manifesta. Come natura, dunque, la natura spirituale opera solamente nella propria conoscenza, mediante la quale si riflette e si esprime in se stessa; come del resto anche noi, se vogliamo determinare la natura degli esseri spirituali, la quali-

---

corporalibus, quod id, quod concipitur, nondum sit, et id, quod parturitur, in parturiendo non sit a parturiente distinctum. Conceptio autem et partus intelligibilis verbi non est cum motu nec cum successione; unde simul dum concipitur, est; et simul dum parturitur, distinctum est; sicut quod illuminatur, simul dum illuminatur, illuminatum est, eo quod in illuminatione successio nulla est. Et, cum hoc inveniatur in intelligibili verbo nostro multo magis competit Verbo Dei: non solum quia intelligibilis conceptio et partus est; sed quia in aeternitate exsistit utrumque, in qua prius et posterius esse non possunt. Hinc est quod, postquam ex ore Sapientiae dictum est: *Ante colles ego parturiebar,* ne intelligeretur quod, dum parturiretur, non esset, subditur: *Quando praeparabat coelos, aderam* (Prov. 8, 27): ut sic, cum in generatione carnali animalium prius aliquid concipiatur, deinde parturiatur, et deinde conveniat sibi adesse parturienti, quasi sibi consociatum ut ab eo distinctum; haec omnia in divina generatione simul esse intelligantur; nam Verbum Dei simul concipitur, parturitur et adest.

Et quia, quod parturitur, ex utero procedit, sicut generatio Verbi Dei, ad insinuandam perfectam distinctionem eius a generante, dicitur *partus,* simili ratione dicitur *generatio ex utero,* secundum illud Psalmi: *Ex utero ante luciferum genui te* (Ps. 109, 4). Quia tamen non est talis distinctio Verbi a dicente, quae impediat Verbum esse in dicente, ut ex dictis patet; sicut ad insinuandam distinctionem Verbi dicitur parturiri vel ex utero genitum esse; ita ad ostendendum, quod talis distinctio non excludit verbum esse in dicente, dicitur, quod est *in sinu Patris* (Io, 1, 18).

Attendendum autem, quod generatio carnalis animalium perficitur per virtutem activam et passivam; et ab activa quidem virtute dicitur pater, a passiva vero dicitur mater. Unde eorum, quae ad generationem prolis requiruntur, quaedam conveniunt patri; concipere autem et parturire competit matri, tamquam patienti et recipienti. Cum autem processio Verbi secundum hoc dicta sit esse, quod Deus seipsum intelligit; ipsum autem divinum intelligere non est per aliquam virtutem passivam, sed quasi activam, quia intellectus divinus non est in potentia, sed in actu tantum: in generatione Verbi Dei non competit ratio matris, sed solum patris. Unde quae in generatione carnali distinctim patri et matri conveniunt, omnia in generatione Verbi Patri attribuuntur in Sacris Scripturis; dicitur enim Pater et dare Filio vitam et concipere et parturire (Io. 5, 26). [Riproduciamo il testo di S. Tommaso secondo la *Editio Leonina* che è condotta sull'autografo del Santo. Non ci sono differenze essenziali col testo usato dallo Scheeben. Le sottolineature sono di quest'ultimo. Egli ha pure aggiunto in una *nota marginale* al terzo brano del testo di S. Tommaso questa variante completiva libera della citazione Prov. 8: « Cum quo *eram componens* et *delectabar* ludens: (in regno condito) »].

fichiamo come essere intellettuale, non come volente. Perciò la natura divina opera in modo speciale, come natura, soltanto nell'espressione del suo Verbo personale.

Invece la terza persona riceve sì la natura necessariamente come la seconda, e in questo senso anche naturalmente, ma non « per modum naturae »; non nel modo e per via della natura come tale, bensì nel modo e per via della volontà, dell'amore, del dono. In essa la natura non si trasmette per manifestarsi. Le prime due persone, generante e generato, *prendono* piuttosto la loro natura in forza del loro mutuo amore per deporla nella terza persona come pegno del loro amore e per coronare così la loro unione. Quindi esse producono, è vero, questa persona *nella* somiglianza di natura, non però *a* somiglianza ma in comunanza, ossia in quel compossesso della loro natura che le donano a causa dell'amore. Nella generazione pure trova posto una comunicazione della natura; ma non vi rappresenta che un momento secondario, una conseguenza di quella rappresentazione della natura in un fac-simile cui direttamente tende la generazione. Viceversa, anche nello Spirito Santo si verifica una rappresentazione della natura; ma essa è soltanto un momento secondario ed una conseguenza di ciò che è voluto per sé, vale a dire, della comunicazione della natura ad una terza persona [5].

In breve e quasi in modo palmare possiamo dire: lo Spirito Santo non è generato perché procede non dal seno del Padre, ma dal cuore del Padre e del Figlio. Perocché ciò che negli esseri sensibili è il cuore, in Dio è l'illimitata pienezza dell'amore; la conoscenza invece è la sorgente di luce dalla quale irradia la copia di sé. Come nel nostro mondo non mettiamo mai il cuore in relazione con la generazione come principio di essa, così non possiamo esser tentati di considerare la fecondità dell'amore di Dio come generazione nell'ordine divino. Vedremo in seguito in che senso si possa trovare una processione o emanazione dal cuore presso le creature, cui corrisponde la processione della terza persona in Dio.

Dunque la seconda persona divina è veramente generata, nel più alto e genuino senso della parola: quella di essere generata è condizione propria di lei, non conviene che a lei, e non solo in contrapposizione alle creature, ma anche in contrapposizione alla terza persona. E così abbiamo per essa l'espressione che ne designa sufficientemente la processione quale supposito reale a se stante, senza ulteriori specificazioni, espressione che la rende con una immagine chiara ed intuitiva. In pari tempo, però, ci vien fatto di trovare i nomi che esprimono sostantivamente tanto il *suo* essere come quello del suo principio. Il prodotto della generazione vera e propria lo chiamiamo *figlio*, specialmente quando la natura ad esso comunicata è razionale, ossia ha la dignità di una persona. Il nome « Figlio » caratterizza dunque il primo prodotto divino come supposito e nello stesso tempo come supposito precisamente personale, cioè come persona. Ma poiché anche la prima persona, come persona speciale, si presenta anzitutto là dove appare come principio generante del Figlio, il nome « Padre » è per lei appropriatissimo, come il nome « Figlio » per la seconda.

---

[5] Per altri argomenti addotti da alcuni Padri e teologi per dimostrare che il secondo processo in Dio non è generazione, e che noi crediamo o insufficienti o non adatti, confronta PETAVIUS, *De Trinit.* l. 7, c. 13.

§ 17. *La terza persona è Spirito o alito del Padre e del Figlio; la sua produzione è una « spiratio ».*

Ora sarà possibile trovare anche per la seconda produzione divina una espressione che ne riproduca le proprietà ipostatiche e personali in modo così deciso e in pari tempo così caratteristico, come col nome « generazione » vien caratterizzata l'altra produzione? No di certo; per la seconda produzione divina non abbiamo alcuna denominazione *perfettamente parallela* a quella della generazione, cioè tale da mostrare il prodotto come ipostatico e personale nello stesso modo di quella. E la ragione è chiara. Nelle creature, da cui siamo costretti a togliere tale denominazione, vediamo compiersi la produzione naturale di un supposito omogeneo, vivente, soltanto per via di generazione: ovvero — dato anche che si voglia trovare una differenza sostanziale fra certi modi di riproduzione delle piante e degli animali inferiori e la generazione propriamente detta — non ne vediamo una di tali produzioni che, per il suo specifico carattere, somigli alla seconda produzione in Dio [1].

Ad ogni modo, per quanto riguarda la concreta designazione della terza persona e della sua processione, sembra che sia lasciato a noi stessi il compito di trarci d'impiccio. Inoltre si aggiunge la circostanza che le denominazioni che di solito sono usate dalla Rivelazione e dalla Chiesa per la terza persona, a causa del loro significato indeterminato e generico, dànno un'idea troppo vaga di questa persona e appaiono artificiose in confronto col nome di Figlio e di generazione. Il nome « Spirito », « Spirito Santo », si potrebbe a buon diritto e convenientemente riferire anche alle altre due persone divine, possedendo esse pure una natura eminentemente santa e spirituale. La parola « processio » indica di per sé qualsiasi origine, tanto personale che impersonale, sia per via della generazione come per via della volontà; quindi non solo non è preferibile alle altre due, « spirazione » e « dono », che poco fa notammo come insufficienti, ma soprattutto non ci offre un'immagine determinata, e tanto meno chiara e viva, dell'origine della terza persona. Ciò nonostante noi speriamo di poter dimostrare che queste espressioni, sebbene apparentemente indeterminate — e in parte appunto per questo — possiedono però una tale elasticità e ricchezza comprensiva che consente loro di concentrare in sé tutte le rappresentazioni concettuali che abbiamo finora trovato per la terza persona e la sua processione, onde ce ne delineano un'immagine che, se è meno fortemente incisa nei contorni, è però tanto più ricca di colorito e di vivacità.

Si osservi prima di tutto che la parola « Spirito », secondo l'uso già accettato, indica in ogni caso un essere sussistente, una persona, e che il vocabolo « processione » può denotare tanto l'origine di una persona, come quella di ogni altra cosa. Quindi riguardo alla concretezza della denominazione con questi vocaboli abbiamo superato di parecchio i nomi di spiro e pegno, spira-

---

[1] Noi veramente crediamo che giusto « in humanis » si dia una produzione di una persona da un'altra che si compie per mediazione soprannaturale e che ha una notevole analogia con la produzione della terza persona « in divinis ». Ma sta il fatto che la Rivelazione non ha desunto da tale produzione il nome ipostatico da applicare alla terza persona divina. In più pensiamo che non vi si debba annettere molta importanza a causa della novità e della naturale delicatezza della cosa. Perciò qui abbiamo tralasciato questa nostra idea per sottoporla alla fine del capitolo al giudizio del lettore, senza altra pretesa che di un'opinione personale.

zione e donazione. Ma come diverranno essi nomi *caratteristici, specifici,* della terza persona e della sua processione?

Come già osservammo, in Dio è spirito il Padre ed è spirito il Figlio, ossia esseri immateriali, intelligenti; tutte le tre persone sono spirito in questo senso, poiché sono Dio; e « Dio è spirito »[2], anzi il più puro spirito. Anche la terza persona non potrebbe essere spirito se non fossero spirito le persone da cui deriva. Essa è soltanto *spirito dello spirito.* « Lo Spirito Santo, dice S. Epifanio, è da tutti e due come spirito dallo spirito; poichè Dio è spirito »[3]. Fin qui la parola non denota ancora il carattere speciale della terza persona e neppure il suo rapporto relativo col Padre e col Figlio.

Il primo passo verso una specificazione lo troviamo in S. Agostino, che in ciò segue S. Ambrogio. Il nome di Spirito, così S. Agostino, appunto perché s'addice per sé alle prime due persone, conviene in modo speciale alla terza persona, essendo questa il vincolo comune di tutte e due[4]. La ragione si farà anche più chiara qualora, andando innanzi, si tenga conto che la terza persona è l'espressione e il suggello dell'unità spirituale che Padre e Figlio, come *spirito unico,* hanno fra loro, e che in essa si esprime l'assoluta spiritualità delle altre persone nel modo più evidente e più perfetto.

Ma neppure così il detto nome ci rappresenta abbastanza chiaramente la terza persona nel suo essere relativo e particolare; né potrà rappresentarcela fintanto che per spirito s'intenda soltanto un essere immateriale come tale.

Il nome « spirito », quando si applica a Dio e generalmente a ciò che non consta di materia, è voce traslata. Se con esso, come è avvenuto, si qualifica Iddio semplicemente come sostanza non materiale, allora questo nome è tolto dalle sostanze sensibili, aeriformi, in quanto che queste si distinguono dalle sostanze materiali più crasse per la loro leggerezza, elasticità e invisibilità; e per queste proprietà ci dànno un'idea dell'essere e della costituzione delle sostanze non materiali. In rapporto specialmente alla terza persona, in quanto la designa non come semplice spirito, ma come « spirito del Padre e del Figlio », ha un'altra origine, sebbene connessa con la precedente; qui non è derivato dalle sostanze aeriformi come tali, ma da quella che si sprigiona come alito e respiro dall'interno degli esseri viventi[5]. Nel vocabolo greco πνεῦμα, e

---

[2] Io. 4, 24.

[3] Τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων πνεῦμα ἐκ πνεῦματος, πνεῦμα γὰρ ὁ Θεός (Epiph., *Haeres.* 30, c. 4, n. 7).

[4] « Ut ex nomine, quod utrique convenit, utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus Sanctus » (*De Trinit.* l. 5, c. 11 in fin.); « quia communis est ambobus, id vocatur ipse proprie, quod ambo communiter » (ib., l. 15, c. 19 in fin.).

[5] Che la parola « spirito », riferita alla terza persona divina, sia realmente presa dal respiro dell'uomo, si rileva da quanto segue; basterebbe del resto l'uso frequente che la S. Scrittura e i Padri fanno dei corrispondenti nomi πνεῦμα e « spiritus ». I SS. Padri lo trovano segnatamente nel fatto che il Salvatore, soffiando sugli Apostoli, ha voluto mostrare tanto la processione « ad extra » quanto quella « ad intra » della terza persona, cioè dal Figlio e dal Padre. « *Cristo,* scrive S. Cirillo Aless. (*In Io.* 14, 16, lib. 9, p. 810) *l'ha spirato* (lo Spirito Santo) *in modo corporale per mostrare che come l'alito emana dalla bocca dell'uomo, così proviene dalla sostanza divina, nel modo a lei proprio, l'alito che ivi arde* ». E in altro luogo dice ancora più chiaramente, che il Figlio di Dio, con la spirazione dell'alito della sua umanità, ha rappresentato *egregiamente* la natura dello Spirito Santo, procedente da lui nella sua Divinità (*De Trinit.,* dial. 4: τῷ διὰ σαρκὸς καὶ ἐμφανεστέρῳ φυσήματι τὴν τοῦ πνεύματος φύσιν εὖ μάλα σκιαγραφῶν. Così pure, nella stessa opera (l. 2, p. 423), a proposito della denominazione dello Spirito Santo poté osservare: « *Chiamerai Spirito Santo* (in opposizione a Padre e Figlio) *colui che è spirato essenzialmente dal Padre per mezzo del Figlio, e nel quale Spirito, emanato dala bocca, ci manifesta come in un'immagine il*

in quello latino « spiritus », questa derivazione è più manifesta che in tedesco. Il nostro vocabolo « Geist » (spirito) non è che l'espressione più fine e più agile in luogo di « Odem » (respiro), essendo quest'ultima poco usata in senso metaforico.

Inteso così, il nome « Spirito » esprime senza dubbio la relazione della terza persona con le altre. « Spiritus alicuius spirantis est; ergo ad Patrem Filiumque refertur », scrive S. Fulgenzio [6]. In tal modo, però, non sembrerebbe esser altro che una forma più concreta del termine « spiratio » che trovammo poc'anzi nella terza persona, come corrispondente al « Verbum » della seconda persona. Eppure una più esatta considerazione mostrerà che la sua forza ed il suo significato è incomparabilmente più ricco e che in ciò non è molto al di sotto del nome « Figlio » della seconda persona.

Come quest'ultimo vocabolo assomma e compendia in sé il contenuto delle parole « verbo » e « immagine », così quello assomma e compendia il contenuto dei nomi « spiratio » e « pegno », e rispettivamente « dono ». Come il Verbo è già di per sé una testimonianza, ma appare anche come veramente generato e come persona solo quando si presenta in pari tempo come immagine reale di colui che si testifica, così anche la « spiratio » è già un alito del cuore, ma ci rappresenterà, come la generazione, la processione di una nuova persona in Dio, solo allorquando noi scorgeremo nell'alito del cuore anche una effusione reale della sua sostanza e della sua vita.

Per esprimere l'intimità dell'unione di due persone, siam soliti dire che esse sono *uno spirito*, un'anima sola; e con ciò intendiamo affermare che in forza del loro amore, vivono l'una nell'altra e per l'altra: infatti lo spirito per noi è la vita stessa, perché questa nel mondo animale si rivela per mezzo del respiro. Siffatta unità di vita e di spirito ha il suo fondamento in questo, che l'amante fa tutto per la persona amata come fosse per sé, e sente tutto ciò che quella soffre e prova, come se lo soffrisse e provasse egli stesso: che quindi, per virtù d'affetto l'amante si trasporta nell'amato; il che si chiama estasi dell'amore. Ma quest'estasi dell'amore, questa affettuosa unità di vita, per sua natura tende a divenire reale [7]. Gli amanti cercano realmente di trasfondere l'uno nell'altro la loro vita, fondendola in *una sola*. Nell'ordine creato l'espressione più perfetta e più adeguata di questa tendenza dobbiamo cercarla là dove l'unità d'amore ha la base più naturale e reale, e dove si manifesta nel modo più puro e più tenero. Il bambino sulle ginocchia della madre che l'ha portato nel proprio cuore, che gli dette la vita e dal cui petto tuttora l'attinge, non estrinseca il suo amore interno nel modo più vivo coi baci ch'egli stampa sulla bocca della mamma? E il cuore di madre cosa vorrebbe fare,

---

suo proprio essere » (καθάπερ ἐν τύπῳ τῆς ἐκ στόματος διεκπνοῆς τὴν ἰδίαν ἡμῖν κατασημαῖνον ὕπαρξιν) [Cfr. J. B. WOLF, *Commentatio in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam* (Roma 1934)].

[6] *De Trin.* c. 6. Questo secondo significato delle tre parole, nel campo della sensibilità viene ad essere il primo, poichè qui le sostanze aeriformi appaiono innanzitutto come alito o respiro e quindi in concreto vengono concepite secondo che appaiono. Nella voce πνεῦμα e « spiritus » ciò è chiaro, sebbene per accentuare più fortemente il senso primitivo in latino serve meglio « spiramen » o « flamen ». Ma anche il nostro vocabolo « Geist » è affine a « Gischt » (da jesen = fermentare, bollire), come « spirare » con sprizzare e spumare.

[7] « Amor est », scrive S. Agostino (*De Trinit.* l. 8, c. 10), « iunctura quaedam, duo aliqua copulans vel copulare appetens ». « Quod dicit copulans », così commenta S. Tommaso (1, 2, q. 28, a. 1), « refertur ad unionem affectus, sine qua non est amor; quod vero dicit, copulare intendes, pertinet ad unionem realem ».

quando bacia il bambino, se non inalare, diciamo così, ancora una volta la vita al frutto del suo seno?

In questo atto del bacio si effettua la desiderata unità di vita nel modo più perfetto e reale, mediante il traboccare dell'alito vitale e della fiamma d'amore, che in esso arde, da un cuore nell'altro, cioè da un'anima nell'altra [8]. Nell'incontro e nella fusione del respiro che è vita, i cuori e le anime s'incontrano e si uniscono in una vita e in uno spirito solo. Il semplice sospiro con cui fanno noto il loro amore gli amanti lontani l'uno dall'altro, qui si converte in un vero dono vivente, e il dono per il quale, anche lontani, possono appartenere l'uno all'altro, divien reciproca e vivente compenetrazione.

Se dunque intendiamo il sospiro come alito di vita in quanto che per esso nel bacio si procura e si esprime l'unità vitale cui mira l'amore; allora il suo significato deve apparire incomparabilmente più ricco e più efficace che se consideriamo in esso soltanto la traspirazione dell'amore: e ci offrirà quindi un quid analogo, ancora più concreto e più vivo, per la terza persona divina.

Che lo possiamo e lo dobbiamo intendere proprio in questo senso, come cosa analoga per la terza persona, è ovvio. Così volentieri chiamano la terza persona i SS. Padri, dandole il dolce nome di « osculum Patris et Filii », « osculum suavissimum sed secretissimum », secondo la tenera espressione di S. Bernardo [9]. Se mai esiste fra due persone non solo l'unità d'amore, ma anche l'unità della vita; se mai esistono due amanti che sieno uno stesso spirito, questi sono appunto il Padre e il Figlio nella loro propria natura divina. Qui infatti non sono due vite che si fondono fra loro: una sola è la vita e *uno* solo il cuore. Sicché l'« osculum » qui non può essere il veicolo o il mezzo per produrre l'unità della vita; può esserne soltanto l'espressione. Perciò il Padre e il Figlio col loro bacio non trasfondono *l'uno nell'altro* il loro respiro di vita, ma dall'unico focolaio d'amore del loro cuore comune lo effondono in una terza persona nella quale è rappresentata la loro unità d'amore e di vita.

Come questa terza persona non ha origine se non dall'effusione del respiro vitale, così non è altro che questo respiro stesso. Come tale, è manifestamente più d'una semplice spirazione d'amore, più d'un semplice pegno: essa è contemporaneamente l'una e l'altro nell'unità più vivente, nello stesso modo che il Figlio, come tale, è al tempo stesso Verbo e immagine del Padre; è una spirazione congiunta col dono reale di tutto ciò che gli amanti recano nel loro cuore; è un pegno e un vincolo che parte dal più intimo del cuore degli amanti stessi e fluisce da questo in corrente viva colla spirazione dell'amore. Inoltre, poiché il respiro di vita che viene dal Padre e dal Figlio inchiude evidentemente un'effusione, una comunicazione della loro propria vita, quindi è ch'esso appare senz'altro anche come un portatore di quella vita che è trasfusa in lui e della quale è recettore e possessore, e perciò come un'ipostasi indipendente e persona nel senso più concreto, a quel modo che il Figlio, per l'unità di Verbo e d'immagine, appare come generato e conseguentemente come un essere vivente, autonomo. Dunque il nome « respiro o spirito del Padre e del Figlio » è simultaneamente il più comprensivo, il più vivo e il più concreto che si possa trovare o desiderare per la terza persona divina.

---

[8] S. AMBROGIO, *De Isaac et anima* cap. 3: « Ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi videntur infundere ». [Vedi S. FRANCOIS DE SALES, *De l'amour de Dieu*, l. 1, cap. 9].

[9] *Sermones in Cantica*, 8, 2.

Le due denominazioni « Odem » (respiro) e « Geist » (spirito) qui sono rigorosamente identiche; in greco e in latino, difatti, non c'è che una denominazione sola. Noi però preferiamo generalmente il nome « Spirito » perché l'unità della vita divina che si mostra nella terza persona è assolutamente spirituale; e perché d'altra parte la parola « spirito » si usa già per designare il soggetto di una vita spirituale, quantunque proprio per questo non faccia tanto risaltare il suo significato relativo che pure è da tener presente.

Si potrebbe obiettare che il nome « spirito » inteso nel senso stretto di respiro vitale, non ci dà l'idea di un'ipostasi, di un soggetto possessore della vita, come il nome « figlio »; poichè nell'uomo esso è soltanto segno e veicolo della vita e dell'unità vitale, senza essere e possedere questa vita. Veramente il respiro vitale dell'uomo non è, come il figlio di questo, un'immagine per sé ipostatica dell'ipostasi divina corrispondente; ma ciò non impedisce che, riferito a Dio, indichi quasi altrettanto vivamente e concretamente l'ipostasi divina corrispondente, come il nome « Figlio » indica l'altra. Anche nell'uomo il respiro ci appare già *in qualche modo* come *portatore della vita*. Senza dubbio esso è tale solo in quanto è *veicolo* della vita; la vita, dunque, non la possiede in sé e per sé, ma per trasmetterla dalla persona da cui proviene all'altra con la quale deve stabilirsi l'unione vitale. Tosto però che riferiamo quest'immagine a Dio, vediamo, come sopra mostrammo, che il respiro non può essere detentore della vita come semplice veicolo; ma è piuttosto l'effusione di quella sussistente e infinitamente intima unità di vita tra il Padre e il Figlio, che non abbisogna di alcuna mediazione vera e propria, né, generalmente parlando, la consente. In Dio la corrente della vita non *passa* dal Padre al Figlio (o viceversa) *per mezzo del loro respiro*, bensì dall'unità del Padre e del Figlio *nel loro respiro*, affine di posarsi e finire in lui. Pertanto il respiro o alito di Dio è evidentemente soggetto di vita, come recettore e possessore di essa, e come tale appare senz'altro appena si concepisce come Spirito di Dio, ossia delle persone divine.

Quanto è stato detto diverrà anche più chiaro in seguito, dovendo noi trattare ancora della concreta denominazione della *processione* dello Spirito Santo.

Come il nome generazione corrisponde a quello di Figlio, così il nome « spiratio » (Hauchung, ἔκπνευσις), risponde a quello di Spirito (quale nome proprio dell'ultima persona procedente) onde designarne la processione. La terza persona non è in particolar modo Spirito se non perché è spirata, perché è lo « spiramen », il « flamen » del Padre e del Figlio. Qui però dobbiamo intendere lo spirare in un senso più ampio e più denso. Prima considerammo la « spiratio » soltanto come sospiro, come semplice manifestazione dell'amore; e, così considerata, la dichiarammo insufficiente a simboleggiare e ad esprimere la produzione di un nuovo essere vivente. Ma qui prendiamo la « spiratio » nel suo senso pieno e perfetto, e nel significato che il *respirare* ha nella vita sensibile. Il respirare nella fase di immissione rappresenta la forza motrice, mentre nella sua emissione ci si manifesta come un'effusione in cui ondeggia e fluttua la vita animale; e così la spirazione ci rappresenta anche, nel modo più palese, la sovrabbondanza e la comunicazione di tutta la vita. Con ciò il nome stesso di spirazione, « spiratio », preso nel suo significato totale, ci rappresenta la processione della terza persona come una vera comunicazione di vita, e per conseguenza come una emanazione o processione

personale. Per mezzo di esso noi vediamo procedere la terza persona non dal seno, ma dal cuore delle altre due persone, mentre ad essa viene trasmessa tutta la vita loro per effetto d'amore e insieme coll'amore.

Sia pure che negli esseri creati la spirazione non produca mai per sé un nuovo essere, come la generazione; sia pure quindi che in questo senso non dia, come la generazione, un'immagine così *determinata*; essa offre però, con la densità di vita della sua apparizione, un'immagine più perspicua di questa. Inoltre siccome essa, perché vivente per eccellenza, è il più naturale indizio e il più efficace veicolo della vita, è anche lecito e facile immaginare che la spirazione infinitamente potente della vita divina produca, come la generazione, un essere vivente. Nel respirare ci sembra di vedere come una vita eccita o desta l'altra, come la fiaccola di vita da un essere passa in un altro e lo investe per infiammarlo. Infatti anche la S. Scrittura si serve in più luoghi di questa immagine per dare un'idea chiara e netta dell'animazione della materia inerte e quindi della produzione di un essere vivente [10].

Tenuto conto di ciò, crediamo poter sostenere senza esitazione, che il nome « spiratio », preso nel suo senso perfetto, si deve porre, per la concretezza e chiarezza della denominazione, accanto al nome generazione. E così per la processione dello Spirito Santo non possiamo dire di non aver altro che il nome generico e indeterminato di « processio »; ne abbiamo uno determinatissimo, specifico e caratteristico, di senso profondo in massimo grado.

Del resto non è vero che il nome generico « processio », nella sua speciale applicazione allo Spirito Santo, sia così vago e indeterminato, come in generale si crede. Anzi qui ha un *senso pregnante* molto spiccato e mette proprio in rilievo quel momento che è il più importante nella parola « spiratio » [11].

La parola « procedere » indica primieramente movimento da un luogo ad un altro. Quantunque ogni produzione, quindi anche la generazione, come scaturigine del prodotto dal suo principio includa in sé movimento, pure l'analogia del movimento nella spirazione dello Spirito Santo si realizza in un modo specialissimo. Esso è movimento, per dir così, nel suo essere, come l'amore. La proiezione della conoscenza nel Verbo e l'espressione dell'essere del Padre nel Figlio ha più il carattere della quiete e dell'isolamento in cui stanno, l'uno di fronte all'altro, Padre e Figlio. Ma nella produzione dello Spirito Santo si incontrano fra loro, si muovono e vivono l'uno nell'altro: ivi è un eterno donare e ricevere in senso vero e proprio; un alito infinitamente efficace e vivente, che spira dall'uno all'altro, e da ambedue assieme, la potente pulsazione d'un cuore infinito che trabocca nella più alta accensione degli affetti, la fiamma avvampante d'un infinito fuoco d'amore: in una parola, qui si trova lo slancio, la commozione, l'effusione, il torrente dell'amore in cui si sciolgono

---

[10] Anche la vivificazione del primo uomo è descritta così: « Dio formò l'uomo dal fango della terra e gli spirò in faccia un soffio di vita, e l'uomo divenne essere vivente » (Gen. 2, 7). Tale descrizione continua in Ezech. (37, 4-9): « Ossa aride — fa dire Dio al profeta — udite la parola del Signore: queste cose dice il Signore: Ecco che io infonderò in voi lo spirito e avrete vita ». E quando il profeta esclamò: « ... Vieni, o spirito, e soffia sopra questi morti, sicché essi risuscitino », esso venne subito: « Lo spirito entrò in quelle (ossa) e riebbero la vita, e si stetter su' piedi loro, esercito grande fuor misura ».

[11] Una *nota marginale* dell'Autore dice: Cfr. SCHOLZ, *De Sp. Sa.* — Si tratta della dissertazione « De inhabitatione Spiritus Sancti » (Würzburg 1856) di A. Scholz, discepolo di H. Denzinger a Würzburg, il quale difende le opinioni di C. Passaglia relative all'inabitazione dello Spirito Santo. Denzinger, come Scheeben e Hergenröther, era discepolo di Passaglia.

il Padre e il Figlio, effondendo il loro essere nello Spirito Santo. Per questo lo Spirito Santo è simboleggiato dal vento impetuoso che nel giorno di Pentecoste scosse la casa degli Apostoli, e dalle lingue mobili e fiammeggianti, sospese sopra il loro capo [12]; per questo il Salvatore lo paragonò ad una fonte perenne d'acqua viva [13]. « Qual' è, domanda S. Crisostomo [14], il significato della parola: Egli procede? Senti: per evitare il nome di nascita, affinché tu non chiami Figlio lo Spirito Santo, la S. Scrittura dice: Lo Spirito Santo che procede dal Padre [15]. Come procedente essa lo presenta simile all'acqua che pullula da una sorgente, come è detto del paradiso: Un fiume scaturisce dall'Eden [16]; esso scaturisce, pullula. Il Padre è la sorgente dell'acqua viva, secondo le parole di Geremia: Hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva. Ma che cosa procede? Lo Spirito Santo, come l'acqua dalla sorgente ». L'ultima proposizione il Santo la dimostra colle parole del Salvatore [17]: Chi crede in me, scaturiranno dal seno di lui fiumi di acqua viva; dove l'Evangelista aggiunge: Ora questo egli diceva dello Spirito che dovevano ricevere coloro che credono in Lui.

Dunque, dicendo che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio, noi intendiamo dire non soltanto che egli in qualche modo trae da essi la sua origine, ma che questa si attua per via di un movimento espansivo, il quale si compie nell'effusione dell'amore e nel dono della vita dal Padre e dal Figlio allo Spirito Santo [18].

---

[12] Act. 2, 2-3.

[13] Io. 7, 38-39. Cfr. De Regnon, l. c., IV: *Eaux vives*, 389-400.

[14] Tom. 2, *Hom.* 3 *de Spirit. S.* (« Heri a nobis »), col. 1. [Scheeben in margine al presente pensiero ha notato: « Motus ab anima ». — In relazione col Crisostomo vedi le prime pagine del § 13].

[15] Io. 15, 26.

[16] Gen. 2, 10.

[17] Io. 7, 38-39.

[18] Nessuno meglio di Alberto Magno (*Summa* tract. 7, quaest. 31, membr. 4) ha accuratamente e a fondo esaminato e discusso il significato del *procedere* nella terza persona, in contrapposizione all' origine della seconda. Egli è quasi l'unico che tratti la questione « ex professo » e profondamente: perciò abbiamo creduto opportuno riportare qui i punti principali della sua soluzione, quantunque lasci assai a desiderare per lo stile:

« L. c. in Solut.: Dicendum quod spiritus, in quantum est spiritus, sive sit corporeus, sive incorporeus, proprium est semper procedere. Et ideo incorporeus spiritus etiam secundum philosophos, procedendo ab intellectu agente per voluntatem omnibus operatis invehit formas agentis intelligentiae, sicut spiritus artificis, procedens a mente artificis, formas artis continue procedendo invehit manibus, securi, dolabrae, et lapidibus et lignis. Et ad hanc similitudinem dictum est illud Sapientiae 1, 7: « *Spiritus Domini replevit orbem terrarum, et hoc, quod continet omnia* »; et Iob c. 26: « *Spiritus eius ornavit coelos* »; et illud Ps. 32: « *Verbo Domini coeli firmati sunt, et Spiritu oris eius omnis virtus eorum* ». Similiter amoris, sive spiritualis sive carnalis semper est procedere et emanare et numquam stare. Et propter hoc dicit Chrysostomus, quod, cum Spiritus Sanctus in cor hominis intravit, omni fonte magis manat et non stat, sed proficit. Et Io. 7: « *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre eius fluent acquae vivae* ». Et subdit Evangelista: « *Hoc autem dixit de Spiritu* ». — Et ideo etiam dicit Dionysius, quod est exstasim faciens divinus amor, hoc est transpositionem: transponit enim amantem in amatum et non sinit eum manere in se ipso. Et inde est, quod etiam apud grammaticos hoc verbum "amo" vehementis dicitur esse transitionis. Quia ergo Spiritus Sanctus et est Spiritus et est amor spiratus, proprium eius est simpliciter procedere: et geniti, secundum quod est genitum, non est proprium procedere, sed exsistere in natura accepta.

Unde quod 1° obiicitur, iam solutum est: processio enim sonat dilatationem et quasi motum in alterum, quod non dicit generatio, et ideo generatio non est simpliciter processio, sed *processio quaedam*. Et spiratio, licet processio sit specificata, sicut generatio, tamen *simpliciter est processio*: quia spiritus et amoris proprius actus est procedere. Et bene concedimus, quod procedere ab uno vel duobus nihil facit ad rationem processionis.

Il significato preciso dell'effondere, che possiamo e dobbiamo dare alla parola « procedere », pel fatto che si usa parallelamente a « spirari », è contenuto in un modo più chiaro e determinato nel vocabolo greco che nel Simbolo corrisponde a procedere: infatti « ἐκπορεύεσθαι » è uguale etimologicamente a *uscir fuori*. Quindi dai Padri greci non fu mai adoperato per il procedere della seconda persona, il che caratterizzano piuttosto col vocabolo « προΐειν » = *emettere, esprimere*. Solo il vocabolo « προΐειν » corrisponde, quanto all'etimologia e alla generalità del significato, al latino « procedere ». Invece, per rendere la parola « ἐκπορεύεσθαι » che è termine scientifico della processione dello Spirito Santo, si dovrebbe adoperare piuttosto « emitti » o « emanare ».

Si capisce che l'accentuazione del movimento infinito, il quale si verifica nello Spirito Santo e nella sua processione, non può escludere l'eterna quiete che ivi domina. In Dio regna la massima pace, la più indisturbata felicità. Con tutta la sua forza, quel movimento non è violento o irrequieto, perché è il movimento placido dell'amore che non solo va in cerca del suo oggetto e del suo fine, ma che possiede e gode « ab aeterno » l'uno e l'altro, e perché questo moto è simultaneamente il più intimo e stretto amplesso, nel quale appunto consiste la pace inalterabile (« pax imperturbabilis » di S. Bernardo) [19].

Et quod dicitur de similitudine ad generationem, quae est a masculo ad feminam, dicimus, quod nihil valet et tantae munditiae valde incongruum est exemplum... et certe temerarium videtur cogitare vel credere, quod virtus spirativa in Filio haberet se ad virtutem spirativam, quae est in Patre, sicut se habet virtus feminae ad virtutem masculi in generatione. Unde ratio illorum nihil valet.

Ad quaest. Ad id, quod quaeritur, si procedere dicatur aequivoce vel univoce, dicendum quod, si simpliciter accipiatur procedere, tunc dicit motum secundum locum ab uno in alterum et motum voluntarium. Propter quod etiam animalia, per appetitum mota et voluntatem, motu processivo moveri dicuntur in III de anima. Et secundum hunc motum simpliciter procedere convenit Spiritui Sancto, quia et a voluntate et quasi processive procedit amor et etiam Spiritus. Et tunc processio non convenit Filio nisi sub determinatione. Si autem dicatur processio ad similitudinem processus causati de causa, sicut dicit Dionys. lib. de divinis nominibus cap. 4, quod quae sunt multa processibus, sunt unum principio: tunc elargato nomine dicitur processio, et tunc communiter convenit generationi Filii ed spirationi Spiritus Sancti; et tunc nihil prohibet, quod secundum aliquem modum conveniat Filio et secundum alium conveniat Spiritui Sancto, et quod modus, secundum quem convenit filio in natura creata, in qua potest esse prius et posterius, principalior sit, quam modus, secundum quem convenit Spiritui Sancto; quia processus per generationem est in esse, processus autem amoris in tali natura non est, nisi in bene esse. Sed hoc in divinis nihil est, quia nihil est ibi principale et secundarium, et sicut Filio per generationem est esse a Patre, ita Spiritui Sancto per spirationem est esse a Patre et Filio, et ideo processio per hunc modum dicta sub diverso modo equaliter convenit Filio et Spiritui Sancto ».

Siccome Alberto il Grande ha scritto la sua *Somma* verso la fine della sua vita, quindi, in parte almeno, dopo l'anno 1274, e proprio in tale anno la questione della processione dello Sp. S. è stata discussa coi Greci nel Concilio di Lione [Cfr. Denz., 461, 463], si può ammettere che Alberto da tali trattative abbia attinto la sua più profonda concezione del « procedere ». Bisognerebbe avere una conferma dell'ipotesi — molto discussa — che Alberto abbia preso parte a quel Concilio. [La presenza di Alberto a Lione si deve ritenere ormai come dimostrata. Vedi, per le date della di lui vita, lo scritto del nipote di Scheeben: H. CHR. SCHEEBEN, *Albert der Grosse — Zur Chronologie seines Lebens* (Vechta 1931). Alberto nella Teologia trinitaria si distingue essenzialmente da S. Tommaso per la sua simpatia alle concezioni neoplatoniche. — Sul pensiero dei greci Ortodossi cfr. M. JUGE, *De processione Spiritus Sancti ex fontibus Revelationis et secundum Orientales dessidentes* (Roma 1936)].

[19] Cfr. *Sermo* 23, 16: « Deus tranquillus tranquillat omnia ».

§ 18. *Continuazione. Ulteriore spiegazione dei nomi dello Spirito Santo.*

Per la qualificazione specifica dello Spirito Santo, S. Agostino si serve della felice e geniale locuzione: « exiit non quomodo natus, sed quomodo datus » [1]. Alla giustezza di tale qualificazione non opponiamo la minima difficoltà, giacché il contenuto di essa fu posto da noi come fondamento di tutta la nostra deduzione. Crediamo soltanto, come risulterà chiaro da quanto fu detto precedentemente, ch'essa, come designazione dell'oggetto da noi trattato, non sia esauriente e adeguata.

E perderebbe ancora più del proprio valore, qualora « datus » s'interpretasse come « dandus creaturis » e si pensasse che lo Spirito Santo non proceda come « natus » perché la sua origine è tale, che in conseguenza di essa egli possa esser dato alle creature nel tempo, come realmente viene loro dato. In questo caso la processione non sarebbe spiegata nella sua intima essenza: avremmo solamente un accenno al suo carattere interno in un rapporto « ad extra » fondato in esso. Una spiegazione soddisfacente la possiamo avere soltanto tenendo dietro a questo accenno e utilizzandolo per trovare il motivo per il quale lo Spirito Santo viene appunto qualificato come « dabilis » o come « dandus ». E il motivo non può essere che questo: lo Spirito, anche nel suo eterno rapporto col Padre e col Figlio, figura come dono: unicamente perché è l'effusione dell'amore mutuo del Padre e del Figlio può considerarsi, in un senso speciale, anche come il dono di Dio alla creatura, cioé il dono più sublime e la fonte di ogni altro dono. Il donarsi dello Spirito Santo nel tempo alla creatura deve essere riguardato, in un certo senso, come la continuazione dell'eterno dono da cui egli stesso procede e che in lui ha il suo termine. In tanto parliamo di un'effusione dello Spirito Santo nelle creature, in quanto esso è per essenza un'effusione dell'amore e della vita divina. Ma poiché Padre e Figlio per amore dànno la loro natura allo Spirito Santo e lui stesso si donano mutuamente come pegno del loro amore e lo possiedono in comune, si può e si deve dire dello Spirito Santo, anche prescindendo dal suo rapporto colle creature: « exit non quomodo natus, sed quomodo datus ». Certo se dono si identifica con *regalo* [2], « donum », e se il regalo si intende come un *libero* dono nel senso usuale, come un dono, cioè, che il donatore può fare o non fare, allora lo Spirito Santo può dirsi dono solamente nella sua relazione con la creatura [3].

---

[1] *De Trin.* l. 5, c. 14.

[2] Il verbo « schenken » (regalare) non ha all'origine il concetto del donare liberamente, ma piuttosto quello di versare e infondere, nel qual senso viene usato ancora adesso. L'unione delle due significazioni conferisce a questo verbo un senso così pieno e plastico nell'applicazione all'origine dello Spirito Santo, quale il latino e il greco « dare » — δίδόναι dell'uso comune non ha, sebbene la loro radice « da » sia connessa con la radice « dha »: dar da bere, allattare.

[3] Scheeben espone qui già il concetto fondamentale della dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo. Per scansare fraintesi ci si consenta farne uno schizzo: Scheeben prende le mosse dal possesso e dallo scambio della vita intima in Dio Uno e Trino, il quale necessariamente si ama, effonde quest'amore come Spirito Santo e come dono lo possiede. Senza dimostrarla filosoficamente e teologicamente e tanto meno esegeticamente, Scheeben assume la verità che Dio compie tutte le sue opere esterne per amore, sia l'opera della creazione che della conservazione del mondo, la redenzione come la santificazione. Intenzione dell'ulteriore svolgimento dei suoi pensieri è di qualificare quest'attività natu-

Ma l'essenza o natura propria del dono, senza curarci se l'amore sia necessario o no, consiste soprattutto nell'essere un'effusione dell'amore. Del resto, in ogni atto dell'amore ed in ogni suo effetto, anche necessario, ci si trova sempre una specie di libertà; non la libertà di dominio sull'atto, la così detta libertà di scelta, ma la libertà d'indipendenza, per cui l'amante ama soltanto perché gli piace l'oggetto del suo amore, e in forza della quale, inoltre, agisce solo perché spinto dalla sua compiacenza. In questo senso gli Scotisti affermano che la spirazione dello Spirito Santo, sebbene necessaria, in certo modo è libera, in antitesi alla generazione. Questa, dicono, segue per *necessità naturale* [4], la quale si manifesta senza l'interferenza del compiacimento dell'amore, che soltanto *l'accompagna:* la spirazione invece ha origine dalla compiacenza dell'amore e della volontà, la quale, peraltro, *non è disgiunta* dalla necessità del suo operare. Con tale acuta distinzione degna del « Doctor subtilis », la quale però raramente fu intesa bene e che, certo, va trattata con la massima cautela [5], Duns Scoto s'opponeva a S. Tommaso il quale fa procedere lo Spirito Santo dal Padre e dal Figlio « necessitate naturali ».

Per quanto Duns Scoto su questo punto si opponga decisamente a San Tommaso, e per quanto sia stato per questo combattuto dai Tomisti e dalla

---

rale e soprannaturale di Dio come libera manifestazione d'amore, e di rendere evidente, con sole verità rivelate, che la prima Causa nella creazione e nella redenzione non opera meccanicamente, ma per vero impulso d'amore. Per far comprendere ciò, non intende sostenere che lo Spirito operi solo « ad extra » (idea dogmaticamente insostenibile), bensì (e questo è esatto) che in tal direzione tutt'e tre le persone divine operano come un sol principio: — benché secondo la fede ciò si attribuisca in modo speciale allo Spirito Santo, come amore personale del Padre e del Figlio. Noi colla fede vediamo derivare le divine produzioni esterne non dal Padre, « fonte ingenita », ma dall'effusione personificata dell'amore di lui, la quale liberamente, non necessariamente, trabocca all'esterno come una cosa sola col Padre e col Figlio. Questa interpretazione che si ispira ai Padri greci ma anche alla *Summa contra Gentiles* di S. Tommaso (l. 2, cap. 15 segg.), permette di spiegare teologicamente la verità che la volontà divina è la fonte di ogni bene nelle creature, come anche di capire le parole della Scrittura sulla creazione e specialmente sulla santificazione, senza abbandonare il senso letterale della medesima.

La immanenza di Dio nel mondo della natura e particolarmente nella sfera della vita soprannaturale in questa interpretazione si fa intrinsecamente più intelligibile. In pari tempo si apre uno spiraglio sull'attività propria dello Spirito Santo *nella Trinità*. La Teologia ve lo intende come « spiratio passiva », e sulla base della dottrina dei greci trova possibile illuminare alquanto i di lui rapporti col Padre e col Figlio nella creazione. Cfr. la indagine esegetica e storica dei concernenti testi scritturistici presso J. LEBRETON, *Histoire du dogme de la Trinité* (6 ediz., Parigi 1927-8).

[4] La necessità naturale, mentre è cieca nelle nature materiali, è assolutamente luminosa in quelle spirituali, specialmente nella natura divina, perché queste nature stesse sono luce. La natura materiale opera inconsciamente, seguendo la luce di un agente superiore che la muove e le addita lo scopo del suo operare. Dio invece nella generazione del Figlio opera per la luce che costituisce la sua natura: ma appunto perciò non in modo che la luce lo illumini prima della sua attività, mettendogli dinnanzi la bontà e la conformità allo scopo del suo operare e determinandolo con ciò ad agire. Sicché in Lui la necessità naturale di operare non viene determinata dall'impulso del suo amore, ma da quello della sua natura che, come tale, cerca un'espressione. [Cfr. C. FRASSEN, *Scotus Academicus*, tomo 3 (Roma 1900), 155 segg.].

[5] E' molto facile, da questo punto di vista (necessario e libero al tempo stesso), diminuire l'idea della libertà di scelta della volontà. Difatti i Giansenisti, per la loro necessità di volontà, si appoggiavano a questa teoria dello Scoto. Questi però non solo non crede in tal modo di disconoscere la libertà d'arbitrio ma di metterla in chiaro traendola dalla più intrinseca natura della volontà. La libertà di scelta della volontà (« libertas arbitrii in arbitrando secundum deliberationem oppositorum ») per lui è soltanto un momento derivato dalla proprietà (= libertà), esistente in ogni atto, anche necessario, della volontà di agire unicamente secondo la cognizione precedente, per amore del fine. Libero, per lui, equivale a volontario. Cfr. IOANNES DE RADA, *Controv. inter S. Thom. et Scot.* tom. I, contr. 13. PHIL. DECHAMPS, *De haeresi Ianseniana*, l. 3, c. 22.

maggior parte dei teologi, in sostanza però sembrano tutt'e due d'accordo. Infatti Duns Scoto non nega che la necessità con cui procede lo Spirito Santo abbia la sua radice nella natura divina; e S. Tommaso conviene nel dire che lo Spirito Santo procede non per via della natura che si svolge involontariamente, cioè senza l'intervento della volontà, ma solo per l'amore che non obbedisce ad altra legge e non segue altro che il proprio impulso [6].

Già nella scuola francescana, Alessandro di Hales e S. Bonaventura [7], illustri precursori di Duns Scoto, avevano in modo analogo contrapposto il « modus procedendi per voluntatem » a quello « ex natura », qualificando più specificatamente il primo come un « modus procedendi per liberalitatem », per generosità; quindi in forma di un dono generoso. E difatti meglio che col vocabolo « generosità » non possiamo qualificare il particolare impulso di comunicazione, la gioia nel donare che è propria dell'amore anche necessario. Quantunque tale denominazione possa condurre facilmente a dei malintesi, pure non sappiamo abbandonarla, perché contiene un profondo senso di verità. Ora sostituendo al dono generoso *la donazione amorevole* o la « largitio » e alla generosità il *desiderio ardente di comunicazione* dell'amore o la « largitas », avremo il puro nocciolo dell'opinione sostenuta dai figli di S. Francesco, i quali, al pari del loro maestro, s'intendevano soprattutto dei segreti dell'amore; opinione del resto, che, sebbene da essi più fortemente accentuata, era patrimonio comune nelle scuole cattoliche.

L'espressione sarebbe certo più esatta, dicendo che lo Spirito Santo procede come « donatio » (δωρεά Schenkung), poiché così meglio si rileva che esso, nella sua essenza, è da una parte il frutto di un dono che porta in sé l'amore donante, e dall'altra il principio di tutti i doni elargiti alle creature.

Da questo punto di vista s'intende facilmente, come lo Spirito Santo possa pensarsi e nominarsi « donum » anche nei suoi eterni rapporti col Padre e col Figlio, e quindi il « procedit ut datus », come s'è detto sopra, molto opportunamente fa vedere questo rapporto. Lo Spirito Santo in virtù della sua proprietà ipostatica è il primo ed il più grande dono e perciò anche la fonte e lo scopo di tutti i doni, in modo speciale di quelli soprannaturali che Dio, per amore assolutamente spontaneo e gratuito, dispensa alle sue creature. Il primo e più alto dono che Dio elargisce alle sue creature è l'amore che Egli porta ad esse e insieme il Pegno infinito nel quale colloca questo amore. E mediante questa prima effusione di se stesso, in cui Egli si riversa come onda infinita, la corrente dell'amore divino trabocca anche all'esterno per sommergere le creature con l'abbondanza dei suoi doni. In modo speciale ciò avviene, come vedremo in seguito, nella comunicazione della grazia, per cui la creatura viene sublimata fino a partecipare della vita propria di Dio, si unisce soprannatu-

---

[6] Cfr. SCOTUS, *Quaest. quodl.* 16 imprimis additionem editoris ad n. 10. Il Ruiz (*De Trin.* disp. 92 sect. 3, n. 19-20) chiama veramente la « spiratio » dello Spirito Santo « operatio naturalis »; però fa notare espressamente che non è « naturalis » nel pieno senso, come la generazione del Figlio, il quale è generato involontariamente e indipendentemente dalla « voluntas generandi ». Dice che la « spiratio » invece è un atto « spontaneus, libenter, delectabiliter et quasi eligibiliter volitus, procedens a principio seipsum movente in bonum praesupposita illius cognitione perfectissima ».

[7] *In sent.* 1, dist. 10, a. 1, q. 1 segg. [Cfr. A. STOHR, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura* (Münster 1923), 70 seg. Z. ALSZEGHY S. J., *Grundformen der Liebe. Die Theorie des Gottesliebe bei dem Hl. Bonaventura* (Roma 1946), ha fatto uno studio tipologico delle diverse forme dell'amore sacro, determinando quale sia la caratteristica del Dottor Serafico nella dottrina dell'amore. Vi mette al confronto anche le concezioni d'altri Maestri, compresa quella molto diversa di S. Tommaso (p. 200-211)].

ralmente a Lui, e gode della medesima beatitudine che possiedono e godono le persone divine dello Spirito Santo; ed in ciò appunto lo Spirito Santo appare anche in se stesso come il supremo dono e la massima grazia che Dio possa fare ai suoi figli. Quale amore divino personificato, che alle creature dona ogni bene e perfino tutto se stesso mediante la più intima unione, lo Spirito Santo è personalmente una grazia divina, « gratia » nel senso più completo ed elevato, e in tal senso si chiama « gratia increata ».

Ma anche questo stesso tenero rapporto dello Spirito Santo con le creature, che è espresso nel nome « donum », viene messo in rilievo assai più potentemente e vivacemente dal nome più universale ed espressivo « Spirito ». Come Spirito di Dio, lo vediamo spirare dal cuore della Divinità nella creatura e unire l'una e l'altra in un vincolo vivente; lo vediamo penetrare la sua creatura, ristorarla e riempirla di gioia ineffabile con quel dolce calore d'amore che abita in lui stesso; lo vediamo comunicare ad essa il suo amore e trasfondere nella medesima, dalla luce del Figlio da cui procede, le scintille di una radiosa conoscenza divina, accendendola come una sfolgorante fiamma; lo vediamo penetrare la creatura con la sua propria forza vitale, liberarla dalla morte e dalla corruzione, e circondarla di vita immortale; lo vediamo finalmente come il bacio soavissimo, « osculum suavissimum », con cui Iddio, secondo l'espressione di S. Bernardo, suggella la sua alleanza d'amore con la creatura ornata della grazia.

Così questo nome è tanto dolce e amabile, quanto è vero ed espressivo; o meglio, è così dolce e amabile, appunto perchè così vero ed espressivo. Perocchè designando egli in maniera così appropriata il fiore più puro dell'amore divino, viene ad esprimere ciò che precisamente è più soave e amabile nella Divinità; e lo fa in un modo così vivo, che non è possibile trovare espressione più efficace. E dove mai la terza persona vien presentata come « la delizia, la felicità e la beatitudine nella Trinità, *la soavità* del genitore e del generato » (secondo l'espressione di S. Agostino) [8] — e quindi come fonte d'ogni dolcezza anche per noi — meglio che nell'immagine del respiro d'amore e di vita, il quale nel medesimo tempo, con benefico calore e con dolce refrigerio, pervade, alitandovi intorno, tutto l'essere di colui dal quale procede e di colui nel quale si trasfonde? E non è precisamente da tale denominazione che noi comprendiamo nel migliore dei modi perchè la terza persona rispetto a noi si chiami *Paracleto, Consolatore*: lei, che come aura balsamica lenisce il bruciore delle nostre ferite e come vento gagliardo solleva le nostre anime abbattute; lei, la persona divina nella quale il cuore paterno di Dio batte d'amore per noi e la nostra anima titubante viene condotta al suo paterno abbraccio?

Ma ciò che sopra tutto profuma questo Alito del Padre e del Figlio con

---

[8] (*De Trinit.* l. 6, c. 10): « Ille igitur ineffabilis quidam complexus Patris et Imaginis (Filii) non est sine perfruitione, sine caritate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas, sive beatitudo, si tamen aliqua humana voce digne dicitur, usus ab illo (nempe Hilario) appellatus est breviter, et est in Trinitate Spiritus Sanctus, non genitus, sed genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfundens omnes creaturas pro captu earum ut ordinem suum teneant et locis suis adquiescant ». E altrove (*Contra Maxim. Arian.* l. 2, c. 16, n. 3) dice che l'espressione « oleum exultationis », di cui parla la S. Scrittura (Ps. 44, 8), si riferisce allo Spirito Santo. Anche Sant'Ambrogio ebbe già la stessa opinione e la provò con molti luoghi della Scrittura (*De Spir. S.*, c. 7, 8).

celestiale soavità, ciò che lo rende come *aroma*[9] prelibato che si sprigiona dall'infuocato amor divino, è la dignità e la nobiltà altissima delle due persone che fondendosi nell'amore più acceso, emettono sospiri dal loro cuore; e la perfezione e la purezza infinita della fiamma d'amore che divora queste persone; è, in una parola, la *santità* delle persone amanti e del loro amore.

Quantunque Padre e Figlio siano santi — se non fossero santi non potrebbero produrre alcunché di santo — o meglio, appunto perché santi, santo in modo speciale è lo Spirito che spira da essi: egli è il fiore e il profumo della santità del Padre e del Figlio, come è il fiore e la cima della loro spiritualità. A buon diritto, dunque, a lui viene appropriato in un modo tutto speciale il predicato delle altre persone come quella persona che ne rappresenta la santità; anzi viene chiamato perfino « sic et simpliciter » santità di Dio, santità del Padre e del Figlio, non già come se il Padre e il Figlio non fossero santi se non in grazia di lui, ma perché ambedue in lui rivelano la loro santità.

Pertanto, qualificando espressamente la terza persona nel suo rapporto con le altre persone, come Spirito del Padre e del Figlio, o dell'una e dell'altra insieme, non è necessario aggiungere l'aggettivo « santo ». Noi non diciamo: il santo Spirito del Padre e del Figlio; perché lo Spirito che procede dalle persone divine non può essere che santo, e qui la santità appare cosa assolutamente ovvia. Infatti come emanazione della più alta spiritualità di Dio, come culmine e fiore di essa, la terza persona è essenzialmente santa; poiché, in fondo, la santità coincide con la spiritualità integra che si afferma in tutta la sua purezza. Quando però non facciamo spiccare chiaramente nel nome « Spirito » la sua relazione con le persone spiranti, lo chiamiamo sempre « Spirito Santo » per far vedere che non alludiamo allo spirito di una creatura qualunque, che può essere anche impuro, ma allo Spirito della bontà e dell'amore più puro, più sublime e immutabile, il quale non può essere che lo Spirito di Dio.

Con tutto ciò vi è ancora un'altra ragione, certo intimamente connessa con la precedente, per accentuare in modo speciale, nella terza persona divina, la santità come nota caratteristica. La terza persona, come Spirito comune dell'amore e della vita delle altre due, è anche il pegno del loro amore, il vincolo ed il suggello della loro unità fisica e morale. Ma cos'è che dà al pegno dell'amore, al vincolo e suggello dell'unità l'attitudine a raggiungere il loro scopo? Nel pegno non è la *preziosità* del dono, nel vincolo la *saldezza*, nel suggello la *genuinità*? Ora dove l'amore e l'unità è divina, ivi devono essere espresse e rilevate un'infinita preziosità nel pegno, un'assoluta inviolabilità nel vincolo, una perfetta genuinità nel suggello. Ma tutte queste eccelse qualità sono espresse nel modo più semplice e più sublime nell'unica parola: san-

---

[9] A quel modo che i SS. Padri, ad imitazione della Scrittura, chiamano lo Spirito Santo olio o unguento emanante dal Padre e dal Figlio, per qualificare l'effusione dell'amore divino come piacevole, dolce, lieta; così pure lo chiamano spesso e volentieri il profumo del Padre e del Figlio, specialmente di quest'ultimo. Per es. S. Atanasio scrive (*Ep. ad Serap. III*, n. 3): « Questa unzione è l'alito del Figlio, affinché colui che ha lo Spirito dica: Noi siamo il buon odore di Cristo ». La sostanza del Padre e del Figlio pertanto è l'aroma dal quale esala il profumo dello Spirito Santo. « Come il profumo degli aromi, dice S. Cirillo Alessandrino (*In Io.* l. 11, c. 2), sale da questi all'olfatto, portandone sempre naturalmente con sé la virtù; altrettanto, anzi molto più, potrai pensare tu di Dio e e del suo Spirito. Poiché egli è l'odore vivo e potente della sostanza di Dio, che da Dio trasfonde il divino sulle creature, facendole partecipi di Dio. Infatti se l'odore degli aromi lascia negli abiti la sua particolare virtù, e, per così dire, li trasforma in sé; quanto non ci deve partecipare lo Spirito Santo della natura divina?... ». [In proposito cfr. De Regnon, l. c., IV, 401-406].

tità. Questa è per noi il più sublime, il più venerabile, quindi il più prezioso bene: chiamiamo sante le unioni e le obbligazioni più salde ed inviolabili; santa pure la scrupolosa fedeltà con cui vengono mantenute ed osservate; santo finalmente è, per noi, ciò che è immacolato, che in nessun modo può essere adulterato, specialmente l'amore che si offusca per qualsiasi egoismo raffinato o grossolano, e molto più se si frappone sordida sensualità. Dunque, chiamando Spirito Santo lo Spirito del Padre e del Figlio, esso ci appare come un diamante infinitamente prezioso, cristallizzazione del loro soffio di amore e di vita, di una consistenza inalterabile e della più schietta purezza, nel quale Padre e Figlio impegnano il loro amore, consolidano, suggellano e coronano il loro vincolo in una maniera ineffabilmente sublime. In una parola: noi facciamo spiccare nello Spirito la santità, come nel Figlio facciamo spiccare *l'uguaglianza* col Padre suo, la quale ce lo rappresenta appunto vero e perfetto Figlio del Padre; come infine nel Padre stesso facciamo spiccare l'unità, per la quale egli è il principio primo delle altre due persone e il centro da cui esse partono a guisa di due raggi in ordinata successione [10].

I Santi Padri, talvolta, pare deducano il predicato della santità dello Spirito Santo dal fatto appunto che comunica santità alle creature. « La virtù santificante », di S. Cirillo Alessandrino [11], « che scaturisce naturalmente dal Padre e santifica le creature, perfezionandole, noi la chiamiamo Spirito Santo ». Ma la potenza santificante, a sua volta, non spetta allo Spirito Santo se non perché egli è la santità stessa e perché la santità che comunica è una copia della sua santità. Perciò lo stesso S. Cirillo poco innanzi aveva detto [12]: « Lo Spirito si chiama Santo, perché è tale essenzialmente. Infatti egli è l'azione di Dio, naturale, viva e sussistente, la quale rende perfette le creature, santificandole con la comunicazione di se stessa » [13].

Se, come speriamo, c'è riuscito mostrare che i nomi dati dalla Chiesa alle persone divine sono bene appropriati in tutto il loro significato, è segno evidente che il punto di vista, da cui partimmo, è giusto. « Però la speculazione ecclesiastica, osserva giustamente il *Dieringer* [14], deve muovere dalla convinzione *che il linguaggio della Chiesa* (che del resto è quello stesso della Rivelazione) *analogicamente è il più esatto* che si possa avere in proposito, e ciò che si afferma in esso è, oggettivamente, realtà oltremodo più perfetta di quanto possano significare queste espressioni ». Ma, per converso, anche l'esposizione nostra serve a mostrare quale ricchezza e quale profondità di pensiero esista in queste denominazioni. Infatti, sebbene espressioni analogiche, pure la loro analogia è così ricca, così conseguente e così viva, da offrirci la più chiara e la più perfetta idea del sublime mistero, e da farci ammirare, nella illustrazione di siffatti nomi, l'opera della infinita sapienza di quelle persone, che in tal modo vollero rivelarsi a noi [15].

---

[10] Cfr. al § 13, nota 2, l'immagine delle fiamme di S. Gregorio di Nissa.

[11] *Thesaur. asset.* 34, p. 352.

[12] L. c., p. 351.

[13] In connessione con tutto questo § 18 cfr. F. HOFMANN, *Ich glaube an den Heiligen Geist*, saggio VIII in *Ich glaube* di R. GROSCHE (3 ediz. 1937). — Per un accostamento della fenomenologia con questa Teologia della santità e di ciò che è santo, vedi R. OTTO, *Das Heilige* (Monaco 1932) tradotto da E. Bonaiuti, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (Bologna 1926).

[14] *Lehrbuch der katol. Dogmatik* (4 ediz.) 192.

[15] Nel 1940 è venuta alla luce in Friburgo di Br. l'opera di L. SCHREYER: *Bildnis des Heiliges Geistes* che contiene una quantità di testi della Scrittura, dei Padri, di teologi e di poeti, con una ricchezza che riflette l'uso e il linguaggio della Chiesa, nonché quello che si esprime nelle arti plastiche.

§ 19. *L'unità nella Trinità.*

Fin qui lo scopo delle nostre discussioni, pressupposta l'unità dell'essenza divina, fu quello di sviluppare, dall'articolo di fede delle interne produzioni, la Trinità delle persone secondo i suoi momenti più importanti, procedendo coerentemente e gradatamente dalla idea più semplice e indeterminata fino alla più concreta. Crediamo di avere mostrato come, dal punto di vista della fede, si possa scientificamente sviluppare, illustrare e, se si vuole, costruire la misteriosa dottrina della Trinità delle persone: Padre, Figlio e Spirito Santo [1].

Rimane ora a mostrare che nella Trinità divina si ha simultaneamente anche la più grande unità; che sebbene questa Trinità sia una molteplicità nel più reale senso della parola, pure è sostenuta, penetrata e dominata dalla più rigida unità. Gli anelli per stabilire tale unità li abbiamo già trovati nello sviluppo della Trinità: non ci resta altro che tornare a quelli.

Dappertutto domina qui l'unità. *Una è la natura e sostanza divina* in tutte le tre persone: e queste di nuovo sono *una sola cosa con l'essenza* da cui realmente non si distinguono, e, nell'essenza, una sola cosa fra loro; esse sono *una* unica somma realtà, « una summa res ». Il passaggio dell'essenza da una persona all'altra non vi porta divisione né spartizione; anzi può passare ad un'altra persona solamente perché questa entra in relazione con la prima ed è unita alla medesima nell'unità dell'essenza.

Uno solo inoltre è il *primo principio*; *uno* l'originario possessore della natura divina; e la distinzione delle persone proviene appunto da questo unico principio. La distinzione sboccia dall'unità e da questa ancora è tenuta insieme. Infatti le altre persone si distinguono dalla prima unicamente perché hanno da questa la loro origine ed è in forza di questa origine che stanno in rapporto con lei.

Ma questa origine è, contemporaneamente, *interna, ossia scaturisce dal più profondo* della persona producente e *rimane nel più profondo di essa.* Nella sua generazione il Figlio non esce dal seno del Padre, ma rimane in esso: si distingue dal Padre, senza separarsi da lui. E lo Spirito Santo, parimenti, nella sua origine non si allontana dal cuore del Padre e del Figlio, ma rimane indivisibilmente unito, come la fiamma al fuoco da cui si sprigiona, come il fiore alla pianta da cui germoglia. L'ordine delle processioni in Dio non solo mostra l'unità del principio d'origine, ma esclude ancora ogni separazione dal medesimo. Esso dà luogo soltanto ad una distinzione personale.

Però anche questa distinzione è solo relativa, cioè consiste solamente nel reciproco rapporto delle persone fra loro, e specialmente della seconda e della terza con la prima. Questo *rapporto* separa una persona dall'altra che si contrappone a lei e alla quale si riferisce: *ma le unisce, al tempo stesso tutt'e due fra loro nella realtà e nel nostro pensiero*: poiché il relativo, come tale, non può darsi né pensarsi, senza ciò a cui esso viene riferito. Il Padre senza il Figlio non può né essere Dio, né possedere la natura divina; parimenti Padre e Figlio senza lo Spirito Santo. Ciascuno possiede la natura in sé e per

---

[1] Questa « costruzione » però, non ostante la parola che si deve intendere secondo l'uso del tempo, non è punto una sistematizzazione logica, ma una teologica interpretazione della verità rivelata. Si richiami la « legge fondamentale della Trinità » già addotta a p. 66-67. Scheeben spiega ora la circumincessione, che riprenderà poi a p. 115 e 137 sotto il nome di « Perichoresis ». Per quel che segue cfr. B. SCHULZ, *Einfachheit und Mannigfaltigkeit*, passim.

sé; ma solo in quanto la possiede simultaneamente dall'altro o per l'altro; dall'altro, da cui la riceve; per l'altro, cui la dà. La differenza nel possesso, dunque, non solo non esclude la comunanza di esso, ma essenzialmente la include.

Siffatta unione e comunanza fra le persone, come tali, si fa anche più evidente, considerando che non solo le persone, due a due, stanno in rapporto e unione immediata, ma che *ogni persona nella sua maniera è il punto concentrico* cui si rapportano le altre due e nel quale mutuamente si uniscono. Il *Padre* unisce in sé e con sé le altre due persone come loro radice e sorgente comune [2], poiché esso è il principio comune di tutt'e due: da solo è il principio del Figlio, e insieme col Figlio è il principio dello Spirito Santo; però non mediatamente soltanto, vale a dire per mezzo del Figlio, ma anche immediatamente. In modo inverso lo *Spirito Santo* unisce con sé ed in sé il Padre ed il Figlio, non già come loro principio, ma come loro prodotto comune, immediato; e più ancora, se lo guardiamo meglio, come il prodotto del loro mutuo amore, in cui essi rappresentano la loro unità e si mostrano d'*un solo* spirito. Egli è la corona, il suggello dell'unità e della Trinità, come il Padre ne è la radice e la sorgente [3]. Il *Figlio* finalmente non è né il principio né il prodotto delle altre due persone: egli è il prodotto del Padre e principio dello Spirito Santo. Appunto come tale, però, tiene anch'esso una posizione centrale; anch'egli è un anello che congiunge le altre persone in una catena d'oro [4]. La sua emanazione dal Padre è la prima condizione essenziale, il punto di transizione, per dir così, per la processione dello Spirito Santo, tanto che il rapporto di quest'ultimo col Padre non si può affatto pensare senza di lui [5]. Come la distinzione dello Spirito Santo dal Padre, così pure la sua unione col medesimo è concepibile unicamente col Figlio e per il tramite del Figlio.

Nella divina Trinità, dunque, non vediamo una rottura, una separazione o una divisione, e neppure una distinzione che non porti in sé anche il principio dell'unione e dell'unità. Tutto qui è unità, unione, armonia nel più bel senso della parola. La Trinità non solo non abolisce l'unità e la semplicità di Dio; che anzi queste proprietà in Lui si manifestano in tutta la loro grandezza per mezzo della *trina* unità, nell'assoluta concordia e armonia con cui essa sostiene e penetra l'*una* Trinità divina. Appunto così essa appare una ricca e viva unità, ricca tanto in movimento che in quiete, tanto in comunicabilità che in autonomia, tanto in varietà che in semplicità, tanto in comunanza che in indipendenza.

Questo è il gran miracolo, il mistero soprannaturale, che la fede presenta alla nostra considerazione, il mistero cui la nostra ragione non può avvicinarsi senza la fede; che essa, anche con la fede, non può contemplare com'è in sé, molto meno poi esaurirlo e penetrarlo a fondo; ma che tuttavia può considerare nelle immagini riflesse della fede, riconoscendolo e confessandolo come un mare di luce immensurabile, come un sistema infinitamente ricco delle verità più luminose e più sublimi. E' un mistero il quale, appunto perché la supera tanto, può attrarre la nostra ragione e riempirla di indicibile rapimento, anche con il minimo sguardo che le consenta di gettare nel suo intimo.

---

[2] Cfr. De Regnon, l. c., III, 162 segg.; 259 segg.; 368 segg.
[3] Cfr. De Regnon, l. c., IV, 120 segg.; 403 segg.; 407 segg.
[4] Cfr. De Regnon, l. c., IV, 28 segg.; 80 segg.; 88 segg.
[5] Cfr. De Regnon, l. c., III, 467 segg. (Dottrina dei greci d'Alessandria e d'Antiochia, dei latini e della Scolastica; importanza del Concilio di Toledo dell'anno 688 in riguardo alla semplicità e molteplicità in Dio; cfr. Denz., 294-96).

C. L'INSIEME DI LUCE E DI TENEBRE NELLA CONOSCENZA DEL MISTERO

§ 20.

Non è forse il caso di temere che la costruzione, o meglio, la ricostruzione scientifica del mistero della Santissima Trinità, con cui cercammo darne un concetto profondo, chiaro e completo, abbia tolto più che non convenga, in contraddizione alla nostra teoria, l'oscuro misterioso di esso?

Niente affatto. Prima di tutto non abbiamo preteso di mostrare *la realtà effettiva* del suo contenuto con la sola ragione; ma ci fu indicata dalla Rivelazione, avendo noi preso dalla fede il lato positivo d'un'idea, quella cioè delle interne produzioni divine, che in radice racchiude in sé tutto il domma; e tale dato lo ponemmo come fondamento alle nostre ulteriori deduzioni. Soltanto su queste basi abbiamo continuato il nostro edificio, e sopra di essa poggia, in definitiva, tutta la nostra convinzione della realtà dei singoli momenti del mistero.

Quanto poi all'oscurità e incomprensibilità del suo *contenuto*, esse restano quelle che erano. Solo in un debole crepuscolo ci si mostra la sua vera figura: l'oscurità supera la luce.

I concetti, per mezzo dei quali abbiamo inteso e rappresentato il contenuto del mistero, non sono che analogici, tolti dalle cose finite e sensibili: e questi concetti, appunto perché molti, non possono totalmente rappresentare la ricchezza del loro oggetto nella sua assoluta semplicità. Il concetto di produzione, quello dei prodotti della conoscenza e dell'amore, dell'ipostasi e della persona, della generazione e della spirazione sono desunti tutti dalle cose create; e quantunque ne abbiamo determinato anche le limitazioni con cui devono applicarsi a Dio, essi però sono determinazioni prevalentemente negative, che noi facciamo in base alla Rivelazione e al nostro concetto naturale di Dio; quindi l'oggetto in parola non si presenta agli occhi nostri così chiaro come lo è nella viva realtà.

Tuttavia questi concetti analogici, conosciuti nel loro valore analogico, sono sufficienti a far comprendere ch'essi necessariamente si subordinano, si postulano e si precisano tra loro, e che, supposta la verità di uno di essi, ne segue di necessità l'oggettiva verità anche degli altri [1]. Ed è tanto vero che

---

[1] Questa teoria di Scheeben sull'indole speciale della scienza teologica e l'esposizione di quella che egli chiama « ricostruzione della Trinità » (per quanto l'espressione scelta possa indurre in errore) mostra che al teologo non è dato « un sistema d'insegnamento », come afferma Mensching (vedi § 3, nota 1) l. c., 82, così che per le sue ricerche è punto impreteribile di partenza quello che per lo scienziato invece deve essere il punto di arrivo. Al teologo che lavora scientificamente è data la proposizione di fede, così come è stata affidata alla Chiesa da Dio: essa gli è data in parole ed enunciati che solo in minima parte sono « formulati » dogmaticamente dalla Chiesa. Questa « formulazione » peraltro non è mai espressione adeguata dell'oggetto, Dio. *Dio*, in quanto si è così limitatamente rivelato, è il *primo* e *diretto* oggetto delle fatiche del teologo. Per lui la Rivelazione stessa è scienza « in nuce » (l. c., 83) né più né meno che il semplice comune intendimento umano da cui parte ogni scienza. Come sono autentiche scienze la filosofia e la matematica benché presuppongano questo comune intendimento — e lo presuppongono anche quando fanno indagini critiche — così lo è anche la « Teologia che si svolge dalla fede » quando accetta la verità rivelata come suo presupposto in un campo che è inaccessibile all'esperienza dell'uomo: cioé il regno della libera

noi possiamo afferrare questa necessaria concatenazione di concetti, che vi riscontreremmo un'*evidente* contraddizione intrinseca, qualora uno di essi non si dovesse applicare all'oggetto insieme con gli altri. Così, per esempio, sarebbe un'evidente contraddizione ammettere delle produzioni in Dio, ma non come produzioni personali né come vere persone i loro prodotti. Cadremmo pure in un'intrinseca contraddizione, se non equiparassimo in perfezione i prodotti ai loro producenti, o se distinguessimo realmente le persone dall'essenza.

D'altra parte con i concetti analogici, esattamente determinati, possiamo inoltre respingere come non *evidente* tutte quelle *contraddizioni*, che per l'intendimento razionale sembrano trovarsi nel dogma. Queste apparenti contraddizioni possono ridursi in sostanza a tre: 1) la distinzione reale delle persone fra loro, mentre nell'essenza e per l'essenza sono la medesima cosa; 2) la coeternità delle persone, pur ripetendo l'origine le une dalle altre; 3) l'uguaglianza nella dignità e nella perfezione delle persone, quantunque le une dipendano dalle altre come dal loro principio [2]. Le contraddizioni qui enunciate hanno ragione di esistere finché i concetti in esse raffrontati non siano nettamente determinati nella loro applicabilità analogica. In Dio non possiamo ammettere una reale distinzione fra essenza e persona; ma possiamo però ammetterne una *virtuale*, in forza di cui quell'unica « summa res », che chiamiamo Dio, può valere al tempo stesso come persona e come essenza e, dipendentemente dalle due accezioni, in diverso modo, in quantoché come persona figura entità relativa e come essenza invece no; e conseguentemente come persona si distingue realmente dal termine della sua relazione [3]. Le persone

---

volontà di Dio e della sua vita intima. Di fronte a quest'oggetto il teologo avrà sempre nuove possibilità di dar forma scientifica alla verità di fede data per rivelazione, per mezzo della sua naturale facoltà conoscitiva illuminata dalla fede in quanto questa è virtù divina; perocché il suo oggetto è primariamente l'infinito Iddio nella luce della sua Rivelazione obiettivamente già compiuta — e non un riflesso di essa nell'uomo finito. Con questo ha a che fare solo in seconda linea, del pari che con la certezza dei fondamenti storici e filosofici della Rivelazione, che sono proporzionati alla ragione. Cfr. SCHEEBEN, *Natur und Gnade* (nuova ediz. curata da M. Grabmann, Monaco 1922 e riprodotta nel I vol. della nuova opera omnia), nell'epilogo: DE REGNON, op. cit., I, 10 segg.; 24 segg.; 115 seg.; 301 segg.; 331 seg. Vedi nota 1 del § 104 (punti di contatto di L. Charlier con Mensching).

[2] Il Kuhn (*Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit* 502 ss.) cita proprio questi tre punti come incomprensibili, ossia imperscrutabili per noi; in modo però che si può mostrare la non esistenza di un'evidente contraddizione, di un vero disaccordo. Essi possono ridursi a due, cioè al rapporto della persona con l'essenza e alla sua attività produttiva; giacché la contemporaneità e la coeternità dei prodotti coi producenti si può rendere abbastanza chiara con esempi tolti dal mondo creato. Così la luce e il suo splendore sono sincroni, e questo dipende sempre da quella. Se la luce esistesse fino dall'eternità, anche il suo splendore sarebbe eterno e dipenderebbe eternamente da essa. Ora il Figlio di Dio è proprio lo splendore della luce eterna e spirituale nel Padre.

[3] *Distinzione virtuale* è il nome più appropriato per la distinzione che, parlando di Dio, facciamo nel medesimo soggetto. Però non nuoce formalmente alla semplicità divina una distinzione *reale* fra le singole persone, tra i singoli soggetti come tali. La semplicità infatti esclude soltanto quelle distinzioni reali che esistono nel *medesimo soggetto*; poiché solamente cose distinte nel medesimo soggetto si compongono per formare un tutto. Ora la distinzione che noi facciamo fra persona e sostanza affine di differenziare le persone fra loro non ostante l'unità di natura, non può essere reale da intendersi come se persona e sostanza fossero due realtà distinte che si completano. Eppure tale distinzione non può essere semplicemente soggettiva, cioè una pura « distinctio rationis », perché da essa dipende la distinzione reale delle persone fra loro. In una maniera o nell'altra deve avere, dunque, un fondamento oggettivo (« distinctio rationis cum fundamento in re », come dice la Scuola tomista). Questo fondamento oggettivo non sta a indicare che nell'oggetto si hanno due realtà (persona e sostanza) distinte, ma che l'unica e medesima realtà (l'unica « summa res simplex omnino » che noi chiamiamo Dio) si mostra equivalente, nell'infinita ricchezza della sua semplicità, alle realtà distinte che noi

prodotte non potrebbero essere egualmente coeterne con la persona producente, se fossero prodotte per un atto transeunte, e non già per via di un atto consistente nell'eterna costituzione di una per mezzo dell'altra. Ma è appunto in questo ultimo modo che noi possiamo e dobbiamo intendere la produzione divina. Quindi nel linguaggio ecclesiastico le persone producenti non si chiamano « causa », ma « principium »; perché quell'espressione accenna di più ad un atto proveniente da un essere completo, questa invece all'attitudine in genere d'un essere a fondare qualche cosa.

---

ci rappresentiamo nei nostri concetti (persona e sostanza) e che conseguentemente, a causa della sua semplicità, deve essere concepita sotto specie di distinti *valori* (S. Tommaso li nomina « rationes »; SANT'AGOSTINO, *De Trinit.* l. 15, c. 7, « valores »); e secondo questi singoli valori, che si possono cogliere nella cosa e che risultano da una più accurata ed esauriente considerazione della medesima (di qui la « distinctio κατ' ἐπίνοιαν » presso i Padri greci), tale fondamento fa sì ch'essa anche oggettivamente assuma un valore diverso, talmente che sotto un certo rispetto io posso affermare di lei ciò che sotto un altro rispetto devo negare. In questo senso, intelletto e volontà sono diversi valori esistenti nella semplice natura divina, il primo dei quali, ed esso solo, si fa valere nella conoscenza divina, il secondo invece, ed esso solo, nel volere divino; e benché ambedue siano assolutamente la stessa semplice realtà, tuttavia non si può dire che quest'unica realtà secondo il primo valore conti per quello ch' essa è solo in quanto contiene il secondo. In modo simile anche nella « summa res » che noi chiamiamo Dio, persona e natura sono valori distinti che essa veramente in sé contiene indivisi, ciascuno però secondo il suo pieno valore. In Dio si dà veramente persona ed essenza, un soggetto possidente ed una natura da lui posseduta. E benché la « summa res » nella più grande semplicità, senza composizione di sorta, sia, al tempo stesso, soggetto possidente e oggetto del possesso, non v'è contraddizione nel fatto che come possidente si faccia valere in altro modo che come oggetto del possesso. Sotto il primo aspetto può comunicare l'essenza e quindi moltiplicare il possesso, mentre sotto l'altro aspetto può essere soltanto comunicata, senza moltiplicarsi.

Siccome noi non possiamo rappresentarci i diversi valori della « summa res » se non nei concetti frammentari delle perfezioni che vi fanno riscontro nelle creature, così è d'uopo che per rappresentarci la ricchezza di contenuto dell'oggetto componiamo i diversi concetti in un'immagine complessiva. Ma non ci è permesso trasferire la composizione all'oggetto stesso. Abbiamo avanti a noi solo una semplice realtà che ci rivela il suo ricco contenuto in diversi raggi spezzati; ma tutti questi raggi, benché saettanti in varie direzioni, pure emanano da lei come da un punto semplice, e perciò fanno sì che lo sguardo dell'osservatore, da qualunque punto consideri la cosa, seguendo i raggi finisca sempre nel medesimo punto. [Nella *Dogmatik* (libro I, § 194) Scheeben mostra di appartenere al gruppo di quei pensatori d'epoca recente che per unificare le diverse correnti della Scolastica riducevano al minimo le distanze e le differenze delle medesime, affermando, tra l'altro, che tra la distinzione virtuale tomista e la distinzione formale scotista c'è poco o punto diversità. Così dunque, i sopraddetti « valori » secondo Scheeben dovrebbero corrispondere alle diverse « formalità » scotistiche. Ma Scheeben disgraziatamente non ha una conoscenza diretta di Scoto (cfr. S. BELMOND, *Etudes sur la philosophie de Duns Scoto. I: Dieu — Existence et cognoscibilité*, Parigi 1913, p. 80). Per Scoto e la Scuola scotista questi « valori » non solo si trovano nella divina essenza obbiettivamente identificati colla medesima (come afferma Scheeben), ma sono ivi indipendentemente dalla considerazione del nostro intelletto e di qualsiasi intelletto, anche divino, *formalmente* distinti e non riducibili l'uno all'altro, onde son detti « formalità » o entità corrispondenti ciascuna ad una definizione propria ed esclusiva. Misericordia non è giustizia e intelletto non è volontà, la definizione dell'una non essendo la definizione dell'altra. Difatti Duns Scoto dice testualmente: « ... dico... quod in *essentia* divina ante actum intellectus est entitas A et est entitas B, et haec *formaliter* non est illa, ita quod intellectus paternus considerans A et considerans B habet ex *natura rei* unde ista compositio sit vera: A *non est formaliter* B, non autem praecise ex aliquo actu intellectus circa A et B » (*Op. Oxon.*, I, d. 2, q. 7, n. 44; nell'ediz. di Quaracchi I *(1912)*, 284).

Gli Scotisti sono guidati qui dalla preoccupazione di evitare ogni soggettivismo e quindi ogni agnosticismo in Teodicea ed in Teologia (cfr. BELMOND, ibidem, specialmente c. V, 202 segg.) dove è necessario dare un fondamento sufficiente alla distinzione tra le persone divine (ciò che intende di fare qui Scheeben) che è una distinzione *reale* e non si vede come potrebbe nascere da una distinzione puramente soggettiva tra natura e persona divina. All'epoca di Scheeben gli studi storici sulla Scolastica antica erano appena incominciati e non è da meravigliarsi ch'egli cadesse nella sopraddetta confusione. Molta confusione persiste anche più tardi e spiega in buona parte l'opposizione di parecchi autori alla distinzione formale (cfr.

Di più: le persone prodotte non potrebbero uguagliarsi in dignità e perfezione alla persona producente, se, in forza della produzione, fossero semplicemente dipendenti da essa; se la prima persona potesse esistere senza queste, e non queste senza di lei. Ben possono invece essere uguali alla persona producente, se questa è essenzialmente destinata alla produzione ed è tale che solo nella sua produttività possiede la sua propria sussistenza; e se infine di sua natura l'essenza comune esige tanto nell'una quanto nell'altra persona, e contemporaneamente in ciascuna, di essere in rapporto con l'altra.

Così intendiamo noi, nella Trinità, la correlazione necessaria dei singoli concetti ad essa applicati e vediamo, al tempo stesso, che non implicano evidente contraddizione.

Ma capire il nesso dei singoli concetti non vuol dire conoscere l'assoluta unità dell'oggetto stesso, il quale viene rappresentato da essi soltanto in raggi spezzati. La cognizione poi della non contraddizione dei concetti va fino ad un certo punto e lì si arresta. Essa è soltanto negativa; è una cognizione della non evidenza delle contraddizioni riferite, non già una cognizione positiva per la quale si possa sostenere l'assenza di contraddizioni anche senza l'assicurazione della fede. Essa è fondata sopra una rigorosa delimitazione dei concetti con determinazioni negative, anziché sopra una penetrazione esauriente e positiva dell' oggetto. I concetti analogici coi quali noi sciogliamo le contraddizioni, proprio essi, rimangono sempre molto oscuri in se stessi e non permettono nemmeno un solo sguardo sul loro oggetto, molto meno poi di penetrarlo fino in fondo. Cosa propriamente significhi — per fermarci sui punti più difficili ricordati — che una persona producente è una determinata persona solo in quanto producente, e che la sua produzione non consiste in un atto transeunte ma nell'eterna relazione di una persona con l'altra; in qual modo, inoltre, la distinzione solamente virtuale fra persona e natura faccia scaturire da sè la distinzione reale delle persone nell'unità della natura; questo noi lo comprendiamo solo imperfettamente, e precisamente perché non abbiamo alcun esempio, nelle creature, del rapporto della persona con la natura e con la sua propria attività produttiva, così com'è in Dio.

Con tutto ciò, il fatto appunto che in Dio le cose son ben diverse che nelle creature, è più che sufficiente a far comprendere che se esiste un'apparente contraddizione nei nostri lacunosi concetti, non occorre per questo che si fondi su una reale in Dio [4]. In altre parole: quanto più consideriamo questo mistero, anche dopo la rappresentazione analogica più completa, come irrappre-

---

Z. Van de Woestyne O.F.M., *Cursus philosophicus*, II *(2 ediz. Mechliniae 1933)*, 261 segg., con relativa bibliografia cui si aggiunga il classico *Tractatus in formalitates Scoti* di Philippus Faber Faventinus O.F.M.C. aggiunto alla *Philosophia naturalis J. Duns Scoti* del medesimo, Venezia 1602, spesso ristampato). Premesso che la « formalità » è qualche cosa di positivo che però non può esistere a sé, né essere separato dal soggetto in cui si trova (neppure per intervento divino), né sopravvenire al medesimo come altro da lui — ma è incluso ed effettivamente esiste nell'ente reale, S. Dupasquier O.F.M.C. nella sua *Summa philosophiae scholasticae et scotisticae*, II (Lione 1692), 144 definisce: « Distinctio formalis ex natura rei est alietas plurium formalitatum seu entitatum prorsus inseparabilium tum a se invicem tum a re in qua sunt et quae sunt seorsim quidditative concepibiles ». Dunque, non una demarcazione di concetti dovuta al nostro modo di concepire il plurivalente, ma dovuta alla preesistenza di elementi formalmente distinti, causa e non effetto di irriducibilità nella conoscenza, per cui l'intelletto divino non è la volontà divina anche se non vi ha chi vi pensa.]

[4] Cfr. Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit*, specialmente il § 35: *Die Denkbarkeit der göttlichen Trinität*, che rappresenta ciò che di meglio e di più fondato sia stato scritto sul soggetto in questi ultimi tempi.

sentabile, cioé come mistero, tanto meno saremo tentati di ammettere una incompatibilità tra i suoi singoli momenti e di fare della sua inarrivabile sublimità un ibrido accozzo di contraddizioni e della sua luce abbagliante un buio vuoto.

« Qui scrutator est maiestatis », dice la Sacra Scrittura, « opprimetur a gloria » [5]. Ciò, specialmente nel presente mistero che contiene tutta la grandezza della maestà di Dio, è vero a doppio titolo. Chi lo volesse indagare con la sola ragione, senza appoggiarsi sulla benigna condiscendenza mostrata da Dio nella sua Rivelazione, e pretendesse giudicare del suo contenuto con la misura dei suoi concetti naturali, costui resterebbe così abbacinato dalla magnificenza di questo mistero, da non vederci nulla e in luogo della divina maestà adorerebbe un idolo fabbricato dalla sua immaginazione. Chi invece, riconoscendo umilmente di non potere, colla propria ragione, né afferrare, né misurare il mistero della maestà del Dio uno e trino, gli si accosta guidato dalla fede, sarà pure abbagliato, ma in modo tuttavia che la luce della maestà penetri almeno un po' distintamente nel suo occhio e il suo cuore sia riempito di gioia celeste. Il Salmista ammonisce ed incoraggia ad accedere con tali disposizioni quando dice: « Accostatevi a lui e sarete illuminati, e la vostra faccia non verrà confusa » [6].

Quale vantaggio, del resto, offra per lo spirito e per il cuore anche questa imperfetta conoscenza del mistero, lo apprenderemo meglio esaminando l'importanza soggettiva ed oggettiva che esso ha nel complesso organico della Rivelazione cristiana. Noi intendiamo appunto fare oggetto di speciale indagine questa particolare importanza del mistero della Trinità e della sua conoscenza. Di solito se ne parla poco o nulla; oppure quando si tenta l'impresa si giunge difficilmente ad una esatta intelligenza del compito assunto. Questo in realtà è difficile, onde siamo costretti di chiedere indulgenza al lettore se non riusciamo a condurlo allo scopo in breve e su facile strada.

D. IMPORTANZA DEL MISTERO DELLA TRINITA'

I. Importanza filosofica del mistero della Trinità

§ 21.

Ai giorni nostri si parla molto dell'importanza filosofica del dogma della divina Trinità. Si pensa che non sia necessario che la scienza si dia tanta pena, se esso non ha importanza filosofica: nel qual caso diverrebbe un dogma puramente trascendente e sarebbe da considerare unicamente come oggetto della semplice fede. E credendo di fare onore al dogma col dargli una importanza filosofica, si fanno degli sforzi per vedere di rintracciarla: anzi si va tanto in là da attribuirgli la massima importanza filosofica, sostenendo che non si può dare vera e sana filosofia, la quale non si fondi su questa dottrina o non faccia capo ad essa.

---

[5] Prov. 25, 27.
[6] Salmo 33, 6.

Forse a qualcuno potranno sembrare assai seducenti tali asserzioni: noi però notiamo che in esse domina, per lo meno, una grande confusione.

Alla domanda: se la Trinità abbia importanza filosofica, si può rispondere con un *sì* o con un *no*, secondo che s'intende la domanda.

Infatti, si può prendere la filosofia in senso stretto o in senso lato. Generalmente essa significa l'amore alla sapienza o anche la sapienza stessa; quindi anche la cognizione e la scienza divina, soprannaturale, che ci viene comunicata per mezzo della fede. In senso stretto rappresenta la sapienza umana, la cognizione e la scienza puramente razionale.

Se si intende la domanda nell'ultimo senso, come generalmente deve intendersi, rispondiamo negativamente in senso assoluto ed affermativamente soltanto sotto un certo rapporto e restrizione.

Si può dare importanza filosofica solo a quelle verità che sono conoscibili filosoficamente, cioè per l'organo della filosofia, o che per lo meno appaiono impreteribilmente necessarie per la spiegazione e il fondamento degli oggetti della filosofia. Ora si può includere in questa categoria la dottrina della Trinità? In nessun modo. Se essa, dal modo onde fu spiegata sopra, è una verità piena di mistero e soprannaturale, non può esser né una verità di ragione, né apparire incondizionatamente necessaria alla spiegazione e al fondamento delle verità razionali. Per la filosofia è realmente trascendente; sta infinitamente al disopra del suo campo e della sua sfera e non si rende davvero onore alla sua sublimità, togliendola da tale altezza per includerla nel campo filosofico.

Non ammettendo la Trinità, si teme di cadere nel panteismo o, per lo meno, di non poterlo evitare completamente; il che per altro è compito principale della filosofia. Ma perché temere? Per respingere ed escludere il panteismo non basta dimostrare l'esistenza di un Dio indipendente, infinito, personale? Non si può avere l'idea dell'unità del vero Dio senza il concetto della Trinità? — Ma l'attività divina, si dice, non apparirà come uno sviluppo necessario di Dio nel mondo, se non possiamo provare che essa è produttiva nell'interno della Divinità? — Niente affatto. Noi concepiamo Iddio come infinitamente attivo nel conoscere e nell'amare se stesso; comprendiamo che Dio perciò basta a se stesso per la sua felicità e quindi non abbisogna di attività « ad extra ». A chi non basta questo per respingere qualsiasi idea panteistica non faranno cambiare consiglio neppure le interne produzioni di Dio. E non abbiamo veduto nel sistema di Günther, come dalle produzioni divine interne si passò a quelle esterne e si tentò di presentare quest'ultime come lo sviluppo ed il complemento necessario delle prime? Sebbene questo non sia un panteismo dichiarato, pure in ultima analisi sfocia in esso come tutto quello per cui il mondo si considera quale conseguenza necessaria dell'infinito.

Noi non neghiamo perciò che la dottrina della Trinità abbia una grande importanza per la filosofia e che giovi specialmente ad evitare il panteismo; neghiamo soltanto che sia *necessaria* alla filosofia per spiegare l'origine del mondo e del suo rapporto con Dio, pur ammettendo che sotto questo rispetto le sia *utilissima*. Infatti quanto più chiaramente conosciamo il mondo nel quale Dio sussiste ed è personale, tanto più decisamente possiamo distinguerlo dal mondo nella sua propria personalità; e quando veniamo a sapere che Dio esplica nel suo interno una produttività infinita, intendiamo più perfettamente la sua libertà riguardo alla sua attività « ad extra ». Pure, anche questo vantaggio se la filosofia lo ritrae dal dogma della Trinità, non però lo ritrae come da una verità appartenente al suo dominio, poiché esso resta per lei sempre

trascendente e viene suggerito alla mente del filosofo non dalla ragione ma dalla fede. La filosofia adunque attinge a fonti estranee quando vuole utilizzare per sé il dogma della Trinità: e così quelli che vogliono assolutamente isolare dalla fede la filosofia come tale, meno degli altri possono parlare di un'importanza filosofica del dogma della Trinità.

Resta però sempre vero che la ragione e l'uomo naturale non può e non ha necessità di conoscere questa verità per lui trascendentale. L'uomo naturale può ed ha bisogno di conoscere i suoi rapporti naturali con Dio; deve onorare Dio come suo Creatore e Signore, stargli umilmente soggetto, adorarlo e servirlo: acciò basta la conoscenza dell'unità e infinità di Dio; non ha né il diritto né il dovere di sapere di più [1].

Dunque, se Dio rivela questo mistero, vuol dire che ha di mira qualche cosa di più elevato che lo sviluppo ed il perfezionamento dell'uomo naturale in sé. Questa rivelazione è qualche cosa di soprannaturale sotto ogni rapporto come il mistero stesso: essa quindi si ricollega necessariamente con l'elevazione soprannaturale dell'uomo ed ha per esso una *importanza soprannaturale.* E come essa stessa è una verità essenzialmente teologica, conoscibile unicamente per mezzo della fede, così anche la sua propria importanza è da cercarsi nel rapporto che ha con questa scienza di ordine superiore e col cerchio (allargato dalla medesima) delle verità soprannaturali: quindi la sua importanza non è tanto filosofica quanto invece *puramente teologica.*

II. Importanza teologica del mistero della Trinità

a) *L'importanza che rispetto a Dio stesso compete al dogma della Trinità considerato in sé, o dell'importanza che ha per la fede la sua rivelazione* [1].

§ 22.

Vediamo prima di tutto quale importanza possa avere, e realmente abbia, la rivelazione della Trinità in sé e la rispettiva conoscenza, prescindendo dai rapporti in cui sta l'oggetto di questa conoscenza con gli altri oggetti con-

---

[1] Scheeben qui non prende in considerazione i rapporti che legano a Dio l'uomo all'infuori della sua attività scientifico-religiosa cosciente. Sull'influsso esercitato da Dio sugli atti personali dell'uomo nell'intero ambito della sua vita interna, onde risulta il di lui ordinamento metafisico a Dio, è interessante quel che scrive M. Blondel ne *L'action*, II (Parigi, 2 ediz., 1937), 343 segg.; 305 segg. — S. Bonaventura (citato dall'Autore due pagine qui appresso) veramente pone il Cristo al centro di tutto l'ordine ontologico (*In Hexaem.*, coll. I), onde secondo lui (che si connette con la dottrina della conoscenza di S. Agostino) non si dà conoscenza piena, « plene resolvens », di tal ordine se non pel Verbo e nel Verbo (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 3, 3; *De reductione artium ad theologiam*, n. 20). Cfr. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure* (Parigi 1929), 435 segg.; E. Longpre, *La regalità di Cristo in S. Bonaventura* in *La regalità di Cristo - Relazioni, atti e voti del I° Congresso nazionale* (Milano 1926), 253 segg.; E. Bettoni, *S. Bonaventura* (Brescia 1944), c. V: *L'uomo: la natura e l'attività*, specialmente 124-31 dove spiega come si compia la conoscenza « in rationibus aeternis », e 137 segg. dove tratta dell'itinerario della mente a Dio. Cfr. anche R. Lazzarini, *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo* (Milano 1946) in molti passi. R. Rosenmueller, *Religionsphilosophie* (2 ediz. Münster 1938), 78 segg., trattando della « prima » conoscenza dell'assoluto vorrebbe rispondere al quesito se sia filosoficamente dimostrabile un influsso da parte di Dio sugli atti « personali » dell'uomo come atti di tutto l'uomo. Vedi altresì § 4, nota 2 e § 38, nota 1.

[1] *Nota marginale:* Hilarius l. 1; Thomassin.

nessi con lui. In altre parole: perché e a che scopo Iddio ha rivelato questa verità trascendente la nostra ragione e ce l'ha proposta a credere? Vedremo che il motivo e lo scopo sono soprannaturali e, perché superiori alla nostra ragione, sono altresì verità trascendenti.

Si dice spesso e volentieri che Dio ha rivelato questo mistero incomprensibile per umiliare la nostra ragione con l'incomprensibilità di esso e per porgerci l'occasione di una sommissione di fede, cieca e incondizionata da parte nostra e onorevole per Lui. E' vero: ma va aggiunto che questa umiliazione e questa volontaria rinuncia al nostro proprio giudizio sono ben lontane dall'impedire la nostra elevazione e la pienezza della grazia da parte di Dio; sappiamo anzi che l'umiliazione davanti a Dio è la via alla massima elevazione, e la generosa rinunzia di fronte a Lui ci procura il più ricco guadagno. Umiltà da parte nostra e onorifica degnazione da parte di Dio, sacrificio da parte nostra e abbondanza di grazie da parte di Dio procedono di pari passo e si includono a vicenda. Quanto più intendiamo e dobbiamo convenire che per parte nostra non abbiamo né la capacità, né il diritto di conoscere senza la fede la Trinità divina, né di comprenderla sia pure con l'aiuto della fede; tanto più onorevole ed elevante ci deve sembrare di poter conoscere questo alto mistero almeno mediante la fede. Inoltre, quanto più dobbiamo rinunziare, in questa fede, al nostro giudizio, tanto maggiormente ne siamo ricompensati, potendo far nostra la scienza che solo Dio possiede e che non era alla portata di nessuna creatura.

La rivelazione della Trinità *è un atto d'amore tenerissimo e di familiare condiscendenza con cui Dio in un modo soprannaturale vuole onorare e beatificare la creatura e render gloria a se stesso.*

1. Se vi è luogo dove si verificano le parole del Figlio di Dio stesso: « Ormai non vi chiamerò più servi, ma vi chiamo amici, perché vi ho manifestato tutto quello che intesi dal Padre mio »[2], è proprio questo. Al servo non s'addice penetrare nell'appartamento interno della famiglia del suo padrone; così alla creatura di per sé spetta soltanto di onorare Iddio come suo Signore; essa non può osare di gettar lo sguardo nei misteri del seno e del cuore di lui. Se ciò le è concesso, entra senz'altro in una certa amicizia con Dio, poiché i propri segreti non si rivelano che agli amici[3]; si eleva dalla sua bassezza e, iniziata nei misteri del suo Signore, si sente chiamata a far parte anche degli altri privilegi e uffici di vero amico.

2. Se infatti il semplice fatto della rivelazione di questo mistero, come prova dell'amore straordinario di Dio verso di noi, esige la maggiore gratitudine e corrispondenza, tanto più il contenuto di questa rivelazione, quindi il *mistero stesso,* deve infiammarci di un amore filiale e soprannaturale verso Dio. La ragione conosce Dio come essere assoluto dal quale dipende ogni altro essere; Dio stesso nel Vecchio Testamento si qualificò come Colui che è, senza del quale niente è; perciò come Colui che domina su noi come padrone assoluto di tutte le cose. Anche così Iddio merita il nostro amore, perché la sua

---

[2] Jo. 15, 15.

[3] « Est hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet: cum enim amicitia coniungat affectus, et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis protulisse, quod amico revelat: unde et Dominus dicit discipulis: *Iam non dicam vos servos... vos autem dixi amicos...; quia omnia, quae audivi a Patre meo, revelavi vobis* » (Io. 15, 15). S. TOM., *Contra gent.*, l. 4, c. 22. — [In una nota marginale Scheeben nomina anche Guilelmus Parisiensis (Guglielmo d'Alvernia, † 1249, che nella prima parte del suo *Magisterium* o *Philosophia theologica* tratta della Trinità) e gli Oratoriani Thomassin e Bérulle.]

bontà la manifesta anche col dare l'esistenza agli altri esseri. Ma la *perfezione della bontà divina* si rivela pienamente solo nella santissima Trinità; è qui che Dio ci appare in una eterna, necessaria e assoluta donazione e comunicazione di tutto il suo essere; qui vediamo noi che Egli è non solo buono per il possesso di infiniti beni, ma infinitamente buono per la più integrale comunicazione dei suoi beni stessi [4]. E' giusto, quindi, che in questo mistero Egli ci torni incomparabilmente più amabile di prima. E' giusto anche che il nostro amore per Lui si faccia incomparabilmente più vivo e più tenero, essendoci dato di vedere come il Padre dona tutto il suo essere al Figlio e come al Figlio rimanga poi unito in un amore così meraviglioso, che da questo amore scaturisce una terza persona, nella quale tutt'e due si abbracciano. Nessuna meraviglia pertanto, se col Cristianesimo, che per il primo portò nel mondo la conoscenza chiara della Trinità, una nuova sorgente d'amor di Dio, fino allora sconosciuta, si dischiuse al mondo; e se al rispettoso timore dell'Essere supremo, dominante nell'antico patto (che era pei servi), subentrò un'entusiastica e piacevolissima ammirazione della bontà divina. Per vero dire a ciò concorse il fatto che Dio Padre ha tanto amato il mondo da dargli il suo Figlio Unigenito. Ma questo invio del Figlio agli uomini, quest'amore soprannaturale di Dio per le creature influì così potentemente sugli spiriti e sui cuori, appunto perché rappresenta una manifestazione e una continuazione delle produzioni interne della Trinità e fa risaltare anche all'esterno l'insolubile rapporto tra Padre, Figlio e Spirito Santo. Ma su ciò ritorneremo più tardi.

3. La confidenziale iniziazione nel mistero della santissima Trinità, dunque, produce in primo luogo un nobile, soprannaturale e tenero amore verso Dio, un amore d'amicizia. In pari tempo però ci dà un pegno della *nostra vocazione*, come amici di Dio, *all'immediata visione dell'essere divino*, quale è in sé, alla visione di Dio faccia a faccia. Non è vero che per la fede nella Trinità noi già conosciamo Dio non più come appare « ad extra », ma com'è e come sussiste in sé? Dal momento, dunque, che il velo che copre l'interno della Divinità vien sollevato e che la creatura, sull'ali della fede, vien portata tanto vicina a Dio da conoscere i misteriosi nomi e i rapporti delle persone divine, è anche ovvio ch'essa sperimenti in sé la brama e con essa la fiducia che il già sollevato velo cadrà del tutto, in modo che le persone, le quali ora già si mostrano a lei da lontano, si manifesteranno un giorno faccia a faccia.

La felicità soprannaturale che nella vita avvenire la creatura godrà per mezzo della visione di Dio, è iniziata, così, e anticipata dalla rivelazione della Trinità: la fede nella Trinità è la pregustazione della visione beatifica di Dio; getta all'anima nostra un ponte per il cielo; e mentre dimora ancora sulla terra

---

[4] S. Bonaventura (*Itiner. mentis ad Deum*, c. 5 et 6) precisa la condizione dell'uomo naturale e dell'uomo elevato dallo Spirito di Dio mediante il Cristo dal punto di vista testé enunciato. Come principio fontale dell'essere creato Dio deve essere ente *puro*, ma mediante la sua Rivelazione si manifesta come l'essere traboccante, esuberante nella comunicazione della sua infinità. Alessandro d'Hales in un certo punto ([*Summa Theologica*] 2, q. 90, m. 1, a. 1 [nell'ediz. di Venezia del 1575 vol. II, fogl. 193]) è perfino dell'opinione che in Dio la Trinità sia precisamente l'oggetto specifico dell'amore soprannaturale verso Dio in opposizione a quello naturale; e ciò appunto perché essa è anche l'oggetto specifico della conoscenza soprannaturale di fede. Più distintamente espresso, ciò concorda con quello che noi abbiamo detto in *Natur und Gnade* sull'oggetto formale e specifico dell'amore soprannaturale. [In Alessandro d'Hales la conoscenza naturale e soprannaturale di Dio non coincide con la distinzione di conoscenza superiore e inferiore del medesimo, la quale non dipende dalla fede, ma dalle nozioni innate: cfr. I. GORLANI, *La conoscenza naturale di Dio secondo la Somma Teologica di Alessandro d'Hales* (Milano 1933), 27 segg.; 83 segg.]

la porta in alto, nel seno di Dio, e la introduce nel gaudio del suo Signore. E se nella comunicazione e nei mutui rapporti delle persone è riposta la più dolce radice della felicità di Dio, non v'ha dubbio che la fede nella Trinità ci fa già gustare qualcosa dell'interna dolcezza e soavità di Dio stesso.

Così la rivelazione della Trinità non è soltanto un gratuito e soprannaturale segno di distinzione per la creatura, ma è anche ciò che la conduce ad un'unione soprannaturale con Dio mediante un amore (quaggiù) e un possesso (in cielo) quale nella natura non si conosce.

4. D'altra parte è evidente che questa rivelazione torna pure *ad onore e a gloria di Dio stesso*. In tutte le opere divine esterne l'utilità riviene alla creatura e l'onore a Dio. L'utilità della creatura e l'onore di Dio vanno sempre di conserva. Il vantaggio della creatura è tanto maggiore, quanto più Dio si comunica a lei: ma quanto più si comunica, tanto più Egli si rivela e glorifica se stesso; quanto più eleva la creatura, tanto più eleva anche se stesso, non aumentando, ma dispiegando la sua grandezza.

Ora, se già solo pel fatto che manifesta la sua potenza, sapienza e bontà nella natura creata del mondo visibile e del mondo invisibile con i loro innumerevoli gradi, distinzioni e generi di esseri di ogni foggia, vien tanto glorificato; quanto non glorificherà se stesso col rivelare l'infinita fecondità del suo seno e la riboccante pienezza del suo cuore, col farci conoscere la testimonianza che il Figlio suo consustanziale dà della gloria del Padre e quella che lo Spirito Santo, uguale a tutti e due, dà della gloria del Padre e del Figlio! Anche le creature testimoniano della gloria di Dio: « I cieli narrano la gloria di Dio, e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani »[5]. Ma la testimonianza delle creature non è che un'eco debole ed evanescente della testimonianza che il Padre riceve del suo proprio Verbo: le loro raggianti figure sono un'oscura ombra dirimpetto al Figlio che, come luce dalla luce, è uno specchio tersissimo della bellezza del Padre e un'immagine del suo essere. E il giubilo d'amore delle creature è appena udibile accanto a quel sospiro ineffabile d'amore che Padre e Figlio emettono nello Spirito Santo: tutti i profluvi di vita e di felicità, che riempiono i cuori e le vene delle creature, sono ruscelletti che spariscono di fronte a quel torrente inesauribile di vita, che sgorga dal Padre e dal Figlio nello Spirito Santo. Quanto maggiormente, dunque, Dio glorifica se stesso dinanzi agli occhi nostri, rivelandoci la Trinità delle persone e ponendo queste persone divine come testimoni della sua propria magnificenza, anziché inviando a noi soltanto le creature come messaggieri di essa! Mentre questa glorificazione è naturale e finita, quella è soprannaturale e infinita. Queste due specie sono essenzialmente distinte fra loro, e tale differenza dobbiamo imprimercela bene nella mente e non dimenticarla mai; poiché, soltanto dalla differenza e dall'antitesi del naturale e del finito col soprannaturale ed infinito, possiamo apprendere e ritenere tutta la grandezza e sublimità di quest'ultimo.

Sicché non v'è dubbio che la rivelazione e la cognizione della Trinità delle persone ha per noi un'altissima importanza, quantunque sia, o meglio, appunto perché è una verità soprannaturale che trascende la natura e la ragione. Precisamente perché questa verità supera di tanto la natura e la ragione, Iddio, rivelandocela, ci innalza sopra la nostra natura e la nostra ragione, e, per l'intermediario della sua grazia, ci fa salire fino al vertice dei suoi misteri. Il

[5] Ps. 19, 2.

mistero è trascendentale per la scienza e per la filosofia puramente umana e naturale: ma giusto per questo forma l'oggetto di una scienza e di una filosofia sovrumana, che è la Teologia, nella quale non è l'uomo che cerca la verità, ma è Dio che comunica la sua propria scienza [6]. Come la natura divina nella sua unità è l'oggetto più sublime, la pietra terminale della filosofia; così la Trinità delle persone è l'oggetto più elevato e, al tempo stesso, più caratteristico, il centro e il nucleo vero della Teologia.

b) Importanza della Trinità nella sua reale manifestazione e sviluppo.

§ 23. *La rivelazione effettiva della Trinità non avviene formalmente per opera propria di una delle tre persone. Le cosidette appropriazioni* [1].

Anche da un altro lato possiamo e dobbiamo considerare l'importanza della Trinità delle persone divine nell'unità della sostanza. Fin qui l'abbiamo considerata come una verità a sé; ma essa sta in relazione anche con altre verità e altri dogmi: e sotto questo punto di vista la sua importanza e il suo significato appare molto più grande e più esteso. E' il punto di partenza e di confluenza di tutto un ordine di verità che possono essere intese ed esposte unicamente in rapporto ad essa; è la fonte d'origine di tutto un sistema [2] *scientifico* che dal di lei sistema interno si svolge e si sviluppa, e nel quale poi essa stessa si rispecchia e si rivela come nella propria immagine. E così si ripresenta alla nostra conoscenza, facendoci conoscere non solo se stessa, ma anche le sue reali manifestazioni, le quali di rimando ci conducono ad una più completa e perspicua intelligenza di lei. Noi vedremo che anche in ciò la Trinità si attesta come verità soprannaturale, come vero mistero, la cui importanza consiste appunto nella sua funzione di sorgente e di centro di altri misteri che vieppiù la manifestano.

Per comprendere la cosa a fondo dobbiamo studiare in che modo la Trinità, come tale, può estrinsecarsi « ad extra » e venire in rapporto con le cose fuori di lei.

---

[6] Il vocabolo « Teologia » qui è preso nel senso largo usato dai Padri, pei quali le testimonianze espresse da Dio sul mistero della sua natura, dei suoi decreti e delle sue operazioni costituivano la « Teologia » per l'uomo che le riceve. Lo sforzo di ricerca dell'uomo per raggiungere la verità, come anche per penetrarla e svilupparla, perde d'importanza di fronte alla magnificenza dell'autotestimonianza di Dio.

[1] Scheeben nella sua *Dogmatica*, libro 2, § 124, p. 887 seg., nomina quattro gruppi di appropriazioni a singole persone di ciò che è operazione divina comune, come appunto sono usate nella Scrittura, nella Tradizione divina, nella tradizione ecclesiastica e nel culto. Resi liberamente sono i seguenti: 1° Determinati *sostantivi* ordinariamente vengono dati solo a determinate persone come loro *nome*: il Padre è detto semplicemente « Dio », il Figlio « Signore » (1 Cor. 12, 4 segg.). Ma questa non è una regola del tutto rigida perché anche Cristo è detto « Dio » (per es.: Rom. 9, 5; Tit. 2, 13) e dal Simbolo niceno lo Spirito Santo è detto « Signore ». 2° *Determinati attributi assoluti dell'essenza divina* vengono attribuiti a diverse persone: la potenza al Padre, la sapienza al Figlio, la santità e bontà allo Spirito Santo. 3° Secondo la Lettera agli Efesini, 1, 1-14, *operazioni « ad extra » comuni* sono attribuite pure a diverse persone: la creazione e il piano della redenzione al Padre, l'esecuzione al Figlio, il completamento allo Spirito. 4° *Nella vita liturgica* il Padre è rappresentato come colui che riceve le offerte e le preghiere, il Figlio e lo Spirito come intermediari. Vedi le conclusioni delle preghiere liturgiche: Io. 17, 1 segg.; Rom. 8, 34; Hebr. 7, 25.

[2] Cfr. la nota 1 del § 3, la nota 1 del § 20 e la prefazione di H. Schell alla sua opera già citata: *Das Wirke des dreieinigen Gottes*.

E' certo in primo luogo che le persone divine, come tali, nei loro mutui rapporti e distinzioni non si estrinsecano nel mondo *formalmente* — come abbiamo già rilevato — *mediante una virtù e un'attività propria.* Avverrebbe ciò qualora ogni persona spiegasse « ad extra » un'attività a lei esclusivamente propria, in conseguenza della quale ciascuna venisse a trovarsi in un rapporto speciale con l'effetto da lei prodotto e, rispettivamente, col soggetto del medesimo, e così in quest'effetto manifestasse solo se stessa a differenza delle altre persone [3]. Ma la Chiesa insegna il contrario: e una considerazione anche superficiale del dogma ci fa conoscere il fondamento di questa dottrina.

Le persone divine si distinguono fra loro unicamente per le loro mutue relazioni, ed anche queste relazioni, in quanto vi è connessa una attività, le espletano soltanto tra di loro. Il Padre « in divinis » può mostrare di essere Padre del Figlio solo in quanto lo genera; e Padre e Figlio si affermano come tali, in opposizione allo Spirito Santo, solamente pel fatto ch'essi lo spirano. E come l'attività spirante deve attribuirsi al Figlio non in opposizione al Padre ma in unione con lui; così « a fortiori » ogni altra attività deve attribuirsi alle tre persone, non secondo la loro distinzione, ma secondo la loro unità. Come dunque, per dottrina della Chiesa, Padre e Figlio sono *un solo* principio dello Spirito Santo; così tutte e tre le persone sono *un solo* principio di tutte le opere « ad extra ». In forza di questa unione d'operazione, fondata sull'unità dell'essenza, in qualsiasi opera esterna una persona non agisce più delle altre: tutte egualmente operano per mezzo d'una sola sapienza, volontà e potenza.

E questo vale non solo per tutte le opere naturali di Dio « ad extra », ma anche per le soprannaturali, come, per esempio, le opere della grazia e dell'Incarnazione. Tutti i Teologi affermano concordemente che l'Incarnazione quantunque abbia avuto luogo solo *nel* Figlio [4], pure è stata attuata *mediante* l'azione comune di tutte tre le persone. Altrettanto insegnano della grazia, dicendo che ne è causa tutta la Trinità sebbene normalmente se ne attribuisca la comunicazione allo Spirito Santo.

E perché, dunque, nella S. Scrittura e nel linguaggio ecclesiastico si attribuisce costantemente alle singole persone una particolare attività, come la creazione al Padre, al Figlio la redenzione, allo Spirito Santo la santificazione?

---

[3] I filosofi che volentieri assegnano alla Trinità un posto nel loro sistema filosofico, si compiacciono di considerare le persone divine come *le tre potenze divine* da cui è retto il mondo creato. Essi pensano con ciò di intendere in modo superiore il dogma, in opposizione alla rappresentazione puramente concettuale quale s'addice ai semplici fedeli. Ciò va a meraviglia qualora si voglia rabberciare la realtà secondo ideali precedentemente coniati invece che conciliare questi con la realtà. Della migliore e vera concezione del dogma non hanno neppur un'idea questi signori: se ne precludono la via essi stessi con l'alterare il dogma. Le persone, se si vuole, sono, tutt'al più, rappresentanti delle potenze divine, in quanto si possono dare delle potenze, e potenze distinte, nella massima attualità e semplicità di Dio: ma le persone non sono formalmente le potenze stesse; altrimenti non ci sarebbe distinzione reale fra le persone come tali, dato che questa non è possibile fra le potenze come tali. [A. Günther « spiegava » la Trinità come divino autoprocesso di attuazione: l'Assoluto si afferma in tre riprese come tesi, antitesi e sintesi. Così la divina sostanza si triplica e ne risultano tre personalità, le quali formano una unità più elevata, più formale, o come a dire, l'ideale unità di mezzo tra la numerica e la specifica. Le appropriazioni a causa di questa singolare unità diventano esclusive delle *singole persone*. — La delimitazione che traccia qui lo Scheeben è di rilievo per l'intelligenza del suo insegnamento sulla « personale inabitazione » dello Spirito Santo].

[4] « Incarnationem quoque huius Filii Dei tota Trinitas operasse dicenda est, quia inseparabilia sunt opera Trinitatis ». *Symb. fid. Conc. Tolet. XI*, a. 675. [Denz., 284. Questo Simbolo è importante perché è come il sigillo e il compendio della dottrina trinitaria della Chiesa antica. Cfr. J. Madoz S. J., *Le Symbole du XI Concile de Tolède* (Lovanio 1938)].

Giova osservare, in precedenza, che la redenzione in senso stretto, cioè per via di riscatto e di merito, è esclusivamente propria del Figlio; però, come tale, non è un'opera puramente divina, ma umano-divina, e quindi può appartenere esclusivamente al Figlio, essendo uomo lui soltanto. Ma quanto alle opere puramente divine, l'uso non è così costante che qualche volta non s'attribuisca anche alle altre ciò che di solito è attribuito ad una persona. L'attività che si attribuisce alle singole persone, appartiene realmente a loro; è in questo senso che questa « appropriatio », come la chiamano i Teologi, racchiude in sé la « proprietas ». Tale proprietà però non è *esclusiva*, quasi che non convenga anche alle altre persone. Quando dunque ad una persona s'attribuisce costantemente una determinata opera, si vuole unicamente far *rilevare e accentuare* la proprietà di lei rispetto alla medesima; e ciò per due ragioni: primieramente per formarci un'idea più chiara che sia possibile delle persone nelle loro effettive distinzioni; in secondo luogo per caratterizzare con maggior bellezza e colorito le attività emananti da Dio.

Quantunque infatti tutte le proprietà e le opere divine siano comuni alle tre persone, pure ciascuna di esse ha una speciale somiglianza e affinità col carattere particolare di questa o di quella persona e trova quindi in essa la sua espressione personificata, il suo speciale rappresentante. Così vedemmo già che il Figlio, come Verbo o espressione della sapienza del Padre, è anche il rappresentante personale della medesima; e lo Spirito Santo, come effusione dell'amore, è il rappresentante dell'amore. Analogamente il Padre, come primo principio nella Divinità e primo possessore dell'essere divino, per la spirituale espressione del quale genera il Figlio, è il rappresentante della divina potenza. Ci sarà dunque da meravigliarsi se le manifestazioni attive della potenza, della sapienza e dell'amore divino si appropriano comunemente ciascuna ad una persona come rappresentante della rispettiva proprietà [5]?

Non v'è dubbio che in questo modo le *persone stesse*, mentre vengono indicate come rappresentanti di una speciale proprietà e come personificazione di determinate attività, sono rappresentate nelle loro distinzioni più vivamente e chiaramente. Per noi, che non vediamo le divine persone in se stesse e siamo soliti giudicare delle cose non da altro che dalla loro attività, questa divisione e distribuzione delle attività è quasi necessaria per distinguere le persone l'una dall'altra e per svegliare in noi un vivo interesse per ciascuna di esse. Tale necessità si fa anche più manifesta, in quanto che nell'Incarnazione la seconda persona ha spiegato dinanzi ai nostri occhi un'attività effettivamente ed esclusivamente a lei propria. Se pertanto non si attribuisse anche al Padre e allo Spirito Santo una speciale attività, queste due persone per noi scomparirebbero affatto nell'ombra. E' questa principalmente la ragione per cui nel Simbolo tutta quanta l'attività di Dio « ad extra » nei suoi momenti e aspetti, vien suddivisa tra le tre persone divine; affinché ciascuna apparisca attiva, e nell'attività di ognuna risplenda al tempo stesso il suo carattere personale.

D'altra parte *l'attività di Dio* appare in una luce più bella, appropriando a determinate persone i suoi diversi modi e momenti. Ogni opera di Dio « ad extra » è l'espressione e la manifestazione di una perfezione divina. Ora, come

---

[5] Per il principio e per la classificazione delle singole appropriazioni, si confronti S. Bonaventura (*Brevil.* part. 1, c. 6); S. Tomm. (*Summa theol.* 1, q. 39, a. 7 e 8). Le appropriazioni dello Spirito Santo, che s'incontrano più di frequente e nel modo più svariato nella S. Scrittura, le riporteremo alla fine del presente capitolo, seguendo S. Tommaso.

le perfezioni divine si rivelano più nettamente e grandiosamente considerandole nel loro personale rappresentante anziché in se stesse; così pure le manifestazioni di tali perfezioni si presentano a noi più potenti e più vive, se le riguardiamo come emananti dalla persona che le rappresenta. E non è incomparabilmente più degno e più espressivo il dire: « Dio Padre, fonte prima dell'essere divino, ha creato il mondo, ha dato al mondo l'esistenza », anziché: « Dio ha creato il mondo »? E non è ben diverso dire: « Il Verbo Eterno ci ha dato la sapienza, l'immagine del Padre ci ha formati, lo splendore dell'eterna luce ci ha illuminati », anziché: « Dio ci ha dato la sapienza, ci ha formati e illuminati »? E non è più vivo il concetto dicendo: « Lo Spirito di Dio aleggiò sopra le acque, lo Spirito di Dio vivifica tutto ciò che vive quaggiù; lo Spirito Santo purifica e santifica la creatura, lo Spirito del divino amore stilla la rugiada della sua grazia su noi », piuttosto che: « Dio aleggiò sulle acque, Dio ci dette la vita, la santità e la grazia »?

E' per la stessa ragione che nel linguaggio biblico ed ecclesiastico spesso si appropria alle singole persone, in un modo diverso, una medesima attività. Generalmente avviene ciò nella formula: il Padre opera per mezzo del Figlio nello Spirito Santo. Qui infatti le diverse proprietà divine, che prendon parte in ogni divina operazione, vengono distribuite ai loro rappresentanti. Si vuol dire: Dio estrinseca la sua potenza per mezzo della sua sapienza nel suo amore. Ma non sarebbe molto più esatta, più viva e concettosa l'espressione: il Padre, come rappresentante della potenza divina, opera per mezzo del suo Verbo, espressione della sua sapienza, e nello Spirito Santo effusione del suo amore? Ciò nonostante questo modo di dire ha la sua motivazione più vera e profonda nel fatto ch'esso mostra come una *unica* e comune attività è realmente propria delle singole persone. Poiché come la natura passa dal Padre nello Spirito Santo per mezzo del Figlio, così anche l'attività realizzata dalla natura, passa dal Padre nello Spirito Santo per mezzo del Figlio; e questo ordine, secondo il quale l'attività divina conviene realmente alle singole persone ed è distribuita ad esse senza sopprimere la loro comunanza, non si può in alcun modo designare più brevemente né più efficacemente che con la seguente dizione: il Padre opera per mezzo del Figlio nello Spirito Santo [6]. Da questo non si può assolutamente dedurre che le singole persone non possono operare « ad extra » se non in diverso modo. Precisamente da quello che abbiamo detto segue piuttosto che tutte e tre le persone hanno la stessa attività e lo stesso modo di agire « ad extra », ma che non giungono al possesso di essa se non in modo diverso.

Pertanto, sebbene l'appropriazione delle opere e delle modalità dell'azione divina « ad extra » abbia il suo fondamento ed una grande importanza per la nostra cognizione, resta però sempre vero quanto sopra abbiamo detto, che cioè le persone per mezzo della loro attività non risaltano esternamente secondo la loro interna relazione e distinzione, né acquistano un reale significato rispetto al mondo esteriore.

---

[6] La dottrina dell'Autore qui è molto affine a quella degli Orientali, i quali usano appunto l'espressione « Pater omnia operatur per Filium in Spiritu Sancto ». Cfr. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, tomo II, 247 segg. (Parigi 1933). Per l'uso della formula nella preghiera liturgica vedi C. ADAM, *Cristo nostro fratello*, cap. 3 (traduz. Bendiscioli, Brescia 1931) dove è riassunto il libro di J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischem Gebet* (Münster 1925).

§ 24. *La reale manifestazione della Trinità avviene mediante le opere soprannaturali dell'Incarnazione e della Grazia.*

Quale altra significazione e importanza pel mondo esteriore possiamo attribuire alla Trinità divina? Questa, che le persone divine mediante *la loro comune attività e modo d'operare estendono e continuano, ossia, imitano e riproducono i loro interni rapporti « ad extra » e con ciò dànno origine ad un ordine di cose, che appare come una reale manifestazione del nucleo interno di quel mistero e che può essere afferrato e inteso fondatamente e perfettamente soltanto in esso e per esso.*

Questa rivelazione della Trinità è reale, in antitesi a quella soltanto logica e soggettiva che si compie per mezzo della fede: essa però è intrecciata intimamente con questa. Inoltre, questo sviluppo scaturisce dalla reale Trinità delle persone, non dalle loro adombrazioni soltanto, dalle loro qualità appropriate; e quindi contiene la ragione più profonda per la giustificazione e l'importanza delle appropriazioni.

Come è una verità soprannaturale e piena di mistero la Trinità stessa, così deve essere soprannaturale e misterioso anche l'ordine delle cose nel quale essa si manifesta e in certo modo si svolge « ad extra »; quest'ultimo deve mostrarsi parimenti come un oggetto specifico della fede soprannaturale e formare con la Trinità un sistema di misteri che sono nascosti e inaccessibili per la ragione, quantunque siano in se stessi luminosissimi e mutuamente s'illuminino e si rischiarino. Tenteremo quindi di raccogliere, con gli occhi della nostra fede, almeno qualche raggio di questa luce.

Mostreremo prima di tutto che di fatto sono soltanto *delle opere soprannaturali e misteriose quelle che si riannodano, nel modo detto sopra, alla Trinità delle persone in Dio e si collegano strettamente con essa.* Lo dimostriamo con una semplice induzione.

Abbiamo appunto distinto espressamente due specie di sviluppo o manifestazione, che son quelle nelle quali spiccano i rapporti trinitari « ad extra »: per *estensione* e *continuazione*, e per *imitazione* e *riproduzione*. La prima si ha quando una persona divina, come tale, esce dal seno della Divinità nel suo carattere particolare e conserva, anche nel suo uscire da lei, il medesimo rapporto con le altre persone o, per così dire, porta con sé « ad extra » quello stesso rapporto che aveva nell'interno della Divinità. Ciò è accaduto — e non può accadere in alcun altro modo — mediante il fatto che una persona divina s'è unita ipostaticamente con una natura creata, e per questa unione è entrata nel mondo creato.

Si ha il secondo caso quando Dio pone una creatura, un essere che sta fuori di Lui, in un rapporto con Lui simile a quello in cui stanno le persone divine fra loro; oppure quando Egli dota ed orna la creatura in modo, che quanto avviene in essa presenti una copia di ciò che avviene nella Trinità divina. Ma vedremo più avanti che anche questa imitazione va considerata come una certa continuazione delle eterne produzioni e come una certa introduzione dei loro prodotti nella creatura.

Queste due specie di manifestazioni e di sviluppo per la creatura sono, se non in ugual grado, certo con ugual ragione, assolutamente soprannaturali e perciò assolutamente misteriose.

Quanto alla prima specie, è evidente a priori che nessun essere creato è, per natura, ipostaticamente unito con persona divina; né può avere qualsiasi aspirazione a tale unione.

Per la seconda, la cosa non è altrettanto chiara. Si potrebbe credere che il rapporto nel quale sta naturalmente con Dio la creatura, (quella intelligente, s'intende) sia già un'immagine di quel rapporto in cui si trovano le persone divine fra loro; oppure che il processo naturale di autoconoscenza e di conoscenza di Dio nella creatura razionale corrispondano, come copia, al processo trinitario in Dio. In tal caso la manifestazione reale della Trinità cesserebbe di essere misteriosa e soprannaturale, e la Trinità stessa perderebbe, almeno da questo lato, il suo carattere e importanza soprannaturale.

Siffatta opinione non manca di una certa speciosità che è poi fondata sopra una certa verità, la quale però è poco e male intesa.

La derivazione della creatura da Dio senza dubbio ha un'aliquale somiglianza con la processione del Figlio dal Padre; ma la dissomiglianza supera la somiglianza. La creatura, come tale, non proviene dal seno di Dio; è tratta dal nulla mediante la potenza di Lui. Essa inoltre non riceve per nulla la natura di Dio, ma una natura eterogenea. Ambedue queste cose valgono anche per le creature intellettuali in particolare: sebbene si dicano e siano, di fronte a quelle irrazionali, immagini di Dio, pure la loro natura è essenzialmente diversa dalla natura divina e solo metaforicamente la loro origine da Dio può paragonarsi alla generazione del Figlio dal Padre ed essere chiamata generazione da Dio stesso. In senso proprio l'eterna generazione da Dio è imitata nella creatura solo quando Dio eleva questa al di sopra della natura a lei propria, mettendola a parte della sua natura divina; quando dal suo seno comunica a lei la santità e la grandezza proprie a Lui stesso, e quando effonde sulla medesima la sua propria vita. Però tale generazione e il rapporto di essa con Dio è manifestamente soprannaturalissimo e pieno di mistero; e si compie solo mediante una mirabile, gratuita adozione, per cui la creatura è introdotta nel seno di Dio al fianco del suo Unigenito Figlio.

Ora se in tale imitazione si rivela effettivamente nel suo speciale carattere il rapporto del Figlio di Dio col Padre, questa manifestazione stessa, però, non solo è impercettibile per la ragione, ma anche incomprensibile. E' dunque una manifestazione che partecipa del carattere misterioso del suo archetipo, una manifestazione non per la ragione, ma per quella fede soprannaturale che lo Spirito di Dio introduce nel profondo della Divinità.

Non altrimenti si dica *dell'immagine del processo trinitario nell'interno della creatura razionale*, in cui quel processo deve riflettersi. I Padri e i Teologi trovano un certo riflesso del processo trinitario negli atti della creatura razionale quando si ripiega sopra se stessa [1]. Conoscendo se stessa, la creatura esprime di se stessa un verbo spirituale, e mediante l'autoconoscenza che

---

[1] E' S. Agostino soprattutto che interpreta le processioni divine psicologicamente, cioè in analogia col processo di autoconoscenza e d'amore di se stesso nell'uomo. (Cfr. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, *(Münster 1927)*, specialmente nella seconda parte, 195 segg.). Di poi la Scolastica l'ha seguito quasi unanimemente (cfr. A. Michel nel citato art. *Trinité*, col. 1702 segg.). Per ciò che riguarda l'analogia agostiniana di tale processo nell'immagine umana e nell'esemplare divino vedi A. GARDEIL, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, (2 vol., Parigi 1927), dove si tiene conto anche del pensiero di S. Tommaso. Tuttavia è da notare che la teoria psicologica di S. Agostino, sconosciuta dai Padri greci specialmente per quel che riguarda la processione dello Spirito Santo, non ha buona accoglienza nella Chiesa greco-orientale: cfr. M. JUGIE, op. cit., II, 260 segg.

si effettua per mezzo di questo verbo, effonde se stessa nell'amore di sé, come, nel processo trinitario, Dio esprime il suo Verbo e spira per mezzo di questo il suo amore nello Spirito Santo. Ma vedemmo già quanto sia imperfetta tale somiglianza; onde, perché si attui nell'uomo un vero riflesso del processo trinitario divino, occorrerebbe innanzitutto che quel processo psicologico umano si svolgesse contemporaneamente intorno a Dio come a suo punto centrale e come suo contenuto. Questo secondo caso si verifica, sotto un certo rispetto, nella conoscenza e nell'amore naturale di Dio: dalla luce in cui le appare qui Iddio, l'anima genera un verbo intellettuale in cui esprime Dio, e mediante l'amore che sgorga da tale verbo cerca di unire Dio a sé e sé a Dio. Ma, siccome quella luce è soltanto naturale, inerente cioè alla natura creata e non già la luce di Dio stesso, di più, siccome qui Iddio si mostra all'anima non nella sua essenza ma solo nei suoi effetti; così la virtù generativa comunicata all'anima non è divina, cioè uguale a quella dell'Eterno Padre, né il suo verbo è l' espressione immediata e pura dell'essenza divina: quindi non è neppure vera e propria immagine del Verbo eterno. Il suo soffio d'amore, finalmente, non è ripieno della dolcezza e soavità speciale della bontà divina, quale vive e spira nello Spirito Santo. In una parola, manca a questa immagine la vitalità divina e la virtù del suo esemplare.

Perché dunque l'ideale divino si rifletta nell'anima in tutto il suo splendore, è necessario che l'anima per via soprannaturale diventi simile al suo archetipo; che, elevata sopra la sua natura, sia fatta partecipe della natura divina. Infatti, quando l'anima è veramente partecipe della natura di Dio, quando Dio ha versato su di lei la sua luce divina, allora le appare Egli nella sua essenza che è inaccessibile ad ogni altra luce; allora l'anima genera da questa luce un verbo simile al Verbo eterno, dove si rispecchia l'essenza divina con il proprio Verbo; allora essa col suo amore abbraccia nientemeno che Dio presente nella sua essenza; il suo amore è totalmente penetrato e profumato dal suo oggetto divino e la fiamma di cui avvampa e il sospiro in cui si effonde è l'espressione viva dell'effusione dell'amore di Dio, quale sappiamo essere lo Spirito Santo [2].

---

[2] Queste idee fanno pensare alla mistica di S. Bonaventura e di S. Giovanni della Croce. S. Bonaventura in un grazioso opuscolo mistico, *De quinque festivitatibus pueri Jesu* (Quaracchi 1898, tomo VIII dell'opera omnia, 85 segg. — in italiano negli *Opuscoli mistici*, elegante volgarizzazione con l'introduzione di A. Gemelli, Milano 1926, p. 257 segg.) spiega come il Figlio di Dio sia concepito e nasca nella mente devota. E' indubbio che la mistica di S. Bonaventura, qui e nelle sublimi pagine delle *Collationes in Hexaëmeron*, delle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, del *Breviloquium* e dell'*Itinerarium*, è nutrita di quella che è stata detta « mistica trinitaria » di S. Agostino (SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, 297), derivante dalla dottrina di questo Santo sul Logos concetto-immagine, e attraverso Agostino si arricchisce delle più alte ispirazioni platoniche. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, 472, afferma: « La doctrine de saint Bonaventure marque donc à nos yeux le point culminant de la mystique chrétienne et constitue la synthèse la plus complète qu'elle ait jamais réalisée ». Cfr., oltre la citata opera di B. Rosenmöller (§ 6, nota 1), E. LONGPRE, *La théologie mystique de Saint Bonaventure* (Quaracchi 1921); R. LAZZARINI, *S. Bonaventura filosofo e mistico del Cristianesimo* (Milano 1946). — Una sintesi esatta ed oggettiva delle opere mistiche di S. Giovanni della Croce da cui balza la profonda unità di pensiero e di metodo del Santo, la presenta P. GABRIELE DI S. MARIA MADDALENA, *S. Giovanni della Croce, dottore dell'amore divino* (2 ediz. Firenze 1943). — L'influsso del platonismo nella mistica dei Padri e nominatamente di S. Gregorio Nisseno è messo in luce da J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Parigi 1944). — Per il fondamento patristico del punto di dottrina toccato da Scheeben cfr. H. RAHNER, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen* in *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck, 1935), p. 334 segg. e la bibliografia addotta al § seg. nota 2, § 29 nota 1, § 57 nota 1, § 86 nota 1.

Anche il riflesso del processo trinitario nella creatura è, dunque, essenzialmente soprannaturale e perciò veramente misterioso, poiché il principio e le operazioni per cui e in cui si attua sfuggono all'occhio della ragione naturale: possono essere conosciuti unicamente nella loro luce soprannaturale. Solo per mezzo di questa luce, inoltre, ci rivelano essi l'ideale di cui sono il riflesso. La stessa luce divina, per la quale siamo messi in grado di ricopiare e riconoscere in noi quanto avviene in Dio, ci mette pure in condizione di contemplare l'ideale divino: poiché con la visione immediata dell'essenza divina che trae con sé, ci rivela necessariamente anche le persone nelle quali sussiste questa essenza.

Con ciò abbiamo mostrato che il rispecchiarsi della Trinità nella creatura razionale, in quanto contiene non solo rapporti e processi genericamente analoghi ma tali da rappresentare l'unità di natura e la divinità delle persone eterne, cioè in quanto rappresenta la Trinità come trina unità e trina unità divina, non può essere che un mistero soprannaturale come lo è la Trinità stessa.

Così però resta pure dimostrato per esauriente induzione che in genere *le opere di Dio, colle quali è in rapporto vivente la sua Trinità, sono opere esclusivamente soprannaturali e misteriose.*

In parte anche abbiamo già visto, per tal modo, *di quale natura siano tali rapporti.* Uno di essi, cioè, consiste in questo: che le relazioni trinitarie, per mezzo di dette opere, si manifestano in modo reale « ad extra »; che quindi le creature, in cui si attuano quelle opere, sono destinate alla glorificazione reale del mistero della Trinità; e che conseguentemente la Trinità sta all'ordine mistico stabilito con quelle opere, come la radice alla pianta in cui essa rivela la sua intima vitalità e natura.

Però a quel modo che quest'ordine di cose è una reale manifestazione della radice trinitaria, così questa radice a sua volta è il fondamento reale su cui riposa e da cui si sviluppa quell'ordine di cose; non solo, ma come radice veramente viva si intreccia intimamente con quell'ordine introducendovi le proprie ramificazioni. Giusto da questi due caratteri della radice consegue che quello che da lei si sviluppa ne sia anche una reale manifestazione.

Qui ci industrieremo di dimostrare quel doppio carattere della Trinità in rapporto, primieramente, col semplice ordine della grazia, perché per illustrare il suo rapporto coll'ordine instaurato attraverso l'Incarnazione dovremmo trattare tutto il mistero dell'Incarnazione, ciò che sarà fatto più opportunamente in seguito e a parte.

§ 25. *Come la Trinità sia la radice dell'economia della grazia e il fondamento su cui questa si basa e per cui viene intesa* [1].

Se così è che mediante la comunicazione della natura divina alle creature razionali nel modo esposto, i rapporti ed i processi interni della Divinità vengono imitati e riprodotti all'esterno, allora *la Trinità viene ad essere il fondamento, il modello e la finalità dell'ordine soprannaturale delle creature.* L'essenza intima della Trinità consiste nella sostanziale comunicazione della

[1] *Postilla marginale* al titolo: « ut societatem habeamus ».

natura divina da una ad altra persona; e così il suo speciale significato e la sua importanza deve pure consistere in questo che, in forza di lei, a sua imitazione e a sua glorificazione, si compie nel mondo una gratuita estensione della partecipazione alla natura divina e che per conseguenza essa costituisce la radice d'onde si sviluppa l'ordine di cose attuato attraverso questa comunicazione.

Per noi in particolare l'importanza della Trinità diventa reale ed effettiva qualora noi pure siamo chiamati a partecipare alla natura divina. In tal caso, cioè, la nostra vocazione e la nostra posizione rispetto a Dio esigono che noi conosciamo la causa, l'esemplare e la finalità della nostra elevazione, nonché i nostri rapporti con Lui. Anzi, dobbiamo dire che non è possibile conoscere la nostra vocazione e la nostra posizione senza rifarsi alla loro causa e al loro esemplare, cioè, senza intenderla e giudicarla alla luce che viene da quest'ultimo. In forza di ciò, il dogma della Trinità si impone tanto obiettivamente come *radice* dell'ordine della grazia, quanto soggettivamente come *centro d'illuminazione* che lo rischiara e lo rende intelligibile.

Spieghiamo la cosa in particolare.

La nostra naturale relazione con Dio come nostro Creatore e Signore si spiega naturalmente con l'infinita grandezza della natura divina e la nostra dipendenza da essa. Pel semplice fatto che Dio è l'essere stesso, l'essere infinito, scopriamo in Lui la possibilità, l'esemplare e la causa motiva del nostro essere. Essendo Egli l'essere stesso, può dare l'esistenza ad esseri finiti; nella contemplazione delle sue perfezioni trova il motivo, l'impulso a moltiplicarle in fac-simili e glorificarle.

1. Non così invece a proposito della grazia della filiazione, della gratuita comunicazione della natura divina alla creatura. Il *potere* divino di comunicare la sua natura all'esterno e di generare figli mediante la grazia non è concepibile in base alla potenza creatrice di Dio, bensì come correlativo dell'infinita forza generativa mediante la quale Egli comunica sostanzialmente la sua natura, producendo un Figlio uguale a sé. Sicché non la potenza creativa, ma soltanto la fecondità generatrice è ciò che ci consente di pensare come possibile la generazione di figli adottivi [2].

---

[2] Questi capoversi, che nel M 1 Scheeben ha messo in rilievo mediante numerazione, ci portano al nocciolo della dottrina della inabitazione « personale » dello Spirito Santo. La espressione « generare figli adottivi » sembra oltrepassare i limiti dello stato di fatto. Un figlio adottivo non è precisamente un figlio generato, bensì un figlio accolto, accettato: « Adoptio est personae extraneae in filium et heredem gratuita assumptio » (*Sum. Theol.* Supplem. q. 57, a. 1). Con questo concetto Scheeben effettivamente si spinge ai limiti estremi di quello che si può dire sulla nostra filiazione soprannaturale. Ma l'espressione è giustificata e il paradosso è solo apparente. Scheeben non intende affermare che ogni grazia a noi comunicabile secondo il libero volere di Dio e effettivamente creata, con la quale Iddio possa elevare e di fatto elevi noi creature alla sfera della vita intima del Creatore senza che noi periamo davanti alla maestà di Dio (Ex. 33, 20), debba essere in intima connessione con la vita della Trinità. Conseguentemente la grazia santificante è una grazia creata. Essa ci viene data liberamente. La sua infusione viene attribuita allo Spirito Santo solo per appropriazione. Per sé essa è indipendente dalla di lui personale inabitazione. Come grazia giustificante, secondo il Tridentino (Denz., 799-800), essa deve essere data perché abbia inizio e fondamento l'amicizia con Dio per i meriti di Cristo. Il suo conferimento quindi deve aver luogo all'inizio di qualsiasi rapporto vivo e soprannaturalmente fruttuoso che l'uomo discendente da Adamo può avere con Dio. Ora la *filiazione* secondo Scheeben non è identica con la grazia santificante. La sua dignità, il suo essere, il rapporto vitale che effettua trascende essenzialmente l'amicizia con Dio che si ottiene nella « giustificazione ». *La giustificazione per sé non include necessariamente l'incorporazione in Cristo*; questa però viene certamente concessa ai cristiani, come si sa dalla Rivelazione. Mediante Cristo, in lui e con lui, essa ci colloca (nella nostra qualità di giustificati) in quegli stessi rapporti colla Trinità, nei quali si trova il « Figlio dell'uomo » Cristo, che è il Capo del Corpo nel quale noi viviamo. E ciò — dice Scheeben — non apparentemente soltanto, ma anche secondo la realtà viva.

2. Già l'*idea* di filiazione adottiva ha per presupposto la filiazione naturale. Noi non potremmo neppure immaginarci come figli adottivi di Dio, se non ci balenasse l'idea della figliolanza naturale, alla quale, per effetto della gratuita adozione di Dio, dobbiamo conformarci; e l'idea di farsi dei figli adottivi Dio stesso non può ricavarla da altro ideale se non dal suo proprio Figlio. E difatti anche la fede ci insegna ch'Egli ci genera secondo l'immagine del suo Unigenito, destinandoci in precedenza a diventare simili ad esso.

3. E perchè modello ideale, questa filiazione naturale del Figlio di Dio è altresì il *motivo* per cui Iddio ci prende in figli adottivi. Solo dal fatto di possedere nel suo seno un Figlio nel quale si compiace d'amore infinito, può, Iddio, sentirsi spinto a moltiplicare fuori di sé quest'immagine che porta in seno, onde aumentare la gloria della sua inifinita potenza generativa, come anche quella del suo Figlio stesso che rinasce in ognuno dei suoi fratelli. Le creature Iddio le può amare d'amore paterno solo nel suo Figlio Unigenito: solo l'amore che porta al Figlio può diventare così fecondo per le creature da portarle in alto fino nel seno di Lui e farle sue immagini soprannaturali. —

Niente è più vero di questo: che, cioè, la chiave per capire la nostra elevazione a figli di Dio non ci può venire che dalla dottrina della generazione del Figlio dal Padre: e perciò non esitiamo punto a sostenere che Dio ci ha rivelato l'interno della Trinità proprio per illuminarci sul nostro soprannaturale rapporto con Lui. Egli si è manifestato a noi non come Dio soltanto ma anche come Padre, affinché conoscessimo come e perché può e vuole essere pure il nostro Padre: e se esige che noi confessiamo fedelmente essere Egli il Padre del suo Unigenito Figlio, è perché appunto con ciò vuole essere riconosciuto e confessato anche come Padre nostro. Così pure, esigendo che noi crediamo nel suo Figlio, vuole precisamente che in tal modo ci confessiamo per suoi figli.

Ma in che maniera — ci si chiederà — la nostra adozione a figli di Dio ha pure la sua radice nella *processione dello Spirito Santo*?

Come l'Incarnazione (così come Dio liberamente l'ha voluta) ha per « presupposto » la generazione del Verbo, così la causa primordiale della nostra incorporazione a Cristo è la divina potenza generativa. Ma il motivo dell'Incarnazione, che in Dio si « presuppone » all'Incarnazione stessa (solo in senso analogo noi possiamo parlare di un « prima » e « poi » in Dio), *è l'amore divino e quest'amore è lo Spirito Santo come persona*. Questa è al tempo stesso espressione e compendio della divina fecondità interna, nella quale ogni effusione esterna libera e ordinaria trova il proprio modello e il proprio principio fontale. Ciò è la fede che lo insegna, non la filosofia. Pertanto l'influsso della « persona dell'amore » negli atti vitali che preparano la nostra incorporazione in Cristo e nella nostra vita in Dio con Cristo, in Cristo e per mezzo di Cristo, « precede » l'incorporazione stessa considerata come realtà a se stante, come i motivi dell'Incarnazione precedono l'Incarnazione. La dottrina di Scheeben si regge o cade a secondo che si riconosce la fondatezza di questa analogia.

La parola « figlio adottivo » del testo mette in rilievo la *libertà* del decreto divino onde noi siamo gratificati; la parola « generazione » l'*intimità* e realtà della filiazione. In seguito Scheeben stesso delimita il senso dell'espressione.

Per il rapporto tra giustificazione e filiazione vedi il § 87; per la dottrina di molti Padri e loro interpretazione dei passi più importanti della Scrittura cfr. Dionisio Petavius, che è il primo teologo che dopo il Tridentino tratta la « personale inabitazione » dello Spirito Santo sulla base della dottrina dei Padri e della Scrittura (*De Trinitate*, l. 8, c. 3-5, specialm. c. 6); in più, ora, P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946), il quale però, si noti bene, arriva ad un'interpretazione fondamentalmente diversa (vedi nota 1 del § 29). Per la critica del Petavius sulla causa formale dell'adozione divina cfr. H. KUHAUPT, *Das Formalprinzip der Gotteskindschaft* (Münster 1940).

Ha la sua radice in questa processione già solo pel fatto che si connette colla processione del Figlio dal Padre e nei rapporti di lui col Padre. Infatti questi rapporti includono essenzialmente la processione dello Spirito Santo nel quale il Padre e il Figlio suggellano la loro unione, e solo in essa e con essa si rivelano appieno. Siccome la Trinità tutta forma un organismo unico ed indivisibile, l'importanza che si attribuisce ad una parte di esso si deve annettere anche al tutto e per conseguenza anche all'altra parte — almeno per *deduzione*.

Ma si noti che la connessione della seconda processione divina colla grazia dell'adozione è, inoltre, immediata, in parte anche più immediata che quella della prima. La comunicazione della divina natura alla creatura, cioè, non si compie per generazione da Dio, ma come dono, per via di amore e di liberalità. Quanto al modo con cui si attua, dunque, trova il suo *modello ideale* più nella processione dello Spirito Santo dal Padre e dal Figlio che nella processione del Figlio.

Nel Figlio infatti noi riconosciamo soltanto una comunicazione della natura divina per via naturale, per vera generazione, mentre l'adozione in figli noi non la riceviamo per via di generazione, ma per puro effetto di grazia e di amore. Per la via speciale che segue questa comunicazione la radice noi la troviamo solo in quel processo divino interno il quale pure comunica la natura divina per via di puro amore (quantunque necessario) e per liberalità. Lo Spirito Santo, come primo e più perfetto frutto interno dell'amore che comunica se stesso, è il germe e la radice di tutti gli altri frutti prodotti da Dio per mezzo di questo suo amore. Nella sua processione pertanto riconosciamo, sotto un altro aspetto che nel Figlio, il fondamento della possibilità di una ulteriore comunicazione della natura divina per condiscendente amore, il modello perfetto dell'espansione d'amore che trabocca in rivoli all'esterno e, nello stesso tempo, il motivo per manifestare alle creature, oltre gli intimi penetrali della Divinità, l'amore del Padre verso il Figlio; amore che si era già rivelato così ineffabilmente fecondo e soave nello Spirito Santo.

Così dunque la comunicazione della natura divina alle creature, ossia l'ordine della grazia, ha la sua radice « ex aequo » nei due processi interni divini; non però *due* radici fra loro indipendenti, bensì una sola, per così dire, a due propaggini, da cui germoglia. A quel modo, infatti, che quei due processi formano un unico complesso organico e l'uno dipende ed è completato dall'altro, così dipendono essi e si completano a vicenda anche nel loro rapporto con la comunicazione della natura divina « ad extra », essendone ciascuno a modo suo (però con mutua dipendenza) il principio o fondamento; talché *la processione del Figlio, come ideale,* dà ragione più che altro *dell'essenza e della concepibilità del rapporto* in cui veniamo a trovarci con Dio, quali confratelli del Figlio; e *la processione dello Spirito Santo,* come motivo e norma, spiega soprattutto il *modo* onde il medesimo *viene attuato.*

Senza la processione dello Spirito Santo e tenendo conto unicamente di quella del Figlio si potrebbe credere che l'amore divino — il quale deve essere altrettanto fecondo che la divina conoscenza — debba effondersi all'esterno necessariamente; e così verrebbe pregiudicata la sua libertà. Questa libertà e quindi il dono perfettamente gratuito della grazia con cui Dio si comunica alle creature, non si comprende altrimenti se non tenendo presente il fatto che l'amore divino germina in se stesso un prodotto in cui si effonde tutto. Ma senza la processione del Figlio non è possibile pensare quella dello Spirito

Santo, poiché questa nel suo concetto presuppone necessariamente quella. *E' pure da escludere che per mezzo dell'amorevole comunicazione della natura divina alle creature, tra esse e il Creatore si stabilisca o si produca quel rapporto che esiste tra lo Spirito Santo e le persone spiranti — altrimenti le creature dovrebbero chiamarsi spiriti, non figli di Dio, e non soltanto sarebbero congiunte con Dio ma sarebbero il legame stesso di tale unione. Decisamente: solo il rapporto tra il Padre e il Figlio — il cui frutto è lo Spirito Santo, causa precipua del compiacimento divino — deve essere trasmesso alle creature e riprodotto in esse per mezzo di questo compiacimento.*

Pertanto per esprimere la verità tutta intiera dobbiamo dire: come il primo processo finisce nel secondo, così pure nel secondo e mediante il secondo esso è il motivo e la radice della sua imitazione nella creatura. Il secondo processo, che conclude le processioni e le comunicazioni interne, è, per dire così, il conduttore per trasmettere il primo alle creature. La comunicazione della natura divina dal Padre al Figlio mediante la generazione non può trovare altra via verso la creatura, che nella ulteriore comunicazione della medesima allo Spirito Santo per mezzo dell'amore. E così lo Spirito Santo viene ad essere tanto il risultato dell'unità del Padre col Figlio, quanto l'intermediario dell'unità di Dio con la creatura che imita questo rapporto.

Non è vero dunque che la conoscenza della processione dello Spirito Santo non ci è meno necessaria, per intendere i nostri rapporti soprannaturali con Dio, della conoscenza della generazione del Figlio, e che, per conseguenza, la conoscenza della Santissima Trinità è intimamente connessa con quella del nostro stato soprannaturale? Non è vero che questo dogma, in se stesso inaccessibile per la creatura, tosto che noi siamo innalzati sopra la nostra natura e fatti partecipi di quella divina, entra in intimi rapporti con noi e da questa altezza cessa d'essere trascendentale per noi? Inoltre, non è chiaro che, nell'ordine soprannaturale della grazia, la Trinità divina, pure come tale, si svolge anche all'esterno da quell'assoluta unità nella quale originariamente si presenta alla pura ragione naturale e si rivela intimamente connessa coll'ordine della grazia, fatto a sua imitazione e articolato in lei? Si capisce perché la Rivelazione del Nuovo Testamento, a differenza del Vecchio, mentre ci comunica il chiaro concetto e il ricco contenuto della filiazione divina, si dà cura di rivelare non tanto l'unicità di Dio, quanto le singole persone nelle loro peculiari relazioni, allo scopo anche di attribuire alle singole persone determinate operazioni e rapporti con noi.

Perocché la grande importanza che acquistano per noi *le proprietà* delle singole persone divine mediante la nostra adozione a figli di Dio, dà anche un alto valore ed un significato profondo alle *appropriazioni* delle caratteristiche divine e delle attività delle singole persone.

Vedemmo, infatti, che queste appropriazioni si applicano in Dio per mettere in più chiara luce tanto la persona cui viene attribuita una proprietà o attività come a rappresentante della medesima, quanto questa stessa proprietà o attività mediante lo splendore speciale che riceve dal suo rappresentante. Dove ci è dato di mettere in rilievo e caratterizzare le singole persone divine quanto più è possibile, meglio che qui, dove noi ci troviamo in un rapporto vitale con esse? E dove mai col riferimento alle singole persone si potrà far spiccare le proprietà, le operazioni ed i rapporti di Dio con la creatura, più e meglio che nel campo della grazia, dove tutto ciò è così strettamente legato al carattere ipostatico delle persone stesse? Diciamo, anzi, che spesso l'appro-

priazione, qui, diviene così spontanea e marcata, che a mala pena si può distinguere dalla proprietà.

Lo mostriamo con esempi.

In fondo noi siamo figli di Dio non solo per la grazia del Padre, ma di tutte le persone, perché tutte comunicano a noi la loro natura. Pure, siccome il rapporto nostro con Dio è tolto dal modello della relazione tra Figlio e Padre, la S. Scrittura usa qualificarci come figli del Padre e fratelli del Figlio. Parimenti, non è lo Spirito Santo solo quello che ci vivifica con la grazia e che abita in noi, per dire così, come l'anima dell'anima nostra. Tuttavia la Sacra Scrittura non ci chiama solitamente tempio del Padre o del Figlio, e ciò perché la inspirazione della vita divina spicca, nel modo più perspicuo, nella persona che di fatto ne è l'alito personificato. Perciò il Padre appare in particolare come colui che ci genera quali suoi figli (e lo fa realmente, sebbene non senza le altre persone); lo Spirito Santo come colui che, spirato dal Padre e dal Figlio, spira in noi la vita dell'uno e dell'altro. Il Figlio invece non si presenta né come generatore né come vivificatore, ma come quegli che è rigenerato in noi, e che comincia ad essere e vivere di nuovo in noi; e precisamente come rigenerato *dal* Padre, da cui riceve il suo essere eterno e che di nuovo esprime in noi la sua immagine — e *per mezzo* dello Spirito Santo che, come persona divina, proviene da lui, ma appunto per questo, trasfonde anche nella sua immagine la vita che riceve da lui. A tutto rigore si potrebbe dire anche del Padre e dello Spirito Santo, che cominciano ad essere e vivere in noi; non però che sono rigenerati in noi, perché il loro proprio essere e la loro vita non l'hanno per generazione.

§ 26. *Ancora la Trinità come radice dell'economia della grazia: suo diramarsi in essa mediante la continuazione delle produzioni trinitarie e l'introduzione dei loro prodotti nel mondo esteriore, ossia mediante le missioni delle persone divine.*

Secondo quello che è stato detto, la Trinità delle persone in tanto la si deve considerare come la radice di un ordine soprannaturale nelle creature partecipanti all'economia della grazia, in quanto quest'ultima si sviluppa da lei, e su di lei s'innalza come sul proprio fondamento, onde, come immagine delle sue interne relazioni e produzioni, viene ad essere la loro manifestazione nel mondo.

Ma se la Trinità è una radice *veramente viva*, non solo deve produrre dal suo interno tale ordine e sostenerlo; è necessario altresì *che si proietti e viva in esso e che vi si ramifichi e lo penetri in tutti i sensi*; perché solo in tal modo essa appare intrecciata coi suoi prodotti in un tutto organico, come, nell'ordine vegetale, la radice forma un unico organismo colla pianta che da lei spunta.

Anche in questo senso la Trinità delle persone divine si afferma come radice dell'economia della grazia: cioè spandendo i rami del suo organismo interno nell'organismo fatto a sua immagine, cosicché nell'economia della grazia si profila una continuazione delle produzioni e delle processioni eterne e un'effettiva immissione dei prodotti eterni nella creatura santificata. Infatti

troviamo nella S. Scrittura e nei SS. Padri, come già in parte vedemmo, molte espressioni che indubbiamente dicono qualche cosa di più di una semplice imitazione delle produzioni e dei prodotti eterni nella creatura. Si parla di un reale soggiorno del Figlio di Dio nelle anime nostre, per il quale egli rinasce in noi; e specialmente di un suo risplendere nel nostro interno, per cui ci rivela il Padre. Ma che domina in tutto il Nuovo Testamento è soprattutto l'idea dell'effusione dello Spirito Santo nella creatura, per cui egli abita in essa e la unisce con le divine persone dalle quali egli procede.

E' chiaro che, secondo questa visione, il legame della Trinità col mondo esteriore è anche più forte e più intimo, e l'importanza e il significato di essa di fronte al medesimo diventa molto più grande e più denso di conseguenze [1]. Però non possiamo svilupparla meglio che sottoponendo ad uno studio più profondo le *missioni* delle persone divine, le quali nelle Scritture del Nuovo Testamento occupano un posto così eminente. Queste missioni, secondo l'opinione di tutti i Teologi, devono riguardarsi come una continuazione temporale delle processioni eterne dall'interno all'esterno, e come l'introduzione dei loro prodotti nelle creature. Insegnano pure i Teologi che le medesime (prescindendo dall'Incarnazione) si effettuano soltanto nella grazia santificante e con la grazia santificante [2]. Ciò che la S. Scrittura ed i Padri dicono in proposito ci offre il più sicuro appoggio per la nostra idea e contiene in sé la migliore garanzia per la sua verità e per la sua importanza.

Siccome ordinariamente si parla poco di questo argomento, dobbiamo rifarci un po' da lontano. A causa della sua difficoltà, ci vediamo costretti a chiedere al lettore ancora una volta pazienza e indulgenza. Ma noi speriamo anche che il detto di S. Agostino: « nec laboriosius aliquid quaeritur, nec fructuosius invenitur » [3], da lui pronunziato a proposito dell'intima essenza uella Trinità, si verifichi anche nei riguardi del di lei sviluppo all'esterno, e ciò nella sua seconda parte altrettanto, se non più, che nella prima.

LE MISSIONI DELLE PERSONE DIVINE

§ 27. *Concetti generici preliminari sulla missione; differenza della missione reale dalla simbolica.*

Una missione innanzi tutto può spettare solo a *quelle persone divine che procedono da un'altra persona,* giacché per l'inviato è essenziale che abbia l'incarico da parte di altri. Difatti anche la S. Scrittura solo del Figlio e dello Spirito Santo dice che furono mandati: del Padre afferma soltanto che manda il Figlio e lo Spirito Santo; dello Spirito Santo unicamente che è mandato; del Figlio ora dice che è mandato dal Padre, ora che egli manda lo Spirito Santo.

---

[1] Per ciò che segue si tenga presente che, per quanto riguarda la Rivelazione della Divinità e del carattere personale dello Spirito Santo, noi ne sappiamo meno dalle dichiarazioni riguardanti direttamente la sua vita all'interno della Trinità, che da quella assai chiara riferentesi alla sua missione nelle anime redente. Il classico « locus » è quello di Io. 16, 13 segg. Cfr. SCHEEBEN, *Dogmatik,* libro 2, n. 770 segg.

[2] S. Tom. 1, q. 43, a. 3. Cfr., fra i Commentatori di questo luogo, specialmente il Suarez e il Ruiz. [Nota marginale: Io. a S. Thoma.]

[3] *De Trinit.,* l. 1, c. 3, P. L. 42, 822.

Ma questa spedizione « ad extra » nelle due persone divine ha due caratteristiche che la distinguono sostanzialmente dalla spedizione che ha luogo nella missione fra le creature. In queste, infatti, l'inviato prima di tutto dipende dall'autorità e dal potere del mandante; poi, per raggiungere lo scopo della sua missione e assolvere il compito affidatogli, si allontana da chi l'ha mandato e donde procede. Non così in Dio. Il Figlio e lo Spirito Santo non *dipendono* dall'autorità del Padre; essi sono eguali a lui in potenza e autorità. Quindi escono dal Padre solamente in quanto che ripetono l'origine da lui come loro autore. Tuttavia la missione « in divinis » non è meno perfetta nel suo concetto che presso le creature; perché, siccome il Figlio e lo Spirito Santo hanno la loro esistenza unicamente e originariamente dal Padre e non sono quello che sono se non per virtù sua, così neppure possono trovarsi in *qualsiasi luogo* altrimenti che venendo dal Padre e pel tramite del Padre, come procedenti da Lui. Similmente, la persona divina quando comincia ad essere o ad agire in qualche luogo, non può separarsi dalla persona mandante, poiché l'una e l'altra sono assolutamente una stessa cosa nella loro essenza e nella loro azione. Dovunque comincia ad essere e ad agire la persona mandata, là, in forza della « circumincessio », si trova pure presso lei, con lei, o meglio, in lei, anche la persona mandante, sebbene non allo stesso modo [1].

Per ciò che riguarda il *movimento* esterno che si potrebbe immaginare nella persona mandata col suo andare e venire, si aggiunga quanto segue. Tutte le persone divine in virtù della loro infinità e onnipresenza sono, fin dall'eternità, dovunque si trovano con la loro sostanza stessa: non possono, dunque, secondo la loro sostanza, cominciare nel tempo ad essere in qualche luogo, dove ancora non erano: in esse non può aver luogo un movimento locale. Può verificarsi un cambiamento, e quindi si può pensare ad un movimento delle divine persone, soltanto nel modo onde queste persone e la loro sostanza vengono ad essere presenti ad altri esseri, nel modo col quale accedono ad essi e vengono con essi in rapporto. In fondo questa presenza eterna sostanziale in ogni altra presenza o è *tacitamente presupposta* (per esempio, nella colomba apparsa sul Giordano, che per sé non era che un simbolo dello Spirito Santo, a quella maniera che la statua è immagine del re, nella quale tuttavia lo Spirito Santo si trovava realmente secondo la sostanza [2]), *o esplicitamente richiesta,* come in tutte le opere che vengono attribuite ad una persona divina; perocché, siccome la potenza di Dio si identifica con la sua sostanza, Egli deve perciò essere in ogni luogo dove opera anche con la sua sostanza.

Ora, se consideriamo più attentamente il modo con cui le *singole* persone divine (le quali, come abbiamo detto, sono una cosa sola colla sostanza e insieme con la sostanza sono presenti ovunque « ab aeterno », né senza di essa

---

[1] Cfr. §§ 19 e 31. « Circumincessio » da « circumincedere » e « circuminsessio » da « circuminsidere » significa la mutua coesistenza e coabitazione delle divine persone tra loro. Se si bada all'etimologia « circumincessio » (usata di preferenza dagli Scolastici della decadenza) significa l'immanenza delle persone per modo di atto vitale, quasi come circolazione e permeazione reciproca di una nelle altre; « circuminsessio » invece denota piuttosto la coesistenza allo stato di quiete (V. ZUBIZARRETA, *Theologia dogmatico-scholastica,* *(Bilbao 1926)*, II, 370). I Greci usano la parola περιχώρησις onde esprimere più vivamente il circolo vitale tra le persone, ossia l'origine vitale d'una dall'altra e il riflusso vitale della procedente a quella da cui procede (AD. TANQUEREY, *Synopsis Theologiae dogmaticae,* Parigi - Tournay - Roma 1931, II, 405, 427). Scheeben ne tratta anche nella sua *Dogmatik,* libro 2, § 123.

[2] Mt. 3, 13-17; Mr. 1, 9-11; Lc. 3, 21-23; Io. 32-34. Cfr. sua *Dogmatik,* libro 2, n. 1025-26.

possono in alcuna maniera essere presenti dove che si sia), quasi uscendo dal Padre si rendono nel tempo presenti alla creatura in una maniera nuova e cominciano così ad esistere in certo modo fuori di Dio, vien fatto naturalmente di pensare all'*azione* che esse cominciano ad esplicare nella creatura. In realtà, anche la S. Scrittura suole rappresentare l'azione di Dio nella creatura come un venire di Lui ad essa, come una visita alla creatura da parte di Dio, riguardando questa visita stessa ora come un transito, ora come una dimora, secondo che l'azione è temporanea o permanente. Ma c'è di più. Nella S. Scrittura si dice spesso che le persone sono mandate espressamente per svolgere un'azione nella creatura. Così Dio manda il suo Verbo per sciogliere il ghiaccio, e fa soffiare il suo Spirito perché scorrano le acque. Così il sapiente si rivolge a Dio perché si degni mandargli l'Assistrice del suo Trono (la sua Sapienza personale) ad illuminarlo. Così prega la Chiesa, facendo sue le parole della Scrittura: « Emitte Spiritum tuum et creabuntur ». Così lo stesso Salvatore disse dello Spirito Santo, che egli l'avrebbe mandato per consolarci e per ammaestrarci in ogni verità [3].

Guardando però *soltanto all'opera* per cui deve essere mandata una persona divina, la sua missione può anche venire intesa in un senso parte inadeguato, parte anzi improprio. Poiché per poter dire in senso vero e proprio che una persona è mandata da un'altra, bisogna che quella esca da questa in modo da agire e trovarsi *di per sé sola* in un luogo particolare, oppure nel luogo comune, però in modo speciale. Ma ogni attività « ad extra » è assolutamente comune a tutte le persone; tutte e tre possiedono indivisibilmente la virtù operativa nella massima perfezione. Dunque, in forza di questa attività, come tale, nessuna persona divina può spiccare in un modo speciale all'esterno. Ciò è tanto vero, che la stessa missione del Figlio nell'Incarnazione, in quanto si considera l'assunzione della natura umana non nel suo termine, ma nel suo principio, quale *attuazione* dell'unione della natura umana col Verbo, deve essere qualificata come intervento ed opera comune anche alle altre persone e non esclusiva del Verbo: e come tale la considerarono tutti i Padri e Teologi. Solo per l'appropriazione, secondo quello che dicemmo, un'opera « ad extra » può ascriversi κατ'ἐξοχήν all'una o all'altra persona, e allora anche la missione è soltanto appropriativa, quindi *impropria,* perché qui non si verifica la condizione principale della missione, cioè la distinzione e provenienza della persona mandata da quella mandante. Tutt'al più significa che la persona mandante comincia appunto ad operare in qualche luogo nella persona e con la persona che procede da lei ipostaticamente, e che fa venire ed operare questa *con sé* nel rispettivo luogo, cioè *che ve la porta con sé.* Ma allora la missione è soltanto inadeguata, poiché inchiude sì il procedere di una persona da una altra, ma al tempo stesso lascia intravvedere più la comunanza che una particolarità nella loro comparsa esterna.

Dunque, se si guarda solamente all'opera della persona divina, non si può conoscere in senso proprio e perfetto *la missione d'una determinata persona secondo la di lei proprietà ipostatica.* Meno ancora però la si conosce *se non*

---

[3] Salmo 147, 18; Sap. 9, 4; Graduale della Messa di Pentecoste, dal Salmo 103, 30; Io. 14, 26; 15, 27. Scheeben più che non il Petavius ritiene positiva la rivelazione della Trinità anche nel Vecchio Testamento, così anche il soggiorno dello Spirito Santo nelle anime nei tempi precedenti la venuta di Gesù Cristo. Cfr. la sua *Dogmatik,* libro 2, § 110, specie i n. 814-818.

interviene nessuna attività divina, poichè ogni venuta di Dio o di una persona divina nella creatura si può comprendere unicamente per mezzo di qualche effetto prodotto da Dio. Questa attività rivelatrice, che è comune a tutte le persone, è perciò stesso propria, nella sua totalità, anche di ogni singola; e per conseguenza può essere attribuita tanto a ciascuna di esse, quanto a tutte insieme. Quindi se ha luogo realmente una introduzione o presentazione *speciale* di una persona procedente, possiamo attribuire l'opera per cui ciò si effettua tanto alla persona producente quanto a quella che procede. Nel primo caso, diciamo che la persona producente introduce nella creatura la persona procedente, cioè la *dà* alla creatura: nel secondo caso si dice che la persona che proviene dalla producente *dona se stessa* alla creatura, che *viene* a lei. Presi insieme, poiché tutti e due i casi sono veri, cioè ammettendo che la persona proveniente è *donata* e in pari tempo *dona* se stessa, abbiamo l'idea perfetta *dell'attività mittente.* Infatti, a completare il concetto della missione non basta né il semplice dono di una cosa che non si muova, né un semplice venire senza pensare al tempo stesso ad un altro che è causa della venuta. Chiamiamo pertanto missione in senso attivo unicamente *il dono cui va unito un libero donarsi del donato:* e in senso passivo, ossia quale effettuazione o adempimento della missione, il venire di un essere che include la donazione o causalità di un altro.

Resta ora a vedere — e questo è il punto principale — in che consista veramente *il termine, il prodotto dell'azione mittente, ossia dell'azione che causa la missione.* Il prodotto, come fu detto, è l'avvento della designata persona nella creatura, *la presenza di essa nella creatura,* e una presenza tale che sia *propria* della persona mandata, non già comune a lei con quella mandante.

Già mostrammo che questa speciale presenza non può essere intesa formalmente come una presenza soltanto di operazione [4]; e che ammettendo una presenza di tal genere cadremmo in un circolo vizioso. Come può, dunque, una persona divina da sola essere presente in un modo particolare nella creatura ed esservi introdotta?

Questo può già avvenire quando la persona per mezzo d'un qualche *simbolo* (come fece lo Spirito Santo colla colomba apparsa durante il battesimo sul Giordano) si rappresenta, o, che è lo stesso, vien rappresentata nel carattere ipostatico *dalla sua propria azione e da quella delle persone dalle quali essa stessa procede.* Infatti se una persona creata non volesse far altro che rappresentare a sé o ad altri lo Spirito Santo sotto una forma di colomba composta da lei o già esistente, non si direbbe né si potrebbe dire, dopo quanto abbiam premesso, che lo Spirito Santo è mandato — egli non può essere inviato che da quelle persone presso cui si trova e alle quali appartiene — in tal caso sarebbe piuttosto ricercato da quelle che non lo hanno presso di sé e che desiderano renderselo presente.

Questa specie di missione certo è ipostaticamente propria alla persona mandata — giacché ogni persona ha qualche cosa di proprio che può essere espresso con un concetto speciale, e quindi anche rappresentato mediante una immagine particolare — ma è puramente *simbolica* poiché la persona divina si rende presente alla creatura solo per mezzo di un simbolo sensibile che la rappresenta; quantunque quella persona abiti sostanzialmente anche nel

---

[4] § 24.

simbolo in forza della sua onnipresenza, come, per esempio, lo Spirito Santo nella colomba.

Normalmente la missione simbolica si chiama semplicemente missione *visibile*, poiché il simbolo, per essere tale rispetto a noi, deve consistere in qualcosa di visibile; oppure la diciamo missione *esterna* in antitesi a quella che si effettua nell'interno dell'anima nostra. Ma anche la realissima missione del Figlio di Dio nell'Incarnazione è visibile ed esterna nel senso più perfetto: perciò tali espressioni non caratterizzano particolarmente ed esclusivamente la prima specie di missione di cui tenemmo parola.

Di natura sua questa è manifestamente ancora molto imperfetta, giacchè una pura rappresentazione simbolica non può dirsi *propriamente* presenza specifica di colui che è rappresentato nell'immagine: il rappresentato è nell'immagine soltanto per chi osserva l'immagine e la collega col suo ideale. Quindi neppure può essere, questo modo di missione, fine a se stesso: quando ha luogo serve solo ad accompagnare ed a rendere più sensibili le altre specie di missione che hanno in se stesse la loro ragione di essere. Così nel battesimo sul Giordano la colomba doveva far palese l'unione del Figlio di Dio, così com'era rivestito della natura umana, col suo Padre celeste nello Spirito Santo [5]; e la missione simbolica dello Spirito Santo nel giorno di Pentecoste (sotto forma di vento impetuoso e di lingue di fuoco) doveva mettere in rilievo la sua interna missione nel cuore degli Apostoli.

Le ultime due specie di missione — nell'Incarnazione e nella grazia — le chiameremo perciò *reali, effettive*, in antitesi a quelle simboliche; quantunque la seconda di esse abbia pure una certa analogia con la missione simbolica. Infatti anch'essa, più che un'unità reale della persona mandata con la natura creata, ha per effetto un'apparizione della prima nella seconda; un'apparizione però così immediata, così reale, da permettere, al tempo stesso, una unione sommamente intima della persona divina con la creatura.

§ 28. *La missione reale delle persone divine nella grazia santificante* [1]. *Primo modo di questa missione mediante l'impronta e l'espressione delle persone inviate.*

Or dunque abbordiamo il nostro argomento vero e proprio: la reale missione delle persone divine nell'intimo della creatura razionale per mezzo della grazia.

Dopo quanto è stato detto, appare chiaro che una singola persona divina può davvero essere o trovarsi presente in una creatura solo per un effetto

---

[5] La colomba è il simbolo più dolce e più espressivo dello Spirito Santo. La sua figura e il suo colore ce ne rappresentano la purezza e l'amabilità; il volo rapido eppure quieto ne rappresenta il movimento infinitamente vivo ma al tempo stesso infinitamente pacifico; il suo gemito è l'espressione dell'amore infinito che abbiamo ammirato nello Spirito Santo. E come essa, sul Giordano, si librò nello spazio fra il Padre e il suo Figlio fatto uomo, discendendo da quello a questo; così lo Spirito Santo, nell'eternità, sta in alto fra il Padre e il Figlio in forza del suo rapporto con essi, li copre colle sue ali e li unisce in un beato amplesso, coronando e perfezionando il loro amore. [Cfr. Fr. SUEHLING, *Die Taube als religiöses Symbol im christlichen Altertum* (Münster 1930).]

[1] Cfr. § 24, note. La grazia santificante, mediante «iustitia qua Deus nos iustos facit, non qua ipse est iustus», costituisce il *fondamento* di ogni relazione soprannaturale dell'uomo decaduto con Dio. Le divine persone possono esser inviate in questa grazia? Pre-

prodotto da lei e dalle altre persone divine in comune. Dalla natura di questo effetto dipende il poter dire se la concernente persona divina, come tale, cioè nel suo carattere *divino e ipostatico*, sia introdotta nella creatura, e, rispettivamente, se vi si introduca come procedente da un'altra. A tale scopo non basta un effetto qualunque. Sebbene nelle azioni naturali di Dio si scorga anche, in certo modo, un riflesso delle processioni eterne, tanto da poterle considerare come l'effusione della sapienza e della bontà divina che si manifesta originariamente nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo; pure qui le persone non sono comunicate alla creatura, né sono modellate o effuse in essa nel loro carattere specificatamente divino. E' più facile che ciò avvenga per mezzo delle così dette « gratiae gratis datae » a proposito delle quali assai spesso la S. Scrittura parla di una comunicazione ed inabitazione dello Spirito Santo: ma tali espressioni non sono da prendersi in senso stretto. Neppure nella comunicazione della grazia attuale che prepara a quella santificante, si può parlare, in questo senso, di missione dello Spirito Santo. In tutti questi casi si tratta di una presenza virtuale delle persone divine, « secundum virtutem » e quindi anche solo « secundum appropriationem ».

Soltanto là dove si manifesta la virtù e l'efficacia delle persone divine in modo particolarmente elevato, in un'azione con la quale alla creatura vengono comunicate le prerogative prettamente divine di una persona e mediante questa comunicazione vi si ricopia la processione di quella persona secondo il suo carattere specificamente divino, dove perciò detta persona *appare come un suggello che, impresso nella creatura, ve la esprime vivamente nella sua caratteristica divina e ipostatica*, soltanto là si può dire nel vero senso della parola che *la persona stessa*, non un dono comunque proveniente da lei, penetra nella creatura, si dà ad essa, si rivela ed è presente a lei; non ch'essa s'introduce con qualche emissione della sua potenza, ma vi è inviata con tutto il suo essere, in se stessa, per un'effusione della divina corrente che pur si mantiene nel suo carattere e nel suo alveo originario e nella quale si compie la sua eterna processione.

Tutto questo però avviene propriamente nella grazia santificante — e soltanto in essa. Lo spiegammo e lo dimostrammo già, parlando dell'immagine della Trinità e delle produzioni trinitarie; infatti è appunto l'imitazione delle produzioni eterne nel suo rapporto e nella sua unione con esse che costituisce una continuazione del loro sviluppo e un'immissione delle medesime nella creatura.

Con l'effusione dell'amore soprannaturale divino (« caritas ») nei nostri cuori, *appunto perché vien ricopiata, viene altresì continuata* l'effusione interna dell'amore fra Padre e Figlio che si attua nello Spirito Santo: onde si può dire che vien dato e diffuso in noi non solo l'amore, ma lo Spirito Santo stesso in questo amore; anzi, appunto perché lo Spirito Santo, cioè la corrente dell'amore divino, è introdotto e convogliato nell'anima nostra, giunge anche nel

---

messa la reale corrispondenza del linguaggio della Scrittura colla realtà, alla domanda si può rispondere affermativamente. Ci si permetta di chiarire il processo con una immagine: L'alba scaccia il buio della notte. Essa è l'effetto del sole nell'atmosfera terrestre, non è ancora — in questa atmosfera — il sole stesso; tuttavia il sole si manifesta già in essa. — Il linguaggio teologico non ha trovato ancora le appropriate categorie per esprimere questo avvenimento vitale. Scheeben *si sforza* di passare dalle immagini alle formule concettuali, ma non raggiunge sempre lo scopo.

nostro cuore il suo efflusso, ossia l'« habitus » e l'« actus » della « caritas » [2].

Parimenti, nella comunicazione della luce soprannaturale divina e del riflesso della natura divina nell'anima nostra, quindi nell'impronta dell'immagine soprannaturale di Dio, si irradia su noi l'eterno splendore del Padre; poiché la sua immagine consustanziale, cioè il Figlio, viene impressa nell'anima nostra e rinasce in noi mediante una *imitazione* ed un *propagarsi* della produzione eterna. In tal modo il Figlio stesso di Dio è introdotto nella creatura col suo carattere ipostatico divino, come suggello della di lei somiglianza con Dio; per l'impronta di esso la creatura diviene simile a lui, e, per la comunanza col medesimo, riceve la dignità e la grandezza dei figli di Dio [3].

Queste due immagini, vale a dire, della divina fiamma d'amore avvampante nello Spirito Santo che riverbera sulla creatura mediante l'accensione di una fiamma simile, e dello splendore divino rifulgente nel Figlio e che traluce nella creatura mediante l'irradiarsi di un riflesso simile, ci dànno l'idea più viva delle due missioni divine quali continuazioni delle processioni eterne e come propagazione di esse nella creatura. Queste immagini diventano ancor più vivide se si mettono in rapporto con le immagini dell'impressione di quel sigillo, che l'anima riceve nel bacio spirituale del suo Dio e nel quale Egli le infonde la luce del suo Volto e il respiro ardente del suo Cuore, di guisa che essa viene illuminata e rischiarata da quella luce, accesa e vivificata da quel respiro.

Nei riguardi dello Spirito Santo, soprattutto, la processione esterna come continuazione dell'interna è espressa nel modo più proprio dicendo che il Padre e il Figlio lo spirano nella creatura: così i Padri interpretano, nel significato più alto, le parole del Genesi: « E Iddio spirò in faccia a lui lo spirito della vita » [4].

Basterebbe già quanto abbiamo detto per farci riconoscere una missione reale delle persone divine nella comunicazione della grazia. In forza di essa, infatti, il Figlio e lo Spirito Santo, nella loro distinzione dal Padre e fra loro, sono presenti nella creatura per mezzo di un'immagine coniata in particolare da ciascuno di essi; immagine, però, così viva e perfetta che supera infinitamente il semplice simbolo. Sono poi così intimamente congiunti a questa im-

---

[2] « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis » (Rom. 5, 5), secondo la spiegazione di S. Agostino. — « In hoc cognoscimus, quoniam in eo manemus et ipse in nobis, quoniam *de Spiritu* suo dedit nobis » (1 Io. 4, 13), cioè nella carità. Fanno a questo proposito tutti quei luoghi, nei quali si dice che lo Spirito Santo vive in noi, o che noi viviamo in lui, come se egli stesso fosse lo spirito vitale che abita in noi. Così Rom. 8, 9: « Vos autem in carne non estis sed in Spiritu, si tamen Spiritus Dei habitat in vobis. Si quis autem Spiritum Christi (lo Spirito dell'amore) non habet, hic non est eius ». — Ib. v. 14, 15: « Quicumque enim Spiritu Dei aguntur, ii sunt Filii Dei. Non autem accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis Spiritum adoptionis (sc. in caritate filiali), in quo clamamus: Abba, Pater ». — 1 Cor. 2, 12: « Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est ».

[3] « Filioli mei, quos iterum parturio, donec formetur Christus in vobis » (Gal. 4, 19). — « Formatur Christus in nobis ineffabiliter, non ut creatus in creatis, sed ut increatus ac Deus in creata et facta natura, ad suam imaginem transformans per Spiritum et ad dignitatem creatura superiorem creaturam, id est nos, transferens » (Cir. Aless. *Dial. de Trinit.* l. 4; ed. Aub. p. 530). Cfr. Ambr., *De Fide* l. 5, c. 7. — « Christum habitare per fidem in cordibus vestris » (Eph. 3, 17). Il Figlio di Dio, come « Verbum », abita però in noi per il lume della fede, solo quando la fede si mostra vivente nell'amore. Infatti S. Tommaso dice (1, q. 43, a. 5 ad 2): « Filius est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit in lib. 9 de Trin. (c. 10): Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est ».

[4] Gen. 2, 7; cfr. 1 Cor. 15, 45.

magine, da abitare in essa non solo idealmente, per il rapporto di somiglianza, ma altresì realmente con la loro sostanza e personalità: e, di nuovo, non solo per la ragione generica che essi, come Dio, sono presenti dappertutto, ma perché in un'immagine e in un'effusione delle loro perfezioni e origini interne particolari tanto perfetta devono essere presenti come il suggello nella sua impronta, anche se per una ragione anteriore non fossero già presenti dappertutto con la loro sostanza; anzi, non si possono concepire disgiunti dall'immediato contatto con l'immagine, come il suggello materiale dopo avvenuta l'impronta, poiché l'immagine non ha consistenza se non da loro e in loro.

Intanto, per conformarci perfettamente al senso della Scrittura e alle vedute dei Santi Padri e dei Teologi, e per mostrare tutta la verità, dobbiamo far rilevare, nella comunicazione della grazia santificante, ancora un altro rispetto, il quale ci metterà innanzi un'altra specie di missione interna delle persone divine. Questa però è così essenzialmente unita e intrinsecamente intessuta con quella sopra descritta, che spesso nelle espressioni della S. Scrittura e dei Santi Padri o non si distingue affatto, o si distingue a stento da essa. E difatti formano fra loro un tutto organico, indivisibile. Ma per intenderlo in tutta la sua grandezza e beltà, dobbiamo considerare con precisione i singoli membri nelle loro distinzioni, senza staccarli però dalla loro stretta unione, anzi studiandoli accuratamente in base ad essa.

§ 29. *Secondo modo della missione reale: « habitum et habens »*[1]

L'impronta dell'immagine delle persone divine e delle loro processioni nella creatura razionale per mezzo della grazia, non è cosa morta, ma assolutamente viva e spiritualmente viva: essa sussiste negli « habitus » e negli atti della conoscenza e dell'amore soprannaturale. Conseguentemente le persone divine, appunto per mezzo della missione testè spiegata, divengono presenti alla creatura razionale anche come oggetto *di un possesso e di un godimento vivo*

---

[1] *Nota marginale:* cfr. Ioan. a S. Thoma cum Ruiz et Compend. Salmant.

Nel manoscritto 1 Scheeben ha cancellato la seguente nota: « In questo paragrafo e nei seguenti noi completeremo e all'uopo correggeremo quello che a proposito delle divine missioni è stato detto in *Natur und Gnade* p. 149 segg. Uno studio più approfondito dei Padri e dei Teologi ci ha fatto mutar parere a proposito dell'opinione del Petavio ivi toccata. Se Petavio non avesse sottaciuto il nocciolo del suo vero pensiero, noi senza dubbio l'avremmo in tutto seguito fin da principio. I luoghi patristici sui quali si basa il presente nostro sviluppo, si trovano in più ricco assortimento presso PETAVIO, *De Trinit.* l. 8 e THOMASSIN, *De Incarnatione* l. 6, come anche presso KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit* vol. 2: *Von der unerschaffenen Gnade* ».

Essa però viene qui ripresa in via d'eccezione perché il suo tenore illustra il mutamento di opinione dell'Autore di fronte al problema. L'omissione può essere interpretata come segno della dottrina definitivamente scelta. Il precedente suo pensiero sulle missioni divine si trova in *Natur und Gnade* (Mainz 1861), capo 3, §§ 2-3 e specialmente § 4; e nelle *Meraviglie della grazia divina* (traduz. della 13 e 14 ediz., Torino 1933) soprattutto nel libro 1 e 2.

Una spinta a rinnovare lo studio dei Padri l'ebbe direttamente da una critica al *Natur und Gnade* inviata da P. Kleutgen nel 1862 a Roma al P. Huber, direttore di coscienza di Scheeben. Essa tra l'altro discuteva il rifiuto della problematica dottrina del Petavius espresso in quell'opera. — La dottrina da lui già adottata quando scriveva i suoi articoli sui *Geheimnisse des Christentums* in *Katholik* Scheeben l'ha sviluppata nella prima edizione dei *Misteri* (cfr. col § 29 anche i §§ 56-64, 68, 70-76, 77-85, 87), nella sua *Dogmatik* (libro 2, 3, 5 passim) e su articoli incompleti apparsi in *Pastoralblatt* di Colonia nel 1885. Scheeben difese la

e assolutamente interno. E' questo il secondo modo di missione, messo generalmente in rilievo dalla Teologia scolastica, e al quale certo si allude in primo

---

sua concezione contro la critica di P. Granderath nella *Zeitschrift für katholische Theologie* di Innsbruck nel 1881, 1883 e 1885 in quattro articoli sopra *La controversia sulla causa formale dell'adozione divina nei giusti e il Tridentino.* Questi articoli vengono pubblicati da H. Schauf nel I vol. dei *Gesammelte Aufsätze* della presente edizione, tenendo conto della critica di Granderath e della letteratura frattanto apparsa.

La redazione ultima dei *Misteri* vale come l'ultima parola di Scheeben sul problema. Attualmente la discussione di questa materia si occupa: 1° di indagare il nesso tra Scheeben e i suoi maestri romani Passaglia e Schrader; 2° esaminare l'insegnamento e la terminologia di quelle scuole post-tridentine che lavoravano più filosoficamente e speculativamente che patristicamente e positivamente; e nella luce di questa ricerca controllare anche il riferimento di Scheeben a S. Tommaso. In ciò è da notare che i rapporti di S. Tommaso col passato non sono determinati dal solo Aristotele. Tommaso innanzitutto è teologo. Il suo modo di pensare è affine a quello dei Padri più di quanto non si ammettesse nel secolo XIX. Egli non può essere compreso basandosi su singoli « loci », ma solo sulla sua Teologia intiera. Questa realtà non è ancora sufficientemente penetrata e tenuta nella debita considerazione. Quello che finora si è potuto accertare è sfavorevole alla fondatezza del riferimento di Scheeben a S. Tommaso. Cfr. A. Rademacher nell'ediz. dei *Misteri* da lui fatta (1912), 149-152; idem: *Die Uebernatürliche Lebensordnung nach der Paulinischen und Johanneischen Theologie* (Friburgo in Br. 1903), 11-12, 118-124; P. Galtier S. J., *L'abitation en nous des Trois Personnes. Le fait — le mode* (2 ediz. Parigi 1928); B. Froget O. P., *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste secondo la dottrina di S. Tommaso d'Aquino* (traduz. dell'8 ediz. per G. S. Nivoli, Torino 1937). — Sui maestri di Scheeben cfr. H. Schauf, *Karl Passaglia und Clemens Schrader* (Roma 1938). La dottrina dei detti maestri di Scheeben e quella di Scheeben stesso sull'inabitazione dello Spirito Santo con particolare riguardo al problema se essa sia solo appropriata o invece propria dello Spirito Santo, è esposta dallo stesso Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes* (Friburgo in Br. 1941). Ulteriore bibliografia si trova nella edizione della controversia Granderath-Scheeben a cura di J. Höfer. E. Hocedez rifà la storia della controversia p. 254-59 della sua *Histoire de la Théologie au XIX siècle* (tomo III, Bruxelles 1947). La medesima controversia è collocata nel quadro generale delle discussioni teologiche finora fatte sul soggetto, da A. Michel nel citato art. *Trinité* (*Dict. de la Théol. Cath.*), col. 1852.

Per l'intellezione dello stato della questione, oltre la distinzione già fatta tra missione esterna (o simbolica) e interna (o reale), in quest'ultima bisogna distinguere ancora tra *missione* come fatto interno alla Trinità (processione), e *inabitazione* o effetto prodotto nell'anima santificata. Questa come opera « ad extra » è comune alle tre persone divine, ma si appropria allo Spirito Santo come più conforme al suo speciale modo di processione. Allo Spirito Santo in conseguenza di ciò è riservata una parte speciale: quella di mediare l'abitazione del Padre e del Figlio in noi; o, come si esprimevano i Padri, col suo venire, permanere e operare nell'anima ci congiunge al Figlio e col Figlio al Padre (cfr. C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, tomo II [ediz. 4 Friburgo in Br. 1914], 398 segg.).

Per comprendere il valore dell'opera di Scheeben bisogna osservare ch'egli stesso non riuscì del tutto a fondere in sintesi il linguaggio scolastico, le parole della Scrittura e la dottrina dei Padri; bisogna anche astenersi dal giudicarla solo da certi aspetti — come sarebbe da quello di « inhabitatio propria » o « impropria ». Tuttavia nella sua fatica creativa e libera dei *Misteri* egli s'avvicinò a questa sintesi più che nella *Controversia.* — Tra i tentativi per indagare di nuovo speculativamente e storicamente il soggetto e esporlo concettualmente merita di essere segnalata l'opera già citata di A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (Paris 1927). Una nuova rigorosa esegesi del pensiero di S. Tommaso sulla modalità della presenza delle persone divine nell'anima del giusto, con riferimento al pensiero di S. Alberto Magno e di S. Agostino, è stata fatta da L. Chambart O.S.B., *Les missions des personnes de la Sainte Trinité d'après S. Thomas d'Aquin* (Abbazia di S. Wandrille 1943). L'autore afferma che secondo S. Tommaso detta presenza è una « habitatio », ossia né più né meno che la presenza della persona divina come causa esemplare ed efficiente della grazia. Non è una presenza per via di conoscenza e d'amore soltanto: l'abitazione è un fatto ontologico prima d'essere un fatto psicologico. — Ora però il già citato libro di P. Galtier, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* dovrebbe render vana la fatica di Scheeben e di tutti quelli (e son molti) che si sforzarono di spiegare in qual *modo* l'unione coll'anima giusta si debba attribuire allo Spirito Santo ad un titolo speciale, proprio ed ipostatico, e non soltanto appropriato, partendo dal presupposto che il Petavius abbia stabilito inconfutabilmente che il *fatto* è affermato dai Padri greci. Né Scheeben né tutti quegli altri autori (non escluso Thomassin e De Régnon) si sono presa la briga di controllare i testi addotti dal Petavius e

luogo e di preferenza nella Scrittura, quando vi si afferma che lo Spirito Santo ci è dato come « arrha »[2] della nostra eredità. Infatti « dare » vuol dire, anzitutto, trasmettere ad un altro qualcosa da possedere; ma nel possesso si dà qualcosa solo perché se ne usi o se ne goda. Ora le persone divine non possono esserci date per l'uso, dunque per il godimento; e il godimento qui non può effettuarsi che per via di conoscenza e di amore[3]. Ma come può essere questa missione se si deve pensare come un ingresso reale, sostanziale e ipostatico del Figlio e dello Spirito Santo nell'anima nostra?

Adottandoci benignamente per suoi figli e unendoci intimamente a Lui mediante la grazia della filiazione, che, come partecipazione della natura divina, è qualche cosa di sommamente reale, Iddio dona a noi se stesso, il suo essere, come oggetto del nostro godimento. Infatti in nessun altro oggetto possono trovare il loro appagamento le potenze divine contenute nella grazia della filiazione; esse devono avere l'oggetto medesimo che ha, niente meno, la vita di Dio e sul quale questa vita s'impernia. Tale oggetto, però, deve essere approssimato a quelle potenze, e lo deve essere in modo non dissimile a quello con cui è immediatamente e sostanzialmente presente alla vita interna di Dio medesimo. E perciò questa vita divina, che dev'essere l'oggetto del nostro godimento, deve mostrarsi, a quelle potenze, non come oggetto visto da lontano, il che non basta, ma deve essere in loro effettivamente presente; di guisa che, se esso non fosse già senz'altro presente dappertutto, per questo motivo e a questo scopo dovrebbe essere introdotto nella creatura.

Per quanto riguarda il godimento perfetto dell' Essere divino nell' altra vita, nella visione beatifica, ciò è dottrina comune ed esplicita presso i Teologi. Tale visione non si può spiegare che con una presenza intimissima dell'Essere divino nell'anima. Ma anche il godimento imperfetto in questa vita terrena esige la presenza reale dell'oggetto da godere, dato ch'esso si distingue dal godimento perfetto non secondo la sostanza, ma solo per il grado. L'Apostolo vi allude chiaramente allorché parla non solo di un « pignus », ma anche di un'« arrha » del nostro possesso futuro; l'« arrha », infatti, è già una parte della ricompensa promessa, e così essa qui deve consistere in una presenza

---

determinarne il senso esatto e accertare se veramente affermino tale fatto (p. 6 segg.). Ebbene, la sua indagine giunge alla conclusione opposta, che, cioè, i Padri nei loro scritti (per lo più apologetici diretti contro i macedoniani o pneumatomachi) per dimostrare la divinità dello Spirito Santo sostengono in base alla Scrittura ch'esso pure abita nell'anima dei giusti e che a lui pure si deve attribuire la virtù santificatrice — non però come attributo proprio e personale (p. 273 segg.).

[2] Cfr. 2 Cor. 1, 22; Eph. 1, 13-14. « Arrha » è termine preso dall'antico linguaggio giuridico e significa « caparra », ma anche « aggiunta » (soprammercato); comunque è il pegno per il mantenimento di una promessa, per la compera di un bene o per la conclusione di un contratto. Vedi *Dictionnaire de la Bible* del Vigouroux, t. 1, p. 2 (Parigi 1926), col. 1031-2.

[3] Cfr. S. Bonav., In 1, dist. 14, a. 2, q. 1: Respondeo dicendum, quod dare est ad aliquid habendum vel possidendum. Habere autem vel possidere est, quum aliquid est in facultate habentis vel possidentis. Esse autem in facultate habentis et possidentis est esse praesto ad fruendum vel utendum. Perfecta autem possessio est, quum homo habet illud quo possit uti et quo possit frui. Sed rectè frui non est nisi Deo... ». All'obiezione che sembra ci sia data soltanto la grazia creata quando si dice che ci sarebbero donate le persone divine « secundum donum gratiae gratum facientis », risponde S. Tommaso (1, q. 43, a. 3 ad 1): « Per donum gratiae gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc, quod libere non solum dono creato utatur, sed ut ipsa persona divina fruatur. Et ideo missio invisibilis fit secundum donum gratiae gratum facientis, et tamen ipsa persona divina datur ». [In margine: cfr. Fr. di Sales...]

dell'Essere divino nell'anima, meno perfetta e meno intima sì, ma pur vera e reale, e, in confronto di ogni altra all'infuori della grazia, sommamente intima e singolare.

Tale presenza dell'Essere divino nell'anima e l'unione reale di questa con Dio effettuatasi mediante la grazia (su cui quella presenza si fonda), fanno sì che noi godiamo di Dio non come di un oggetto che sta fuori di noi e che non ci appartiene, ma come di una cosa che è veramente ed effettivamente in noi ed è proprio nostra: è come tale che noi lo percepiamo e lo abbracciamo in modo reale per mezzo della nostra conoscenza e del nostro amore.

Senza dubbio, dunque, questa dimora di Dio nell'anima nostra *è reale e sostanziale*. Ma è essa anche *ipostatica*, ossia tale che le singole persone, specialmente quelle che procedono, siano presenti e siano date all'anima nel loro carattere ipostatico, ciascuna in modo particolare? Giacché questo appunto importa, come abbiamo rilevato ripetutamente; altrimenti mancherebbe il fattore o momento più importante della vera missione, cioè la *speciale* entrata in scena delle persone mandate in formale dipendenza dalla loro processione eterna e connessa con essa. Come, dunque, si può assegnare al Figlio e allo Spirito Santo una particolare presenza dipendente dalla loro processione eterna e dal loro carattere ipostatico?

Siccome Iddio, generalmente parlando, per mezzo della grazia si fa oggetto del nostro possesso e godimento in tutta la sua essenza, così è evidente che vengono e si donano a noi tutte e tre le persone, essendo una cosa sola con l'essenza e fra loro nell'essenza. Non di meno le singole persone, perché distinte fra loro, e soprattutto perché una procede dall'altra, possono darsi a noi in possesso e godimento in modo che la procedente ci sia offerta dalla producente, talmente però da offrirci in possesso e godimento, insieme a sé, anche il suo Autore.

Così, pertanto, lo Spirito Santo viene nell'anima nostra e si fa presente formalmente secondo quello che egli è nella sua persona, ossia come effusione e pegno dell'amore del Padre e del Figlio, e quindi anche come effusione e pegno dell'amore paterno col quale il Padre ci ama come figli adottivi nel suo Unigenito Figlio; come il fiore della dolcezza e dell'amabilità di Dio; in una parola, come l'« osculum » del Padre e del Figlio che noi riceviamo nell'intimo dell'anima nostra. E mentre noi riconosciamo e amiamo lo Spirito Santo presente nel nostro cuore in questa sua caratteristica e per mezzo dell'amore ci rallegriamo del suo possesso, contraccambiamo il bacio di Dio e gustiamo la sua ineffabile soavità [4]; in lui e per lui abbracciamo inoltre il Figlio e il Padre che ce l'hanno mandato qual pegno del loro amore e della loro beatitudine; in lui e per lui il nostro pensiero e il nostro amore si levano al godimento di quelle persone dalle quali è uscito.

Già nel primo modo di missione riconoscemmo nello Spirito Santo il « donum Dei » che ci viene elargito, secondo la parola del Salvatore, come fontana d'acqua viva, zampillante in vita eterna [5]. Tale infatti è in modo particolare lo Spirito Santo, quale effusione perfetta della vita interna di Dio che comu-

---

[4] S. AMBROS., *De Isaac et an.* c. 3: « Per osculum adhaeret anima Deo, per quod sibi transfunditur Spiritus osculantis; sicut etiam ii, qui se osculantur, non sunt labiorum praelibatione contenti, sed spiritum suum sibi invicem videntur infundere. Illa (anima) osculum poposcit: Deus se ei totus infudit ». Cfr. S. BERNARDO, *In cant. serm. VIII*, n. 2: « Osculari ab osculo... non est aliud, nisi infundi Spiritu Sancto ».

[5] Io. 4, 10; cfr. 4, 14.

nica a noi la sua vita. Ma qui egli è « donum » in quanto ci è dato come oggetto speciale della nostra vita soprannaturale. Là è « donum » come canale della grazia e dell'amore soprannaturale, per cui siamo fatti partecipi della natura divina e diveniamo figli adottivi di Dio. Qui, in quanto Dio non solo volge a noi il suo amore paterno, cioè lo stesso amore con cui Egli ama il suo Unigenito Figlio e lo rende fecondo in noi, ma anche in quanto lo pone in noi in quel pegno in cui raggiunge il suo acme. In tutti e due i rapporti, ma specialmente nel secondo, lo Spirito Santo è il « donum hypostaticum », e tale lo considerano, come vedemmo, i Teologi, quando fanno spiccare il nome « donum » (o meglio la « donabilitas ») come un « proprium » dello Spirito Santo.

Designando lo Spirito Santo quale « donum hypostaticum », spesso ci si limita a pensare che per mezzo di lui, come modello e causa, ci venga erogato un dono da lui stesso distinto; in quanto cioè, lo Spirito Santo, come spiegammo più sopra, deve essere considerato come tipo ideale dell'efflusso del divino amore (della « caritas creata ») comunicato a noi, e come motivo della comunicazione della grazia soprannaturale che comprende in sé la « caritas creata » [6]. Nel primo caso, come già mostrammo, la donazione del tipo involge nella sua immagine una inabitazione vera, sostanziale, ipostatica. Nel secondo la cosa non è ancora così evidente; poiché se io per amore faccio un dono a qualcuno, nel dono comunico a lui, senza dubbio, anche il mio amore, ma non in modo da collocare dentro di lui quest'amore in modo reale come il dono. Ben diversamente accade nell'amore paterno con cui Iddio ama noi. Questo amore non lo possediamo soltanto nel senso generale che chiunque è amato possiede l'amore di chi lo ama. Noi lo possediamo nella sua natura sostanziale ed è sostanzialmente in noi nella sua ipostatica effusione. Lo possediamo come amore che non solo ci procaccia altri doni, ma che ci gratifica di se stesso come dono particolare e viene a deporsi dentro di noi. Il medesimo amore con cui l'Eterno Padre ama il suo Figlio è in noi nella sua intima natura e nella sua intima effusione come nel Figlio stesso, cioè come nostra proprietà, e riposa su noi: « affinché l'amore col quale mi ha amato, dice il Figlio al Padre, *sia in essi* » [7]: in questo senso il Principe degli Apostoli insegna che lo Spirito Santo riposa in noi e ciò perché l'amore paterno di Dio, di cui egli è l'efflusso, abita in noi [8].

A questo modo lo Spirito Santo è con tutta verità un « donum increatum et hypostaticum » anche in se stesso e non soltanto nei suoi doni, sebbene tali doni siano sempre presupposti ed impliciti (e difatti solo per mezzo di

---

[6] Questo è ciò che vedemmo nel § 24. Alcuni teologi sembrano limitare le proprietà dello Spirito Santo, come « donum », appunto a ciò: che egli è la « ratio dandi », il motivo per cui Iddio elargisce a noi i doni. Egli è anche questo, è vero, però rispetto ai soli doni soprannaturali. Ma con ciò soltanto non si enuncia, certo, alcuna missione, molto meno poi una missione reale, sostanziale ipostatica.

[7] Io. 17, 26: « Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit, et ego in ipsis ». — 1 Petr. 4, 14: « Si exprobramini in nomine Christi, beati eritis, quod est honoris, gloriae et virtutis Dei, et *qui est eius Spiritus*, super vos requiescit ».

[8] Cfr. LUD. DE PONTE, *Expositio moralis et mystica in Cant. Cant.* 75; un'opera straordinariamente ricca d'idee teologiche delicate e profonde, incontestabilmente una delle migliori che mai siano state scritte sul Cantico dei Cantici e sopra i misteri sublimi della Teologia mistica. Sebbene, disgraziatamente, conosciuta assai meno delle celebri *Meditazioni* dello stesso autore, ci sembra che le superi di molto per contenuto e in bellezza. Qui troviamo tutto il fervore e la profondità, insieme alla più chiara, più sicura e più ricca cognizione teologica di quel periodo d'oro della Teologia spagnola, che coincide con il generale fiorire della letteratura della Spagna.

essi può egli trovarsi unito a noi, e solo per mezzo di essi noi possiamo posseder lui e godere di lui); così a suo riguardo questa proprietà è una vera caratteristica con cui si distingue dalle altre persone, quantunque la sua donabilità abbia la sua radice nel fatto ch'egli è appunto il pegno e il dono dell'amore eterno fra Padre e Figlio.

In questa proprietà, inoltre, egli è veramente e in modo particolare il *Paracleto,* quale il Figlio di Dio l'aveva promesso e quale lo venera la Chiesa con tanta tenerezza. Tutto quello che Dio ci ha dato è per nostra consolazione, affinché ce ne rallegriamo, ci ristoriamo e ci confortiamo nel nostro esilio. E quale maggior consolazione per noi, che saperci amati, nello Spirito Santo, con amore paterno da Dio, e possedere quei doni nei quali quell'amore paterno ci si comunica? E ci si comunica, primieramente, per questo che infonde in noi lo Spirito Santo, sorgente dell'amore filiale verso il Padre; ma più ancora, in secondo luogo, per il fatto che ci mette in possesso dello Spirito proprio del Padre. Conseguentemente lo Spirito Santo in forza della sua origine è, nella sua persona, veramente e propriamente Paracleto, come, in forza della medesima, è il pegno dell'amore fra Padre e Figlio e il « donum hypostaticum ».

Parimenti il *Figlio* si rende presente all'anima nostra come ciò ch'egli rappresenta nella propria persona, come il riflesso, cioè, e la copia dello splendore del Padre da cui procede. In virtù della sua processione egli è l'espressione perfetta e adeguata del Padre suo: come tale viene presentato all'anima santificata nel profondo del di lei essere e le vien dato in possesso e in godimento, affinché in lui e per lui ci sia dato di scoprire lo splendore del Padre e di goderne. Veramente noi non abbiam bisogno del Figlio per farci una nozione dell'essenza del Padre e della maestà che vi risplende: ma il Padre, come Padre, e la maestà che egli possiede come tale, ci si fa palese nel Figlio e per mezzo del Figlio soltanto. Quindi non solo per appropriazione, ma anche con la massima proprietà dicono i Teologi che noi conosciamo Iddio in una maniera singolarmente eccellente « in Verbo », cioè nell'espressione della sua propria conoscenza; come lo abbracciamo per via d'amore nella effusione del suo proprio amore, cioé nello Spirito Santo. Nel modo più sublime ciò è espresso nelle parole dell'Apostolo [9]: « Dio, il quale disse che dalle tenebre splendesse la luce, egli stesso rifulse nei nostri cuori, per una più luminosa cognizione della gloria di Dio nella faccia di Gesù Cristo » [10].

Naturalmente questa missione delle persone divine nell'anima nostra sarà *perfetta,* quando sarà tale anche il godimento delle medesime, cioè quando le persone divine ci *appariranno* effettivamente e immediatamente quali sono nella loro reale presenza; poiché allora gusteremo lo Spirito Santo in tutta la sua soavità, e vedremo veramente il Verbo eterno e in lui il Padre faccia a faccia.

Su questa terra, invece, le persone divine ci sono presenti solamente nell'oscurità della fede: soltanto mediante la fede ci si mostra lo Spirito Santo (peraltro presente nel modo più reale) come il pegno dell'amore divino per noi, abitante in noi stessi, per la misteriosa vicinanza del quale si infiamma il nostro amore a Dio, e nel cui possesso si riconforta e si allieta. Solamente per la fede, inoltre, conosciamo il Figlio, a noi presente, come l'immagine del Padre.

---

[9] 2 Cor. 4, 6.

[10] L'Apostolo qui parla del Figlio soprattutto come viene a noi nell'Incarnazione. Ma veramente lo splendore di Dio rifulge nel nostro cuore mediante il Figlio dell'uomo, solo in quanto che, per la fede, conosciamo e possediamo lui come Figlio di Dio e così il Padre in lui.

Per quanto questa conoscenza di fede sia certa e sicura, e sebbene si possa dire con l'Apostolo che Cristo per la fede abita nei nostri cuori; pure essa in confronto della visione reale a mala pena può chiamarsi un possesso e un godimento del suo oggetto; e quindi nella S. Scrittura troviamo rare allusioni al fatto che il Figlio sia mandato a noi sulla terra, nel senso in cui intendiamo qui la missione. Tanto più spesso invece e tanto più energicamente è messa in rilievo la missione dello Spirito Santo. Infatti, ammesso anche che neppure del pegno dell'amore si possa avere perfetto possesso e godimento se non si conosce a perfezione, tuttavia in esso la conoscenza perfetta non è così essenziale per il godimento. L'amore può abbracciare il suo oggetto e godere del suo possesso, anche quando non lo vede, purché sappia che è presente. E così possiamo anche quaggiù abbracciare col nostro amore il pegno dell'amore divino depositato nei nostri cuori, e rallegrarcene [11]. Anzi, precisamente il possedere e godere fin d'ora questo pegno dell'amore divino è per noi, al tempo stesso, la garanzia del possesso e del godimento perfetto dello Spirito Santo col Figlio e col Padre, di quello cioè che l'amor divino, in esso impegnato, ci vuol donare nell'eternità: e lo stesso Spirito Santo, come colui che stringiamo amando, è, secondo l'Apostolo, l' ἀῤῥαβών di se stesso e delle altre due persone, in quantoché nell'eternità ci devono appartenere totalmente [12]. In questo senso lo Spirito Santo che ci è mandato è detto dall'Apostolo « lo Spirito di promissione, il quale è caparra della nostra eredità » [13].

§ 30. *Caratteristiche speciali che il secondo modo di missione ha nello Spirito Santo. Sua relazione con la santificazione e adozione della creatura e con l'unione della medesima con Dio* [1].

Riguardo specialmente allo Spirito Santo (il quale peraltro quaggiù ci è dato già in un modo eccellente) la Scrittura e i Padri parlano pure di un modo e di un significato della sua presenza nei nostri cuori apparentemente opposto a quello spiegato, ma che in sostanza è strettamente connesso con

---

[11] Qui Scheeben tocca la caratteristica della « cognitio per connaturalitatem ». Cfr. GARDEIL, op. cit. all'inizio di questo § 29; R. GARRIGOU-LAGRANGE O. P., *Perfezione cristiana e contemplazione* (traduz. Nivoli, Torino 1933), cap. 4, a. 6, § 2, pag. 347 segg.; K. EGENTER, *Gottesfreundschaft* (Augsburg 1928); J. HOFER, *Vom Leben zur Wahrheit* alla parola « connaturalitas » e « Wahlverwandschaft ». — Per comprendere Scheeben e i Padri è necessario lasciar da parte completamente gli schemi e le categorie della psicologia sperimentale. Non esperimenti di gabinetto, ma solo la *descrizione* e la *spiegazione* di fenomeni religiosi ci può portare ad una chiara comprensione dell'Autore. Vedi § 106, nota marginale; § 108, nota 12 dove si trova il testo di S. Tommaso che parla di tale conoscenza.

[12] S. AGOSTINO, *Serm.* 13 *de verbis Apostoli*, dice dello Spirito Santo: « Qualis res est, si pignus tale est? Nec pignus, sed arrha dicendus est. Pignus enim quando ponitur, quum fuerit res ipsa reddita, pignus aufertur. Arrha autem de ipsa re datur, quae danda promittitur, ut, res quando redditur, impleatur quod datum est, non mutetur ».

[13] Eph. 1, 14.

[1] Nel manoscritto 1 tutto il titolo è cancellato, senza dubbio per far rilevare come le seguenti considerazioni facciano tutt'uno colle precedenti; ma l'ordine dei paragrafi non è stato mutato. Nota marginale: Habert [Isaac Habert, † 1668: « Theologiae graecorum patrum vindicatae circa universam materiam gratiae... libri tres », Parigi 1646 e Würzburg 1863]. — Per ciò che segue cfr. F. JURGENSMEIER, *Il Corpo Mistico di Cristo come principio dell'ascetica* (traduz. Marzorati, Brescia 1937); B. FROGET, *L'abitazione dello Spirito Santo nelle anime giuste*, già citato; V. M. BRETON O.F.M., *La Trinité: histoire, doctrine, piété* (Parigi 1932).

esso. Secondo la S. Scrittura [2], infatti, lo Spirito Santo è inviato in noi anche come se noi fossimo un *tempio* spettante a lui e a lui consacrato, non tanto per appartenere a noi, quanto per possedere noi stessi come sua proprietà. E tale missione sarà anch'essa reale, sostanziale, ipostatica?

Senza dubbio questa sua presenza è reale e sostanziale, poiché nella grazia noi siamo realmente uniti a lui, come egli a noi, mediante un vincolo reale — l'appartenenza, il possesso è essenzialmente reciproco — e se lo Spirito Santo mediante la grazia abita in noi con la sua divina sostanza come l'oggetto del nostro possesso, nello stesso modo vi abita però anche come il proprietario dell'anima nostra e di tutto il suo essere. Appunto per questo però tale possesso dell'anima nostra gli è comune, almeno sotto un certo rispetto, colle altre due persone; poiché noi siamo templi di Dio « sic et simpliciter », non del solo Spirito Santo. Che il possesso sia appropriato allo Spirito Santo non fa difficoltà, anzi è naturalissimo; giacché, se egli è l'amplesso del Padre e del Figlio, per cui l'uno e l'altro si donano e si accolgono mutuamente, che cosa vi è più naturale che Padre e Figlio nello Spirito Santo siano considerati tanto come donanti se stessi alla creatura, quanto come riceventi il dono della creatura, prendendola in possesso?

Frattanto le espressioni della Scrittura, sopratutto quelle dei Padri, quando parlano del tempio dello Spirito Santo, sono così forti e costanti che noi, sempre che sia possibile, dobbiamo pensare ad una presa di possesso della creatura, realmente e ipostaticamente propria dello Spirito Santo. Difatti crediamo che ciò si possa pensare benissimo; giacché sebbene la *sostanza* e le opere divine siano comuni a tutte le persone, pure il *possesso* della sostanza è proprio a ciascuna persona. Come ogni singola persona possiede in un modo speciale la natura divina, così può possederne in un modo a lei proprio, *e perciò da sola, anche una creata.* Lo vediamo nell'Incarnazione del Figlio. Se il Figlio solo prende in sé una natura creata in possesso fisico, perché lo Spirito Santo non potrebbe prendere in possesso un essere creato in un modo a lui riservato, mediante un possesso meno perfetto e solo morale (mediante una ἕνωσις σχετιχή in contrapposizione ad una φυσικὴ καὶ ὑποστατική cioè, εἰς ὑπόστασιν μίαν) così che le altre persone divine quell'essere, in questo determinato rapporto, non lo posseggono direttamente ma soltanto in lui, come accade nel Figlio e nella sua umanità?

Come è vero che lo Spirito Santo nella sua qualità ipostatica e in forza di essa è il *pegno* nel quale e per il quale possediamo e abbracciamo le altre persone, così è altrettanto vero che egli nella sua caratteristica ipostatica può essere per esse il *depositario* in cui e per cui esse possiedono noi, e può, come procedente dalle altre persone, abitare in noi come *nel suo proprio tempio, in una maniera a lui particolare,* quantunque egli tanto a causa dell'unità della sostanza, quanto anche per la sua relazione personale con le altre persone, non possa prender possesso di questo tempio senza di esse, ma solo per esse. Inoltre come è vero che egli in una maniera affatto speciale è l'oggetto del nostro amore possidente e fruente, così è vero altresì che nella sua persona può essere anche l'oggetto speciale del *culto* del nostro amore riconoscente: a lui, nel quale si donano a noi le altre persone, possiamo e dobbiamo donarci

---

[2] 1 Cor. 3, 16: « Nescitis, quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis? » Ib. 6, 19: « An nescitis, quoniam membra vestra *templum* sunt *Spiritus Sancti,* qui in vobis est, quem habetis a Deo, et *non estis vestri?* ».

per primo anche noi, consacrandoci al suo particolare possesso, per appartenere quindi in lui e per lui al Padre e al Figlio [3]. Anzi, dopoché lo Spirito Santo ci è stato mandato dal Padre quale pegno del suo amore paterno, noi pure possiamo e dobbiamo offrirlo al Padre e al Figlio come l'unico degno pegno del nostro reciproco amore; giacché, come non possiamo altrimenti ringraziare degnamente Iddio per averci donato il suo Figlio nell'Incarnazione se non offrendogli questo stesso Figlio quale sacrificio di ringraziamento, così soltanto col ridonare a Dio questo Spirito come pegno del nostro amore, possiamo contraccambiare l'amore col quale ce l'ha donato.

E' dunque chiaro che le due relazioni *del donarsi e del prender possesso*, apparentemente antitetiche, sono fra loro affini. Tutte e due sono espresse insieme nelle splendide parole dell'inno, dove si dice che lo Spirito Santo è il *dolce ospite* dell'anima nostra [4]; come *ospite* prende possesso di essa, ma come *dolce* ospite vuole possederci soltanto col nostro amore, e a questo amore offre se stesso in dolce cibo e in amplesso beato. Inoltre come ospite egli si presenta non solo come dono ipostatico, ma anche come dono personale.

Se poi esaminiamo più da vicino questo genere di missione, troveremo molti diversi misteri in un sol mistero; in particolare intenderemo tutto il senso profondo di molti passi della Scrittura e dei Padri, ai quali altrimenti non si potrebbe attribuire che un senso molto vago e superficiale. Vedremo che lo Spirito Santo, mediante la sua ospitale abitazione nell'anima nostra, è, in un modo sublime e meraviglioso, non solo la « causa efficiens » ed « exemplaris », ma in certa guisa anche la causa « formalis » della nostra santità soprannaturale, della dignità di figli di Dio e della nostra unione con le persone divine — come hanno sostenuto parecchi dei più illustri teologi sulla base di uno studio profondo dei Padri.

1. Cominciamo dalla *santità*. Allorché da molti Padri, quanto al senso, e da alcuni dotti Teologi (come il Petavio, il Lessio e il Thomassin), anche espressamente, si afferma che lo Spirito Santo in certo senso è la « causa formalis » della santità delle creature, non si esclude punto la santità inerente a noi come qualità, come non si sostiene che lo Spirito Santo si identifichi con questa qualità: anzi s'insegna apertamente il contrario. La santità, come stato o qualità reale dell'anima nostra, è la illibatezza e la bontà soprannaturale per la quale essa diviene un'immagine della santità della natura divina. Nell'infusione di questa santità lo Spirito Santo viene caratterizzato come la causa efficiente e esemplare, parte per appropriazione, parte per proprietà. Siffatta santità è al tempo stesso una disposizione per ricevere lo Spirito Santo come nostro ospite santissimo, e quindi l'anima a causa di essa si chiama santa, a quel modo che si chiama santa una chiesa la quale mediante i paramenti sacri e la benedizione del Vescovo vien preparata a festeggiare e a ricevere il SS. Sacramento. Ma come la chiesa, già sacra, con l'ingresso del Santissimo viene di nuovo santificata, così pure l'anima, già santificata con l'ornamento della grazia, è nuovamente santificata per l'inabitazione dello Spirito Santo e per lo Spirito Santo stesso cui essa è unita, al quale appartiene, e che a lei si è donato. Forse che i Teologi non dicono che l'umanità di Cristo è formalmente santa non solo per la grazia a lei inerente, ma anche per la santità increata

---

[3] Di qui l'antica dossologia: « Gloria Patri per Filium in Spiritu Sancto » [Cfr. H. LECLERCQ, *Doxologie*, nel *Diction. d'Archéol. chrét. et de Liturgie*, tomo 4, parte 1 (Parigi 1921), col. 1525-28; K. Adam nell'opera citata al § 23, nota 6.]

[4] « Dulcis hospes animae » (Inno « Veni Creator »).

del Verbo cui appartiene? Ora, benché nel caso nostro la detta inabitazione dello Spirito Santo in effetto ci venga concessa insieme con la grazia santificante, pure se ne distingue nettamente; onde noi qui possiamo e dobbiamo distinguere come prerogativa speciale la santità di *consacrazione* dalla santità inerente come qualità. In modo analogo dobbiamo distinguere la prima dalla seconda, come, nei riguardi di Dio, altro è il modo con cui chiamiamo santi il Padre e il Figlio attribuendo loro la santità ad essi inerente e da essi comunicata allo Spirito Santo, e altro è il modo onde li diciamo santi a causa dello Spirito Santo che possiedono come santità emanante da loro. Come lo Spirito Santo procede ossia esce dalla santità del Padre e del Figlio, ma appunto perciò non cessa di essere il loro proprio Spirito; così entra, mediante la sua inabitazione, a far parte della santità che ci vien donata, diviene anche nostro Spirito, non come qualità inerente ma come persona inabitante.

Questa santità di consacrazione si ha, come già notammo, pel fatto che lo Spirito Santo si insedia nell'anima nostra, sia come suo possesso e suo bene, sia come ospite e proprietario; infatti, un vaso che accoglie e conserva un tesoro santo e prezioso non è meno santo della casa in cui alberga un ospite eminente e santo che ne prende possesso.

2. In una maniera consimile lo Spirito Santo, abitando in noi ipostaticamente come dono e come possessore, ci santifica e ci costituisce *figli adottivi di Dio*. E ciò fa egli già solo pel fatto che come canale versa nei nostri cuori la grazia e l'amore soprannaturale e, per dir così, continua nell'anima nostra la sua vita divina, onde l'Apostolo dice: « Quelli che sono mossi (vivificati) dallo Spirito di Dio sono figliuoli di Dio »[5]. Infatti quello che noi a prima giunta pensiamo della filiazione divina non è altro, generalmente, se non questo, che in essa l'uomo, quanto alla disposizione ed ai sentimenti dell'anima sua, diventa simile a Dio in un modo soprannaturale, e porta quindi in sé una immagine della natura e della vita divina.

Nessuno può ragionevolmente negare che la grazia e l'amore inerenti all'anima siano sufficienti a fare l'uomo figlio adottivo di Dio. Ma si può dire benissimo che la grazia e l'amore costituiscono la dignità di figlio di Dio non solo perché rendono l'anima simile a Lui, ma perché le fanno possedere intimamente lo Spirito proprio di Dio[6]. Il possesso e l'inabitazione dello Spirito

---

[5] Rom. 8, 14.

[6] Da qui Scheeben comincia ad esporre ex professo la dottrina dell'inabitazione dello Spirito Santo già predisposta nei paragrafi precedenti (vedi anche *Dogmatik*, libro 2, § 125; libro 3, §§ 168-169). Questi pensieri, sostenuti dal contesto di molti passi della Scrittura e dalla spiegazione dei teologi nominati sotto il n. 1, non contraddicono, come cerca di dimostrare Granderath (*Zeitschrift für katholische Theologie*, Innsbruck 1878, 1881, 1883, 1884), alla proposizione del 7 cap. della 6 Sess. del Concilio Tridentino (Denz., 799): « unica formalis causa (justificationis) est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit ». Questa dottrina è ciò che Scheeben presuppone. Sulla scorta della Scrittura e della Tradizione egli cerca di chiarire a quale dignità e a quale vita sia elevata l'anima già giustificata. Conseguentemente la questione dell'abitazione dello Spirito Santo non è semplicemente uguale a quella della causa formale dell'adozione divina nel senso del Tridentino, come ammette Rademacher nella sua edizione dei *Misteri* (Friburgo in Br. 1912, p. 149, nota 2). Il Concilio non aveva l'intenzione di determinare in modo definitivo cosa significhi e cosa importi la grazia santificante considerata esclusivamente in sé, nella sua propria nuda perfezione fisica, e quale funzione le spetti qualora si consideri l'intera azione dello Spirito Santo non nella sola giustificazione, ma anche nella vita particolare dei figli adottivi di Dio. Esso tratta il problema della giustificazione nell'impostazione datagli dalla dottrina dei protestanti e di alcuni teologi cattolici sulla doppia giustizia e dal bisogno di chiarezza per la vita pratica dei fedeli; non propriamente in un quadro siste...atico abbracciante e rispecchiante tutti i corollari dogmatici di una certa importanza. Per l'impostazione storica cfr. la sua *Dogmatik*, libro 6, § 291

Santo dà appunto a questa dignità il più alto merito e splendore. Perocché quello che soprattutto ci fa simili al Figlio naturale di Dio, è che noi siamo *conformi* a lui e possediamo personalmente in noi il medesimo Spirito che possiede lui: similmente la nostra unione col Padre celeste appare nel modo più luminoso dal fatto che egli ha deposto in noi il suo proprio Spirito. Perciò lo Spirito Santo è detto dall'Apostolo: « Spirito di adozione in figlioli, nel quale gridiamo: Abba, Padre » [7]; cioè, lo Spirito per cui non solo si attua la nostra adozione, ma viene pure costituito, o meglio suggellato, il rapporto di filiazione causato da essa. Giacché l'Apostolo dice in un altro luogo: « *Siccome* voi siete *figlioli* (e dovete esser figlioli perfetti), Dio ha mandato (per coronare e suggellare questa dignità e questa relazione) lo Spirito del Figlio suo nei vostri cuori, il quale grida: Abba, Padre »[8]. L'inabitazione dello Spirito Santo, infatti, suggella in noi in tal modo il rapporto della filiazione adottiva, come la processione del medesimo dal Padre e dal Figlio corona e completa il rapporto della filiazione naturale. Per questo l'inabitazione stessa viene chiamata dall'Apostolo niente meno che un suggellamento per mezzo dello Spirito Santo: « Avete ricevuta l'impronta con lo Spirito di promissione santo, il quale è caparra della nostra eredità » [9].

Se per tal guisa lo Spirito Santo stesso nella sua persona, come pegno dell'amore paterno di noi e della futura eredità, per mezzo del suo possesso e della sua inabitazione sigilla noi stessi e il nostro rapporto col Padre, allora si capisce pure il senso pieno delle parole: « nel quale gridiamo », e: « il quale grida in noi: Abba, Pater ». Noi gridiamo a Dio: Padre! e lo Spirito Santo lo grida in noi, se non altro perché per mezzo di lui è stato infuso in noi l'amore

---

e J. RIVIERE, *Justification* nel *Diction. de Théol. Cathol.* tomo 8, p. 2 (Parigi 1925); per l'impostazione sistematica vedi H. LANGE S. J., *De gratia* (Friburgo in Br. 1929), 343. Lange propone di prendere la grazia santificante e lo Spirito Santo dimorante nell'anima come « unum donum totale omnino inseparabile » che secondo il doppio elemento contenuto ammette un doppio aspetto, e cioè « ex parte doni creati et absoluti » e « ex parte termini increati ». Con ciò spera di evitare il pericolo del Granderath di interpretare il Concilio restrittivamente contro la fedeltà storica, e di sottrarsi alla tentazione cui è esposto Scheeben di intendere rigorosamente nel senso proprio letterale le espressioni della Scrittura e dei Padri nella loro materialità plastica, e di concepire, in più, la grazia « increata » dello Spirito Santo come un nuovo dono aggiunto da Dio alla grazia « creata ». Vedi al proposito Scheeben qui al § 31 nel commento a Rom. 5, 6; *Dogmatik*, libro 2, n. 1068; libro 3, n. 859.

Il *linguaggio* di Scheeben, che segue la lettera della Scrittura e di qualcuno dei Padri, si sostiene a buon diritto anche di fronte a questa benigna restrizione fintantoché la Teologia non sarà in grado di delimitare il senso etimologico dei testi discussi così nettamente, che risulti chiaro se un'immagine esprime una metafora o una realtà. Così egli è premunito dal pericolo che sistematizzando finisca col restringer la profondità, la vastità e la magnificenza della fede divina. — Per la conoscenza dei Padri in tutta questa materia cfr. DE REGNON, l. c., I, art. IV dell'Introduzione; III, Etudes XXVI-XXVII; inoltre, P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs* (Roma 1946).

[7] Rom. 8, 15. [Sulla nostra adozione divina secondo S. Paolo cfr. L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul* (Parigi 1942).]

[8] Gal. 4, 6.

[9] Eph. 1, 13-14. Per sigillo dello Spirito Santo si può anche intendere la sua impronta nell'anima nostra, la « caritas » e la « gratia », di cui tenemmo già parola; in modo affatto singolare è, inoltre, il carattere sacramentale che ci contrassegna e ci distingue come membri di Cristo, chiamati alla grazia. In questo luogo, però, sembra che l'Apostolo consideri lo Spirito Santo, nella sua unione con l'anima santificata dalla grazia, come suggello; perché non dice che noi siamo suggellati dallo Spirito Santo o per mezzo dello Spirito Santo, ma con lui: e, per giunta, egli fonda la sua asserzione su questo: che lo Spirito Santo nella sua persona è la caparra (« arrha ») della nostra eredità.

filiale e fiducioso verso Dio. Ma quest'amore a sua volta invoca così fortemente e con tanta fiducia il nome del Padre, perché nello Spirito Santo possiede e abbraccia il pegno più sublime dell'amore paterno: e lo Spirito Santo stesso grida santamente in noi, anche perché col suo personale possesso ci avvicina al Padre e ci ispira la più tenera fiducia in lui [10]. E finalmente, in quanto egli con la sua inabitazione ci fa degni di tutto l'amore dell'Eterno Padre, è nella sua persona anche l'ineffabile sospiro che chiede per noi l'amore e i benefici del Padre, e al quale uniamo i nostri gemiti e le nostre preghiere, onde aneliamo alla piena e perfetta rivelazione della gloria del figlio di Dio [11]. Infatti, appunto « per il suo Spirito che abita in noi », dice l'Apostolo, « Dio vivificherà anche i vostri corpi mortali » [12], cioè li richiamerà alla vita gloriosa, immortale, rivelando in tal modo la perfetta gloria dei figli di Dio.

3. E' chiaro che lo Spirito Santo è il suggello della nostra filiazione divina non solo perché Dio, come Padre nostro, appartiene a noi, ma anche perché noi, come suoi figli, apparteniamo a lui, a quello stesso modo che il Padre appartiene al Figlio e il Figlio al Padre nello Spirito Santo. Epperò, come nella Trinità, per la sua processione dal Padre e dal Figlio, egli è il vincolo e il suggello della loro assoluta unione; così in noi, con la sua inabitazione, egli è il vincolo e il suggello di quella *unione* che dobbiamo avere con Dio come figli adottivi. E' per questo che il Figlio stesso di Dio si è rivolto al Padre quando disse: « Io prego che siano tutti una sola cosa, come tu, o Padre, sei in me ed io in te; che siano anch'essi una sola cosa *in noi* ». E perché ciò avvenga, perché noi siamo una sola cosa come il Padre e lui e siamo « consumati nell'unità », egli aggiunge di averci dato la gloria che ha ricevuto dal Padre, e spiega l'organismo dell'unione adducendo la ragione ch'egli è in noi come il Padre è in lui [13]. Ma se noi siamo una sola cosa *nel* Padre e nel Figlio, lo siamo precisamente in quello che è il vincolo di questa unione, cioè nello Spirito Santo; e se il Figlio è veramente in noi, lo è appunto nel suo Spirito, in quello Spirito che al tempo stesso ci unisce con lui e col Padre.

Però, come per mezzo dello Spirito Santo l'anima, quale figlia di Dio, è segnata e unita a Dio Padre; come lo Spirito Santo è l'« osculum » del Padre onde essa viene accolta per figlia e unita allo stesso; così pure è l'« osculum » del Figlio per cui essa diviene sua sposa. Come sposa del Figlio l'anima santificata dalla grazia prega così nel Cantico dei Cantici: « Mi baci egli col bacio della sua bocca! », affinché per mezzo del suo bacio spirituale divenga una sola cosa con lui in un solo spirito [14]. Essa diventa tale con lui (cioè *un solo* spirito) nello Spirito Santo ch'egli spira in lei e col quale ella si fonde mediante il sospiro che lo stesso Spirito risveglia in lei; come una fiamma, la quale, dopo essere stata accesa da un'altra fiamma, incrociandosi e fondendosi con essa, le si unisce per formarne *una sola*. La reale inabitazione dello Spirito dello Sposo nella sposa è, nel matrimonio spirituale del Figlio di Dio con l'anima, quello che nel matrimonio umano è l'unione corporale cui mira il reciproco amore dei coniugi. Essa, dunque, si può altresì considerare come la

---

[10] Eph. 2, 18: « Habemus ambo (Iudaei et gentes) accessum in uno Spiritu ad Patrem ».
[11] Rom. 8, 26; « Sed ipse Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus ».
[12] Rom. 8, 11.
[13] Io. 17, 20-23.
[14] [Cant. 1, 1] « Nescitis, quoniam qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur?... Qui autem adhaeret Domino, unus Spiritus est » (1 Cor. 6, 16-17).

consumazione ed il suggellamento dell'unione affettiva tra il Figlio di Dio e l'anima [15].

Così l'anima, unita per mezzo dello Spirito Santo al Figlio come sorella e sposa, e al Padre come figlia, è ammessa alla più intima comunione, società e compagnia di tutt'e due, a quella meravigliosa società del Padre e del Figlio che S. Giovanni qualifica come lo scopo dell'Incarnazione [16]. Lo Spirito è il vincolo prezioso il quale alla stessa stregua onde unisce il Padre col Figlio colla sua processione da tutt'e due, così unisce Padre e Figlio con la creatura mediante il suo abitare in essa. E' questa, nel suo più alto significato, la « *communicatio* » (κοινωνία) *dello Spirito Santo* di cui parla l'Apostolo [17], cioè una comunione della creatura non solo con lo Spirito Santo, ma anche con le persone divine, stabilita dal medesimo colla sua processione e col suo ingresso nell'anima; una comunione nella quale lo Spirito Santo unisce non ogni singola creatura soltanto, bensì tutt'insieme le creature santificate con le persone divine e quindi anche tra di loro, compenetrandole e stringendole tutte insieme come un vincolo d'oro. L'unità spirituale, che l'Apostolo ci esorta a conservare [18], non consiste quindi soltanto nell'unità dell'affetto, cioè nella concordia dell'amore effuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo. Tutt'altro: la ragione, anzi, per cui dobbiamo conservare l'unità d'amore è precisamente perché un solo spirituale « vinculum pacis », lo stesso Spirito Santo, ci stringe tutti; perché qui, come in un sol corpo, c'è uno Spirito solo per tutti [19]; e perché l'unità di noi tutti con le persone divine, che si effettua nello Spirito Santo, esige anche da noi una simile unità di sentimenti, quale la manifestano Padre e Figlio nella « spiratio » dello Spirito Santo [20].

---

[15] Nel modo tenero e profondo a lui proprio, S. Bernardo parla soprattutto dell'« osculum » di Dio nello Spirito Santo e delle sue relazioni con l'anima santificata dalla grazia, nel *Sermo* 8 *in Cant.* n. 9, già più volte citato: « Felix osculum, per quod non solum cognoscitur Deus, sed et diligitur Pater, qui nequaquam plene cognoscitur, nisi cum perfecte diligitur. Quae in vobis anima sensit aliquando in secreto conscientiae suae Spiritum Filii clamantem: *Abba, Pater?* Ipsa, ipsa paterno se diligi praesumat affectu, quae eodem se Spiritu, quo Filius, affectam sentit. Confide quaecumque es illa, confide nihil haesitans. In Spiritu Filii filiam cognosce te Patris, sponsam Filii vel sororem. Utroque vocabulo eam, quae huiusmodi est, invenies appellari. Ad manum est, unde id probem, non multum laborabo: Vox sponsi est ad ipsam: *Veni in hortum meum, soror mea sponsa.* Soror siquidem est, quia ex uno Patre; sponsa quia in uno Spiritu. Nam si carnale matrimonium constituit duos in carne una, cur non magis spiritualis copula constituet duos in uno Spiritu? Denique qui adhaeret Domino, unus Spiritus est etc. ». [Sulle caratteristiche della mistica di S. Bernardo cfr. E. GILSON, *La théologie mystique de Saint Bernard* (Parigi 1936); vedi anche le spiegazioni di Scheeben sulla *Deificatio hominis* secondo S. Bernardo nella sua edizione del *Quid est homo?* di A. Casinius S. J. (Mainz 1862), 284-286].

[16] 1 Io. 1, 3: « Ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo ».

[17] 2 Cor. 13, 13: « Gratia Domini nostri Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis ». Fil. 2, 1: « Si quod solatium caritatis, si qua comunicatio Spiritus ».

[18] Eph. 4, 3: « Solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis ».

[19] Eph. 4, 4: « Unum corpus, unus Spiritus ».

[20] A proposito della posizione dello Spirito Santo nella nostra unione con Dio, riferiamo alcuni passi dei Padri, pochissimo noti ma oltremodo belli, i quali illustrano e convalidano efficacemente il nostro pensiero. L'autore del *Libellus de vita solitaria ad Fratres de monte Dei* scrive: « Dicitur haec unitas spiritus (l'unione di Dio con l'uomo) non tantum, quia efficit eam, vel adficit ei spiritum hominis Spiritus Sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus Sanctus, Deus caritas: cum per eum, qui est amor Patris et Filii, et unitas, et suavitas, et osculum, et amplexus, et quidquid commune potest esse amborum in summa illa unitate veritatis et veritate unitatis: hoc idem homini suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate Filio est ad Patrem vel Patri ad Filium, cum in amplexu et osculo Patris et Filii mediam quodammodo se invenit beata conscientia ». Similmente disse già S. Agostino (*Serm. 11 de*

§ 31. *Connessione organica di due modi di missione come momenti di una missione totale. Spiegazione dei rimanenti aspetti.*

1. Da ciò che è stato detto risulta da se stessa la differenza dei due modi della missione invisibile. E' chiaro che il secondo modo preso a sé attua l'idea di missione in grado più perfetto che il primo. Difatti nel primo le processioni divine vengono solamente imitate e non si può parlare d'un loro prolungamento se non in quantoché ad esse si connette un'altra analoga emissione d'operazione — seppure in maniera non così intima — da Dio verso la creatura. Qui invece si pone in relazione con la creatura il termine dell'eterna processione, la persona procedente come tale, per abitare in essa e per rappresentarvisi appunto come ciò ch'essa è in forza della sua processione.

In definitiva però queste due specie di missione non si distinguono che concettualmente. Abbiamo già detto ch'esse formano un *indivisibile organismo vivente*, il quale dev'essere considerato come *una* missione integrale in cui ambedue confluiscono. In che modo?

La spiegazione si trova già in quello che è stato detto sopra. Lo Spirito Santo, che « in divinis » è l'effusione dell'amore paterno del Padre e dell'amore filiale del Figlio, non lo si potrebbe concepire come pegno dell'amore di Dio verso di noi se non intervenisse il fatto che l'amore filiale soprannaturale verso Dio viene trasfuso in noi come un'effusione del medesimo amore dal quale

---

verbis Domini): « Insinuatur nobis in Patre auctoritas, in Filio nativitas, in Spiritu Sancto Patris et Filii communitas, in tribus aequalitas. Quod ergo commune est Patri et Filio, per hoc nos voluerunt habere communionem et inter nos et secum, et per illud donum nos colligere in unum, quod ambo habent unum, id est per Spiritum Sanctum, Deum et donum Dei. In hoc enim reconciliamur Trinitati eaque detectamur ». Non così strettamente connesso con le nostre dilucidazioni, ma non per questo men bello e istruttivo, è il seguente passo di S. Fulgenzio *ad Monim.*, l. 2, c. 11: « Et propterea petimus, ut scilicet ea gratia, qua factum est, ut Ecclesia Christi corpus fieret, eadem gratia fiat, ut omnia membra, caritatis manente compage, in unitate corporis perseverent. Hoc autem digne petimus illius in nobis dono Spiritus fieri, qui est unus Spiritus et Patris et Filii; quia sancta naturalis unitas et aequalitas et caritas Trinitatis, quae unus solus et verus est Deus unanimitate sanctificat, quos adoptat. In illa quippe una substantia Trinitatis unitas est in origine, aequalitas in prole, in caritate autem unitatis aequalitatisque communio; nulla est divisio illius unitatis, nulla diversitas illius aequalitatis, nullum fastidium illius caritatis: ibi enim nihil discrepat, quia aequalitas cara et una, et unitas aequalis et cara, et caritas aequalis atque una, naturaliter et incommutabiliter perseverat. Quia igitur ex ipsa, si dicendum est, communione Spiritus Sancti caritas una demonstratur Patris et Filii, quam communionem beatus Apostolus tali sermone commendat: *Gratia Domini Iesu Christi et caritas Dei et communicatio Spiritus Sancti sit cum omnibus vobis* (2 Cor. ult. 13), et alio loco: *Si quod solatium caritatis, si qua communicatio Spiritus* (Phil. 2, 1), propter hoc dicitur: *quia caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis* (Rom. 5, 5). Spiritus quippe sanctus, qui unus est Patris et Filii, hoc operatus in his, quibus gratiam tribuit adoptionis divinae, quod operatus est etiam in illis, qui in libro Actuum Apostolorum inveniuntur eumdem Spiritum accepisse. De quibus dicitur: *Multitudinis autem credentium erat cor unum et anima una* (Act. 4, 32). Unum enim cor et anima fecerat multitudinis credentium in Deo, qui Patris et Filii unus est Spiritus, et cum Patre ac Filio unus est Deus. Unde et Apostolus hanc spiritalem unitatem in vinculo pacis sollicite dicit esse servandum, sic Ephesios monens: "*Obsecro itaque vos ego vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum patientia supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem Spiritus in vinculo pacis, unum corpus et unus Spiritus*" » (Eph. 4, 1 segg.). [Nel manoscritto 1 le due prime citazioni sono messe in rilievo con striscie al margine. Secondo J. M. DECHANET O.S.B., *Aux sources de la spiritualité de Guillaume de S. Thierry* (Bruges 1940), l'autore del *Libellus de vita solitaria ad fratres de monte Dei* è l'abate cisterciense Guglielmo di S. Thierry († 1148), amico e biografo di S. Bernardo.]

proviene lo Spirito Santo; e così pure, l'amore dello Spirito Santo non vien diffuso nei nostri cuori se non allo scopo che abbiamo ad accogliere, per mezzo di esso, il pegno d'amore offertoci da Dio nello Spirito Santo. Sotto un certo rapporto, anzi, l'amore soprannaturale è acceso e alimentato anche dallo stesso Spirito Santo in funzione di suo proprio oggetto; il movente dell'amore, infatti, per lo stesso amore è un combustibile, un fermento; e questo s'invera in modo eminente nello Spirito Santo, il quale è espressione vivente e spirazione dell'amore divino in noi. In sostanza, dunque, non si dà che una corrente, un processo, nel quale lo Spirito Santo viene effuso in noi al tempo stesso come prototipo, come oggetto e come fermento del nostro amore. Proprio in questo triplice senso può essere intesa la parola ineffabilmente profonda e ricca dell'Apostolo: « La carità di Dio (l'amore a Dio oppure l'amore proprio di Dio) è stata diffusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, il quale è stato dato a noi »[1].

Similmente dicasi del Figlio di Dio. Egli, come tale (nella vita futura e proporzionatamente anche nella presente), diviene l'oggetto del nostro godimento non per altro fatto se non perché la luce, da cui è nato egli stesso, cioè la luce della natura e dell'intelletto divino, è diffusa sia in lui che in noi, ed in noi come in lui produce un riflesso della natura del Padre: e viceversa questa luce si diffonde in noi solo perché possiamo conoscere e contemplare il Figlio come specchio del Padre e in lui il Padre stesso. Ma poiché l'oggetto della conoscenza dev'essere considerato come qualche cosa di illuminativo che colla sua luce eccita l'occhio (a quella guisa che quello dell'amore dev'essere considerato come fermento), così sotto un certo rispetto anche la stessa conoscenza viene prodotta dall'interna illuminazione dell'oggetto, e così di riflesso il Figlio di Dio deve anche assumere la funzione di un oggetto che, brillando dinanzi a noi, sollecita la nostra conoscenza. Qui, dunque, abbiamo un'iscindibile irradiazione del Figlio di Dio nell'anima nostra, nella sua triplice funzione di archetipo, di oggetto e di motivo della nostra conoscenza soprannaturale: e questo inscindibile, eppur così ricco processo, questa missione del Figlio di Dio nell'anima nostra, l'ha rappresentata al vivo l'Apostolo nelle splendide parole già ricordate: « Dio infonde la sua luce nei nostri cuori per la chiara conoscenza della sua gloria nella faccia di Cristo Gesù »[2].

I due modi di missione, pertanto, si compenetrano e si coinvolgono essenzialmente e sono così strettamente fusi in un sol tutto, che a mala pena le singole parti dell'organismo si lasciano distinguere fra loro. L'espressione generica per tutto l'insieme è questa: la missione di una persona divina consiste nel fatto che la creatura razionale partecipa di essa (presso i Padri greci μετοχή, κοινωνία). Ma per intendere convenientemente tale partecipazione, è necessario distinguere in essa, con precisione, l'assimilazione e l'unione con

---

[1] Rom. 5, 5. L'Apostolo ha voluto dire anzitutto che la « caritas creata » ci viene elargita per mezzo dello Spirito Santo, il quale è la « caritas increata » personale, diffusa in noi; però « l'esser dato » dello Spirito Santo, può riferirsi anche al possesso di esso, che ci vien comunicato con la « caritas creata ». [Sull'importanza dello Spirito Santo per il Corpo mistico di Cristo e i singoli cristiani cfr. S. TROMP S. J., *De Spiritu Sancto, anima corporis mystici. I: Testimonia selecta e Patribus graecis; II: Testimonia selecta e Patribus latinis* (Roma 1932); A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus* (Münster 1937); F. JUERGENSMEIER, *Il Corpo mistico di Cristo come principio dell'ascetica* 54-61. Sull'organica unità tra vita - spirito - forma nella Chiesa vedi C. ADAM, *L'essenza del Cattolicesimo* (traduz. Bendiscioli, 3 ediz. Brescia 1930); L. DEMIEL, *Leib Christi* (Friburgo in Br. 1940).]

[2] 2 Cor. 4, 6.

la persona partecipata. In genere la missione non si può concepire senza un'assimilazione con la persona mandata: però la missione e il suo reale ingresso nella creatura non può formalmente consistere in questo, che la persona divina trovi nella creatura un'immagine di se stessa. La venuta vera e propria della persona divina nella creatura consiste piuttosto nel fatto che la persona divina si congiunge alla creatura nell'assimilazione e per mezzo dell'assimilazione; che essa, cioè, si fa presente alla creatura mirabilmente come sigillo, per assimilarla a sé e per offrirsi così in possesso e in godimento a lei come sua proprietà. E secondo che l'entrata si considera come principio o come scopo dell'assimilazione, abbiamo il primo o il secondo modo di missione. Però, siccome la prima venuta, per l'assimilazione che ne risulta, porta appunto alla seconda, i due modi di accesso si congiungono con indissolubile unità in *una sola* venuta e inabitazione, che è del tutto gratuita.

Così ci siamo formati un'idea distinta e completa della vera natura delle interne missioni delle persone divine: sappiamo in che modo le persone divine procedenti, come tali possono e debbono realmente, sostanzialmente e ipostaticamente venire ad esistere nella creatura con la grazia santificante.

Ma per caratterizzare totalmente queste missioni in tutto il loro svolgimento e seguire il concetto della S. Scrittura fino ai più minuti particolari, dobbiamo considerare ancora due momenti, cioè la loro *attuazione* e il loro *fine ultimo*, per cui deve venire in campo anche il rapporto della missione del Figlio con la missione dello Spirito Santo e quello dell'uno e dell'altro col Padre, il quale non è mai mandato ma invia soltanto.

2. La missione delle persone divine, o meglio l'entrata di esse nella creatura, *si effettua* mediante un'*operazione divina*. Secondo che questa operazione viene attribuita alla persona stessa che procede o a quella da cui procede, si dice che quella si reca, viene da sé nella creatura, o che questa la manda. Tale operazione peraltro, considerata in se stessa, non è un « proprium » della persona mandante o mandata, ma unicamente qualcosa di « appropriatum ». E' ciò che abbiamo già visto sopra: qui vogliamo soltanto ripeterlo per necessità di sintesi. In forza di questa appropriazione, la persona mandata figura soltanto come esecutrice della volontà di chi la manda, quantunque essa abbia di fatto la stessa volontà. Parimenti figura spesso come attuante *da sola* la sua unione con la creatura, mentre non può effettuarla che nelle altre e con le altre persone. Ma di preferenza si attribuisce allo Spirito Santo l'esecuzione tanto della sua propria missione come di quella del Figlio, per la semplice ragione che la distribuzione della grazia, cui sono così intimamente legate quelle missioni, è effetto dell'amore divino rappresentato dallo Spirito Santo; e perché egli, inoltre, come termine delle interne processioni divine si presenta come il loro naturale conduttore « ad extra ». Così viene attribuita a lui anche l'attuazione della missione del Figlio nell'Incarnazione (« conceptus de Spiritu Sancto »), molto più poi quella che è contenuta nella grazia.

3. Però, come viene appropriata alle persone mandanti e mandate la corrispondente operazione in ciò che concerne il decreto e l'esecuzione della missione, *così alle persone mandate, nella loro presenza a quello che è il termine della loro missione, viene appropriata un'operazione onde il loro intervento appaia non come ipostatico soltanto, ma anche come personale*. Le persone mandate, in quantoché sono realmente in noi secondo la loro caratteristica, non hanno alcuna speciale operazione: sono solamente il modello per il prodotto dell'azione divina, nonché l'oggetto ed il movente per l'azione della

creatura; e se lo Spirito Santo, per sé, senza appropriazioni, noi lo chiamiamo Consolatore, Paracleto in senso ipostatico, lo possiamo fare solo in quantoché egli ci reca consolazione non già colla sua azione, ma col suo esser presente e posseduto nel nostro intimo. Tuttavia se una persona divina viene in noi, ci viene effettivamente con la sua forza e operazione, anche se questa forza e operazione l'ha in comune con le altre persone; ed è ovvio che noi pensiamo come particolarmente attiva a nostro riguardo soprattutto quella, tra le persone, che viene in noi. Così lo Spirito Santo che particolarmente si dà a noi in questa vita, lo concepiamo pure come singolarmente attivo in noi, quale consolatore, vivificatore, protettore e amico dell'anima nostra inviato dal Padre, tanto più che egli, quale rappresentante dell'amore divino, più che altro e a maggior titolo è il dispensatore di tutte le grazie divine alla creatura.

Quindi, sebbene precedentemente abbiamo detto che la missione propria di una persona divina nella creatura a rigor di termini non ha per oggetto o termine l'attività che da essa vi deve essere svolta, perché l'attività non è qualcosa di « proprium », ma un che di « appropriatum »; pure questa attività si può collegare con il termine della missione propria. In due modi si può, quindi, considerare la persona mandata come operante da sola nell'eseguire la sua missione: in quanto che essa stessa opera la sua unione con la creatura; e in quanto che, una volta che è entrata nella creatura, vi spiega un'attività corrispondente alla sua unione. Ma l'appropriazione di tale attività non sopprime la proprietà della missione, fintantoché la presenza speciale della persona mandata vien presa come base di questa appropriazione e si considera come centro del processo della missione.

Nel modo onde è presentata dalla S. Scrittura e dai Padri, troviamo spesso questa appropriata attività talmente intrecciata con la presenza reale, ipostatica, che molte volte nell'espressione non si può affatto distinguere l'una dall'altra, come non si può distinguere i modi della stessa presenza: così, per esempio, quando il Salvatore dice che egli manderà a noi lo Spirito Santo come *Consolatore*. Analizzando accuratamente e con cautela queste espressioni nel loro significato completo, si scopriranno i singoli momenti e si troveranno uniti in un tutto armonico. Altrimenti si corre il pericolo di dimenticarli uno dopo l'altro, ricavandone o un quadro molto oscuro, o una rappresentazione del tutto unilaterale del mistero che la S. Scrittura ci vuole rivelare.

Se nel modo sopraindicato, nel concetto della missione si introduce anche l'attività appropriata, la persona mandata figura non solo come data dal mandante, ma anche come veniente da sé in noi; non solo per esservi e rimanervi, ma anche per operarvi.

Ma le processioni divine « ad extra » non possono conchiudersi col raggiungimento del *termine al quale si reca la persona mandata*; l'entrata di una persona divina nella creatura può effettuarsi al solo scopo che essa *ritorni al mandante con la persona alla quale viene mandata*; o meglio, allo scopo che *essa elevi la persona creata cui fu inviata ed elevandola la conduca all'unione con la persona mandante, dalla quale mai si allontana.*

In forza della « circumincessio », della περιχώρησις o compenetrazione delle singole persone, infatti, una di esse non può venire in contatto con noi senza che vi vengano insieme le altre; la qual cosa in certo modo si esprime già dicendo che la persona mandante scende nell'anima nostra insieme con la persona mandata; in tal caso però la nostra unione con la persona mandante non si presenta ancora come un effetto dell'azione della persona mandata o

come risultato e finalità della sua missione. La persona mandata appare piuttosto soltanto come preinviata, come precorritrice della mandante e come quella che per prima entra in noi, però senza alcuna speciale funzione per l'unione col mandante stesso e senza entrare come mediatrice fra i due che essa deve unire.

Quest'ultimo, a dir il vero, è precisamente il compito che in generale si attribuisce alla persona mandata e che la Scrittura e i Padri ascrivono specialmente alla missione dello Spirito Santo [3]. Secondo i Padri, al *movimento procedente delle persone divine ne corrisponde uno regrediente*, effettuando lo Spirito Santo l'unione nostra col Figlio e, per mezzo del Figlio, col Padre, mediante il suo venire, il suo dimorare e operare nell'anima nostra. Con la missione o comunicazione dello Spirito Santo, noi siamo fatti partecipi della natura divina, conseguiamo la comunione col Figlio di Dio, che è rigenerato in noi, e veniamo quindi in relazione col Padre suo, che in tal modo diviene pure nostro Padre [4]. Quando però vien mandato il Figlio per via di rigenerazione, in lui allora è mandato anche lo Spirito Santo, e così tutti e due figurano come coloro che ci conducono al Padre — il quale come semplice mandante non mandato è il primo principio e l'ultimo fine — e ci uniscono a lui come suoi figli. La completa mansione nel seno del Padre, la perfetta unione col Padre, nella quale lo vedremo e godremo faccia a faccia insieme col Figlio che abita per natura nel seno di Lui, ci sarà concessa solamente allorquando il Figlio di Dio sarà rigenerato in noi in tutta la sua maestà, cioè nell'eternità. Perciò l'eternità, la pace perenne nel seno di Dio, che è il fine ultimo di ogni moto, lo è in modo speciale per le missioni e le processioni temporali delle persone divine. Là esse non abitano più in noi per unirci a chi le ha mandate, ma per comunicarci, insieme col Padre, la pace divina della loro unione, come oggetto del più beato godimento.

Dunque, come nell'interna vita trinitaria lo sviluppo che si compie nelle produzioni e nelle processioni delle persone ha per termine essenziale l'unità di esse nel possesso di una sola natura divina, e la trinità va a finire nell'unità; così pure lo sviluppo esterno di quelle processioni nelle missioni si conclude nel fatto che la creatura, cui fanno capo, viene accolta nell'unità della natura divina, per divenire, in un modo simile, una cosa con le persone divine. E così, mediante le missioni, nella creatura si rivela tanto l'unità che la Trinità di Dio; tanto il lato unitario che il lato trinitario della Divinità.

Molte altre cose potremmo dire ancora sulle missioni delle persone divine; ma, per non uscire dal nostro programma, rimandiamo gli studiosi a quei Teologi che ne trattano « ex professo » [5].

Quello che volevamo mostrare, è sufficientemente messo in chiaro dal fin qui detto: che cioè il mistero della Trinità nei suoi caratteristici momenti, nelle eterne processioni che si protraggono nelle missioni « ad extra », sta nella più intima e vivente relazione coi misteri della grazia soprannaturale; che esso è la radice vivente da cui germina l'economia della grazia, ed è intrecciato in essa con le sue ramificazioni; e finalmente che acquista la più grande

---

[3] Sull'unità d'operazione dello Spirito Santo e dello Spirito di Cristo nell'anima del cristiano cfr., oltre agli Autori citati alla nota 1 di questo §, A. WIKENHAUSER, *Die Christusmystik des hl. Paulus* (Münster 1928).

[4] Cfr. CIR. ALESS., *De Trinit.* l. 4, p. 530; l. 7, p. 644.

[5] S. Thom. I p., q. 43. Fra i Commentatori vedi specialmente F. Suarez e Ruiz in h. l.

importanza e il più vivo interesse a causa dell'economia e nell'economia della grazia.

Ma oltre le missioni « ad extra » delle divine persone delle quali abbiamo trattato fin qui, se ne dà un'altra molto più grandiosa, quella del Figlio (e in lui anche dello Spirito Santo) nell'Incarnazione; una missione per mezzo della quale una persona divina non solo si fa *presente* alla creatura nella sua ipostatica singolarità, ma diviene veramente *una cosa* con la creatura, assumendo una natura creata in unità ipostatica con se stessa; e per il tramite della natura assunta esercita attività non appropriate soltanto, bensì realmente proprie. E' la missione per eccellenza.

In questa missione, è naturale, il mistero delle interne processioni della Trinità acquista un'importanza ancor più grande per il mondo esterno, ma in parte la si deve precisamente al fatto che questa missione è connessa nel modo più intimo con le altre specie di missioni delle quali è intermediario e complemento. Essa è il punto di congiunzione d'un impareggiabile ordine di cose pieno di meraviglie e di mistero che si erige sulla base della Trinità e da essa, come da verde radice, si sviluppa nella più stupenda armonia; centro d'un sistema che costituisce la più concreta manifestazione e sviluppo del sistema trinitario, al punto che soltanto in esso e partendo da esso quest'ultimo può trovare la sua spiegazione.

Ciò tuttavia non potrà essere dimostrato da noi se non quando avremo esposto convenientemente l'intera dottrina del mistero dell'Incarnazione.

PRIMA APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

Un ipostatico analogato per lo Spirito Santo e per la sua origine, desunto dall'ordine creato [1].

(Come supplemento alla pagina 75 segg.)

Non farebbe certo meraviglia se il secondo processo in Dio non avesse alcuna analogia nell'ordine creato e se, conseguentemente, Dio nella sua infinita fecondità comunicasse se stesso tanto « ad extra » mediante la creazione, quanto « ad intra » mediante le processioni, ma in modo, qui, da non trovare nessun riscontro nelle creature. Tuttavia noi crediamo che esista un'immagine imitativa della seconda produzione divina; immagine che, parte con *paralleli*, parte con *antitesi*, mette questa in chiarissima luce sotto molti aspetti; e non solo fa risaltare la differenza con la prima produzione, ma illustra ancora il rapporto positivo di quella con questa. Infatti la seconda produzione divina non si distingue dalla generazione semplicemente perché corre indipen-

---

[1] In questa Appendice l'Autore svolge il paragone (ripreso nel libro 2 della sua *Dogmatik*, n. 1019-1026) tra la posizione dello Spirito Santo nella Trinità e quella della madre, soprattutto della Vergine Madre, nella famiglia. Nel M. 1 egli ha contrassegnato il testo con sottolineature e cambiamenti che attestano l'importanza ch'egli vi annette. Il suo paragone viene ripreso da H. Doms, *Significato e scopo del Matrimonio* (traduz. di E. Biondi, edizione « Cathedra », Torino 1946), 32 segg. — I teologi generalmente persistono nel paragonare il Verbo (in quanto egli è la Sapienza, σοφία del Padre) alla donna nella famiglia.

dente a lato di essa; la suppone anzi essenzialmente, e in tale positivo rapporto con la generazione sta appunto la sua differenza dalla medesima.

1. Ma dove potremo trovare tale immagine? Quando i Macedoniani contro la processione dello Spirito Santo dalla sostanza divina obbiettavano che da una sostanza non si può concepire altra origine che per generazione, i SS. Padri, segnatamente S. Gregorio Nazianzieno, risposero che proprio nella natura umana si dà un'altra specie di derivazione della medesima, e precisamente nella produzione di Eva dalla costa di Adamo [2].

Di solito si considera questa osservazione come una semplice scappatoia che, se disarma l'avversario, non serve però a gettar luce sull'argomento. Noi pensiamo il contrario: e crediamo che con questa immagine si possa porre in una magnifica luce tutta la profondità del dogma. Il lettore giudicherà.

Dio, togliendo Eva da una costa d'Adamo, volle far sì che la natura umana, nei rappresentanti dell'unità del genere, padre, madre e figlio, procedesse da un principio solo, come la natura divina dal Padre passa nel Figlio, e dal Padre e dal Figlio nello Spirito Santo. Egli volle che l'unità del genere, nell'umanità, rappresentasse una copia più fedele che fosse possibile dell'unità di natura delle persone divine. Come in Dio il Figlio procede soltanto dal Padre, e lo Spirito Santo vien ad essere come il frutto, la corona e il suggello della loro unità; così, nell'umanità, la donna per prima doveva provenire dall'uomo soltanto, e il figlio doveva formare il frutto e la corona dell'unione dell'uomo con la donna. Le differenze che vi si riscontrano non fanno che rafforzare il paragone.

Nell'umanità il figlio si presenta come la terza persona e il suo principio come la seconda; in Dio il Figlio è la seconda persona, il suo principio la prima. Ma perché? Come in ogni creatura vi è dualità, cioè distinzione fra atto e potenza, così anche la natura umana è divisa in due principi, uno prevalentemente attivo, l'uomo, e l'altro prevalentemente passivo, la donna. La generazione, quale supremo atto della natura, nell'umanità in primo luogo è il prodotto dell'unione dei principi che costituiscono il genere. In Dio invece, nel quale non v'è distinzione fra atto e potenza perché natura purissima e perfettissima, la generazione, come l'atto più naturale e principale della natura, deve emanare immediatamente ed esclusivamente dalla persona. E come essa nell'uomo è l'*ultimum in executione*, perché nella sua realizzazione presuppone la diversità dei sessi, ma nello stesso tempo è il *primum in intentione*, giacché la diversità dei sessi esiste solo per essa; così in Dio deve essere, sotto ogni rapporto, la prima produzione. Sicché la generazione divina, appunto perché vera generazione, deve provenire da una sola persona, non da due [3].

---

[2] GREGOR. NAZ., *Or. theol.* V, n. 10-11. Mostrami pertanto, dice l'ariano, dove mai dallo stesso producente l'uno è come figlio, l'altro no, e ciononostante tutti e due sono consustanziali; e io accetterò l'uno e l'altro come Dio. S. Gregorio risponde che non è necessario trovar sempre, nelle cose sensibili, un paragone per le divine. Tuttavia ne cita molti dal regno animale e finalmente dalla natura umana: «Che cos'era Adamo? Una figura modellata da Dio, πλάσμα. Che cosa Eva? Un segmento, τμῆμα, di questa figura. Che cosa Seth? Il prodotto di tutti e due. E non ti pare ora che la figura, il segmento e il prodotto (secondo la specie) siano la stessa cosa? — Perché no? — Sono dunque consustanziali o no? — Perché no? E' dunque evidente, che anche le cose le quali ricevono l'esistenza in modo diverso, possono avere la medesima sostanza...» [Gregorio non ha sviluppato speculativamente il suo paragone; cfr. J. HERGENROETHER, *Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem heiligen Gregor von Nazianz* (Ratisbona 1850).]

[3] Sui trasferimenti di tensione nella vita creata cfr. H. ANDRE, *Die dreieinige Selbstüberschreitung als Urprozess alles Lebendigen* (Braunsberg 1935).

Tuttavia in un modo simile, certo immensamente più elevato, la terza persona divina si presenta quale *mediatrice* fra il Padre e il Figlio, come la madre fra il padre e il figlio nella natura umana. Come la madre è il vincolo d'amore fra padre e figlio, così in Dio lo Spirito Santo è il *vincolo* fra il Padre e il Figlio: e come non c'è che la madre che, trasmettendo al figlio la natura del padre, faccia sì che il figlio appaia nella dovuta unità di natura col padre, così non c'è che lo Spirito Santo che faccia apparire nella dovuta unità di natura il Padre e il Figlio; non già ch'esso trasmetta la natura al Figlio, ma in quanto è il frutto dell'unità e del mutuo amore. In Dio il Figlio, come Figlio perfetto, proviene dal Padre, senza bisogno di un intermediario nella sua origine e nella sua formazione. Però quello che *l'indigenza della generazione umana richiede come una condizione, in Dio la pienezza della generazione lo esige come conseguenza*: quantunque il Figlio qui abbia la sua origine dal Padre solo, pure proprio questa sua altissima unità col Padre esige che si produca un vincolo personale, nel quale Padre e Figlio depongono il loro reciproco amore. Per quanto da tutti e due i lati le funzioni delle singole persone siano distribuite secondo un altro ordine, pure la differenza sta appunto nella natura delle cose, cioè nella diversità della natura divina e umana.

Così pure dipende dalla natura delle cose se la produzione *della donna dall'uomo* corrisponde alla produzione della terza persona in Dio, sebbene nella natura umana essa preceda la generazione e non presupponga una seconda persona. 1) La produzione della donna dalla costa dell'uomo *non è naturale*, ma soprannaturale; quindi non è generazione. La produzione dello Spirito Santo non è soprannaturale per Iddio, ma neppure naturale nel senso d'una produzione per consueta via di natura, cioè della natura che genera ed esprime se stessa. 2) La produzione della donna dall'uomo è *opera dell'amore*, dell'amore divino che tolse Eva dal fianco di Adamo, e dell'amore di Adamo che donò nel sonno dell'amore la sua costa per lei. Eva non è germogliata da Adamo per sviluppo ed estrinsecazione del di lui vigore naturale, bensì *presa* dalla sostanza di Adamo perché fosse sua coadiutrice nella propagazione della natura mediante la generazione. E così lo Spirito Santo mediante l'amore del Padre e del Figlio fu preso e insieme donato dalla loro sostanza, non come aiuto del Padre nella generazione del Figlio, e neppure come generato dal Padre col Figlio, bensì come vincolo in cui si suggella l'unità naturale fra il generante e il generato. 3) E come Eva fu tolta dalla costa di Adamo, dal cuore di lui, sede dell'amore, poiché la materia del suo corpo fu tolta e data per amore; così dobbiamo dire che lo Spirito Santo procede dal cuore del Padre e del Figlio.

2. Se questi nostri pensieri dovessero sembrare affatto nuovi e strani, — e in realtà in questa forma noi non li abbiamo in nessun luogo presso i Padri e presso i Teologi — pure sotto altra e più bella veste sono antichissimi. I santi Padri, sull'esempio dell'Apostolo, considerano Cristo come il nuovo e vero Adamo, di cui il primo non era che un'immagine; e insegnano che la Sposa di Cristo, la Chiesa, nuova Eva, scaturì in modo simile dalla costa del nuovo Adamo, come la prima Eva era uscita dalla costa del primo Adamo, essendo che l'*elemento vitale* divino, che costituisce la Chiesa come Sposa di Cristo, è stato preso dal fianco del nuovo Adamo, immerso nel sonno della morte per amore. Questo principio vitale non è altro che lo Spirito Santo, il quale, come ha la sua esistenza dalla divinità del Figlio di Dio, così anche per mezzo dell'umanità e dall'umanità di esso entra nella Chiesa per fecondarla con la

virtù del Figlio di Dio: e il torrente di sangue che scorre dal suo cuore sulla Chiesa e nella Chiesa, purificandola e vivificandola, è il veicolo e, al tempo stesso, il simbolo della temporale e quindi inoltre della eterna effusione dello Spirito Santo. Così la costa del primo Adamo è altresì il simbolo della costa, ossia del cuore, del nuovo Adamo, e insieme con questa è un *typus* della costa o del cuore del figlio di Dio nella sua divinità. Come la Scrittura afferma che Dio formò la donna dalla costa di Adamo; come i SS. Padri insegnano che Cristo formò la Chiesa col sangue e con l'acqua scaturita dal suo costato; così noi dobbiamo dire che il Padre e il Figlio hanno tolto e formato lo Spirito Santo dal loro costato, cioè dal loro cuore. E come Eva, formata dalla costa di Adamo, con una figura rettorica semplificativa si può chiamare senz'altro la costa di Adamo; così S. Metodio osa dire che lo Spirito Santo è la *costa Verbi*, tanto più che non solo è scaturito dal fianco del Verbo, ma rimane in esso, e di qui è comunicato alle creature per formare da lui la Sposa del Verbo. « Per la costa — scrive S. Metodio — giustamente s'intende il Paracleto, lo Spirito della verità, prendendo dal quale, quelli che sono illuminati, vengono rigenerati all'immortalità... Infatti esso viene molto appropriatamente chiamato la costa del Verbo, il settiforme Spirito, prendendo dal quale, Dio forma dall'estasi o dalla morte di Cristo la sua coadiutrice, la Chiesa »[4]. Tuttavia, siccome Cristo per la formazione della sua Sposa non ha dato soltanto una costa, come Adamo, ma ha versato il suo sangue, meglio diremo che lo Spirito Santo è emanato dal sangue del cuore del Padre e del Figlio. Allora la sua processione si presenta sostanziale come nell'altra immagine, però più interna e più vivente, perché sgorga immediatamente dal centro dell'amore e della vita e porta in sé l'amore e la vita. La sua produzione allora si presenta non tanto come una *formazione*, ma piuttosto come una *effusione*; cosicché questa analogia concorda perfettamente con quella che poc'anzi togliemmo dall'effusione dello spirito vitale.

3. Ma, si domanderà, perché *la seconda produzione* in Dio non si chiama con un nome proprio secondo questa sua immagine? In proposito basta già far osservare che l'immagine stessa, perché consistente in un atto che si è verificato una volta sola e che per natura è straordinario, non possiede un nome proprio: — aggiungeremo inoltre ch'essa non è un'immagine diretta ma piuttosto all'inverso. Probabilmente però tanto la somiglianza che la dissomiglianza dell'immagine coll'originale non è senza ulteriori influssi sulla denominazione della stessa terza persona e della sua produzione.

Il nome primitivo che Adamo, ispirato da Dio, dette alla donna, le venne applicato con riguardo alla sua origine da Adamo stesso: *vocabitur virago* (חא־שה) *quia de viro* (חא־ש) *sumpta est*. Così pure è evidente che, se la terza persona si deve qualificare secondo questa analogia, non per questo sarà più logico trasferire ad essa il nome di donna che trasferire al Padre e al Figlio quello di uomo. Ciò che non lo permette è precisamente il concetto fondamentale dell'analogia. Se Eva fu nominata « virago » perché presa dal « vir », anche la terza persona divina deve essere denominata dalle persone da cui essa deriva. E siccome proviene dal Padre e dal Figlio in quanto tutti e due sono uno spirito, anch'essa si deve chiamare Spirito, come Spirito dallo Spirito, *Spiritus de Spiritu*, o come *Spiramen*.

Come il nome חא־שה , anche dalla sua flessione, fa vedere che è derivato

---

[4] *Conviv. Virg.* l. 3, c. 10.

da איש , che il suo oggetto proviene dall'oggetto del secondo, che si trova in relazione essenziale con esso e ad esso accenna; così il nome Spirito, come nome proprio della terza persona e quindi nel senso di *spiramen*, indica essenzialmente il nome Spirito in quanto conviene agli altri due, e mostra che il suo oggetto è derivato dall'oggetto del secondo. E come il nome אשה deve indicare che la donna, tolta dal costato dell'uomo, è legata a lui nel modo più intimo come compagna somigliante e come coadiutrice; così il nome Spirito nella terza persona divina mostra che, essendo ella derivata dall'essenza dell'altre due persone, è congiunta ad esse come la più perfetta compagna e come personificazione della loro forza vitale.

Sicché non si può negare che la nostra analogia è di grande importanza per la spiegazione dei nomi scelti e usati dalla Rivelazione e che concorda nel modo più perfetto con quello che sopra, seguendo i santi Padri, abbiamo detto sulla derivazione e sul significato di questo nome. Questa concordia non è a sua volta la miglior prova della sostenibilità della nostra analogia? La *dissomiglianza* esistente tra l'analogato e l'originale non è forse senza influsso sulla denominazione dello Spirito Santo; essa conferma negativamente il nome « Spirito », già positivamente convalidato in virtù della somiglianza.

L'origine e la posizione della donna tra le tre persone in cui si rappresenta la struttura della famiglia umana, si fonda, come generalmente la sessualità e comunicabilità dell'umana natura, sul fatto che quest'ultima è una natura corporale, più esattamente, *carnale*. Negli spiriti creati non c'è comunicazione sostanziale della natura, neppure nell'uomo in quanto è sostanza spirituale. La propagazione della natura avviene soltanto nella carne e per mezzo della carne. La donna però, come sposa e madre, rappresenta questo modo di propagazione appunto dal lato della sua imperfezione, in quanto cioè dalla necessità della donna come secondo principio della generazione, si rende manifesta l'insufficienza del primo principio. Il suo nome richiama quindi alla memoria tutte le imperfezioni, che vanno unite ai rapporti generativi o procreativi umani. Se questo nome pertanto fosse applicato alla terza persona divina, non solo essa si rappresenterebbe carnalmente, ma anche il Padre e il Figlio: si verrebbe a supporre un dissolvimento di sostanza, una mutua integrazione delle singole persone, appetiti carnali ecc. anche in Dio. Questo nome e il suo concetto fondamentale non si possono elevare e purificare come quello di padre; quest'ultimo esprime prevalentemente qualcosa di attivo, di perfetto; mentre il nome della donna, della sposa e della madre significa esplicitamente una parte passiva.

Però, mentre negli uomini il termine medio fra padre e figlio rappresenta la carnalità della natura e della propagazione, in Dio la persona di mezzo fra Padre e Figlio deve rappresentare la spiritualità della sua natura e della propagazione che ha luogo nella medesima; deve essere il *fiore, l'apice della spiritualità divina.*

Infatti, se nell'uomo la propagazione della natura ha la sua radice sopra tutto nella carnalità della medesima, in Dio al contrario proviene proprio dalla sua spiritualità assoluta. Perché Dio è spirito assoluto, perché Egli, come tale, conoscendo la sua essenza, la comprende e la esprime in un Verbo personale, appunto per questo ha luogo in Lui una comunicazione della natura ad un'altra persona. Perciò come « in humanis », *la donna* procura e rappresenta *l'unità carnale*, l'unità della carne fra padre e figlio, così « in divinis » la terza persona deve rappresentare l'unità spirituale, *l'unità dello spirito*, della natura spirituale

fra Padre e Figlio; e non già come mediatrice e intermediaria, ma come fiore e apice di essa. Dunque, per determinare il carattere e la posizione di questa persona divina, non solo non si può riferire ad essa il nome della donna, ma si deve anzi qualificare come l'antitesi sublimata di lei, come un vincolo assolutamente spirituale, o semplicemente come spirito, come traboccamento e manifestazione dell'unità spirituale fra Padre e Figlio. La generazione in Dio è, per la sua pura spiritualità, una generazione *verginale* [5]; quindi in un modo affatto verginale lo Spirito Santo deve essere il termine di congiunzione fra Padre e Figlio.

Qualora la donna, senza essere sposa e madre, come vergine potesse formare nella famiglia il centro dell'amore fra padre e figlio, soltanto allora rappresenterebbe lo Spirito Santo, non in parte, ma totalmente; non solo nella sua origine, ma anche nel suo essere: facendo quindi astrazione da quelle carnali relazioni, tra le persone divine si potrebbe qualificare la terza come rappresentante della natura femminile, cioè dell'amore e della tenerezza.

Però quelle relazioni sono sì intimamente inerenti all'idea di donna, che, tenuto conto della sua posizione nella famiglia, non si può prescindere da esse. Si possono eliminare soltanto là dove la donna, rappresentando un amore celeste, non nella famiglia umana, ma in quella soprannaturale di Dio, pel virgineo sposalizio col Figlio di Dio fatto uomo e come figlia adottiva del suo Padre celeste diviene la rappresentante di un amore che, sebbene effuso nel cuore di tutti gli uomini, trova però il centro più sensibile nel cuore delle vergini consacrate a Dio, e la più tenera e bella espressione nella loro contemplativa e attiva vita d'amore. Le *vergini* consacrate a Dio, come bellamente le qualifica Cipriano [6], sono « il fiore tra i germogli della Chiesa, il decoro e l'ornamento della grazia dello Spirito Santo » e, come tali, l'immagine più eloquente dello stesso Spirito Santo, che esprime in esse il suo proprio essere. Prima di tutte la *Vergine delle Vergini*, che per la virtù del medesimo Spirito Santo è al tempo stesso divenuta madre in un modo soprannaturale, ed è, con lui e per lui, il vincolo d'amore fra il Padre e il Figlio fatto uomo, come egli lo è nella Divinità fra il Padre e il Figlio. E dopo Lei e a sua immagine, la Chiesa, che, vivificata dallo Spirito Santo, in lui e per lui è la Madre spirituale e verginale di tutti quelli che essa per virtù dello stesso Spirito dona a Dio Padre come figli e li unisce al Figlio fatto uomo come membri del suo Corpo mistico.

Ma quest'idea soprannaturale, sublimata, della femminilità, non è tanto una immagine visibile indipendente che ci potrebbe condurre alla conoscenza della terza persona in Dio, quanto invece un suo riflesso, di per sé invisibile, che solamente nell'essenza e dall'essenza dello Spirito Santo si può afferrare e intendere.

---

[5] Quindi molto bene canta S. Gregorio Nazianz. (*Carm. 2 in laud. Virg.*): πρώτη παρθένος ἐστὶν ἁγνὴ τριὰς κ. τ. λ.

[6] « De habitu virginum », parum ab initio: « Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritalis ».

SECONDA APPENDICE AL CAPITOLO SECONDO

Sulle appropriazioni dello Spirito Santo.

A pagina 103 nota 5, promettemmo una spiegazione esauriente delle attività e degli effetti appropriati allo Spirito Santo. Le facciamo seguire qui, traendole da S. Tommaso (*Summa contra Gentiles*, l. 4, c. 20 segg.), il quale ha raccolto le principali fra di esse e le ha messe in ordine sistematico. Osserviamo soltanto che il seguente ordinamento non pretende un'assoluta compiutezza, e che molti dei passi scritturistici da noi già citati si possono e si debbono spiegare non solo con una attività appropriata, ma anche con i rapporti ipostatici dello Spirito Santo. S. Tommaso ha di mira formalmente *l'attività* dello Spirito Santo soltanto e, in questa presunzione, egli deve spiegare tutto *per appropriationem* [1].

S. THOMAS DE AQUINO, SUMMA CONTRA GENTILES LIBER IV

CAPITULUM VIGESIMUM

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Scripturis respectu totius creaturae.

OPORTET autem, secundum convenientiam praedictorum, considerare effectus, quos Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit.

Ostensum est enim in superioribus (Lib. I, cap. LXXV) quod bonitas Dei est ratio volendi quod alia sint, et per suam voluntatem res in esse producit. Amor igitur, quo suam bonitatem amat, est causa creationis rerum; unde et quidam antiqui philosophi *amorem deorum* causam omnium esse posuerunt, ut patet in *I Metaph.* [Cap. IV, I, 984 b; S. Th. l. 5] et Dionysius dicit, IV Cap. *de Div. Nom.* [S. Th. l. 9] quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine esse.* Habitum est autem ex praemissis [Cap. praec.] quod Spiritus Sanctus procedit per modum amoris quo Deus amat seipsum. Igitur Spiritus Sanctus est principium creationis rerum. Et hoc significatur in Psalmo [Ps. CIII, 30]: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur.*

Ex hoc etiam quod Spiritus Sanctus per modum amoris procedit; amor autem vim quamdam impulsivam et motivam habet: motus qui est a Deo in

---

[1] Il Manoscritto 1 riporta dopo il testo di S. Tommaso anche il cap. VI dell'*Itinerarium mentis in Deum* di S. Bonaventura, che è uno « stupendo compendio della dottrina trinitaria ». Qui si riproduce rispettivamente il testo dell'edizione Leonina e dell'edizione di Quaracchi. — Sull'amicizia di Dio secondo la dottrina dei due Santi Dottori cfr. R. EGENTER, *Gottesfreundschaft. Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Schol. u. Mystik des 12 und 13 Jahrhunderts* (Augsburg s. d. 1928); in particolare, per S. Bonaventura, Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe. Die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura* (Roma 1946).

rebus, Spiritui Sancto proprie attribui videtur. Prima autem mutatio in rebus a Deo existens intelligitur secundum quod ex materia creata informi species diversas produxit. Unde hoc opus Spiritui Sancto Sacra Scriptura attribuit: dicitur enim Gen. 1[2]: *Spiritus Dei ferebatur super aquas.* Vult enim Augustinus per *aquas* intellegi materiam primam [*de Gen. ad litt.*, cap. XV]: super quam Spiritus Domini ferri dicitur, non quasi ipse moveatur, sed quia est motionis principium.

Rursus. Rerum gubernatio a Deo secundum quamdam motionem esse intelligtur, secundum quod Deus omnia dirigit et movet in proprios fines. Si igitur impulsus et motio ad Spiritum Sanctum ratione amoris pertinet, convenienter rerum gubernatio et propagatio Spiritui Sancto attribuitur. Unde *Job* XXXIII[4] dicitus: *Spiritus Dei fecit me*; et in Psalmo [Ps. CXLII, 10]: *Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam.*

Et quia gubernare subditos proprius actus domini est, convenienter Spiritui Sancto dominium attribuitur. Dicit enim Apostolus, II *ad Cor.* III[17]: *Spiritus autem Dominus est.* Et in Symbolo fidei [in *Symb. Nic.*] dicitur: *Credo in Spiritum Sanctum dominum.*

Item. Vita maxime in motu manifestatur: moventia enim seipsa *vivere* dicimus et universaliter quaecumque a seipsis aguntur ad operandum. Si igitur ratione amoris Spiritui Sancto impulsio et motio competit, convenienter etiam sibi attribuitur vita. Dicitur enim *Joan.* VI[64]: *Spiritus est qui vivificat*; et *Ezech.* XXXVII[5]: *Dabo vobis Spiritum et vivetis.* Et in Symbolo fidei, [in *Symb. Nic.*] nos in Spiritum Sanctum *vivificantem* credere profitemur. Quod etiam et nomini *Spiritus* consonat: nam etiam corporalis vita animalium est per spiritum vitalem a principio vitae in caetera membra diffusum.

CAPITULUM VIGESIMUM PRIMUM

De effectibus attributis Spiritui Sancto in Sacra Scriptura respectu rationalis creaturae quantum ad ea quae Deus nobis largitur.

CONSIDERANDUM est etiam, quantum ad effectus quos proprie in natura rationali facit, quod ex hoc quod divinae perfectioni utcumque assimilamur, huiusmodi perfectio a Deo nobis dari dicitur: sicut sapientia a Deo nobis donatur secundum quod divinae sapientiae utcumque assimilamur. Cum igitur Spiritus Sanctus procedat per modum amoris quo Deus seipsum amat, ut ostensum est [Cap. XIX]; ex hoc quod huic amori assimilamur Deum amantes, Spiritus Sanctus a Deo nobis dari dicitur. Unde Apostolus dicit, *Rom.* V[5]: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis.*

Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem. In causam quidem efficientem, inquantum virtute operativa divina aliquid in nobis efficitur. In causam quidem vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia; oportet quod omne id quod Deus in nobis efficit, sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto. *Verbum*

tamen *sapientiae* [Cf. *Dan.* I. 20], quo Deum agnoscimus, nobis a Deo immissum est proprie repraesentativum Filii. Et similiter amor quo Deum diligimus est proprium repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum [Vid. *Rom.* V[5] **supra**].

Quia vero effectus divini non solum divina operatione esse incipiunt, sed etiam per eam tenentur in esse, ut ex superioribus patet [Lib. III, cap. LXV], nihil autem operari potest ubi non est, oportet enim operans et operatum in actu esse simul, sicut movens et motum [VII *Phys*, II, 243 a; S. Th. 1. 3. sq.]: necesse est ut, ubicumque est aliquis effectus Dei, ibi sit ipse Deus effector. Unde cum caritas, qua Deum diligimus, sit in nobis per Spiritum Sanctum, oportet quod ipse etiam Spiritus Sanctus in nobis sit, quamdiu caritas in nobis est. Unde Apostolus dicit, I *Cor.* III[16]: *Nescitis, quoniam templum Dei estis, et Spiritus Sanctus habitat in vobis?* Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amatores efficiamur; omne autem amatum in amante est, inquantum huiusmodi: necesse est, quod per Spiritum Sanctum Pater etiam et Filius in nobis habitent. Unde Dominus dicit, *Ioan.* XIV[23]: *Ad eum veniemus*, scilicet diligentem Deum, *et mansionem apud eum faciemus.* Et I *Ioan.* III[24], dicitur: *In hoc scimus quoniam manet in nobis de Spiritu quem dedit nobis* [2].

Rursus. Manifestum est quod Deus maxime amat illos quos sui amatores per Spiritum Sanctum constituit, non enim tantum bonum nisi amando conferret, unde *Proverb.* VIII[17] dicitur ex persona Domini: *Ego diligentes me diligo; — non quasi nos prius dilexerimus Deum, sed quoniam ipse prior dilexit nos*, ut in *Ioan.* IV[10]. Omne autem amatum in amante est. Necesse est igitur quod per Spiritum Sanctum non solum Deus sit in nobis, sed etiam nos in Deo. Unde dicitur in I *Ioan.* IV[16]: *Qui manet in caritate, in Deo manet, et Deus in eo*; et iterum [Vers. 13]: *In hoc cognoscimus quoniam in eo manemus, et ipse in nobis, quoniam de Spiritu suo dedit nobis.*

Est autem hoc amicitiae proprium, quod amico aliquis sua secreta revelet. Cum enim amicitia coniungat affectus et duorum faciat quasi cor unum, non videtur extra cor suum aliquis illud protulisse quod amico revelet; unde et Dominus dicit discipulis, *Ioan.* XV[15]: *Iam non dicam vos servos, sed amicos meos: quia omnia quae audivi a Patre meo, nota feci vobis.* Quia igitur per Spiritum Sanctum amici Dei constituimur, convenienter per Spiritum Sanctum hominibus dicuntur revelari divina mysteria. Unde Apostolus dicit, I *ad Cor.* II[9-10]: *Scriptum est quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se: nobis autem revelavit Deus per Spiritum Sanctum.*

Et quia ex his quae homo novit, formatur eius loquela, convenienter etiam per Spiritum Sanctum homo loquitur divina mysteria: secundum illud I *Cor.* XIV[2]: *Spiritus autem loquitur mysteria*; et *Matth.* X[20]: *Non enim vos estis qui loquimini, sed Spiritus Patris vestri, qui loquitur in vobis.* Et de prophetis dicitur II *Petr.* I[21], quod *Spiritu Sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines.* Unde etiam in symbolo fidei [in *Symb. Nicaeno*] dicitur de Spiritu Sancto: *Qui locutus est per Prophetas.*

Non solum autem est proprium amicitiae quod amico aliquis revelet sua secreta propter unitatem affectus, sed eadem unitas requirit quod etiam ea quae

---

[2] Questo periodo: « Cum... *nobis* » contiene l'argomento principale di Scheeben per l'inabitazione.

habet, amico communicet: quia, *cum homo amicum habeat ut se alterum* [IX *Eth.*, IV, 5; 1166 a; S. Th. 1. 4], necesse est quod ei subveniat sicut et sibi, sua ei communicans; unde et proprium amicitiae esse ponitur *velle et facere bonum amico* [Ibid. n. 1]; secundum illud I *Ioan.* III[17]: *Qui habuerit substantiam huius mundi et viderit fratrem suum necessitatem habere, et clauserit viscera sua ab eo: quomodo caritas Dei manet in eo?* Hoc autem maxime in Deo habet locum, cuius velle est efficax ad effectum. Et ideo convenienter omnia dona Dei per Spiritum Sanctum nobis donari dicuntur: secundum illud I *Cor.* XII[8]: *Alii datur per Spiritum Sanctum sermo sapientiae; alii autem sermo scientiae secundum eumdem Spiritum;* et postea [Vers. 11] multis enumeratis: *Haec omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult.*

Manifestum est autem quod, sicut ad hoc quod corpus aliquod ad locum ignis perveniat, oportet quod igni assimiletur levitatem acquirens, ex qua motu ignis proprio moveatur; ita ad hoc quod homo ad beatitudinem divinae fruitionis, quae Deo propria est secundum suam naturam, perveniat, necesse est, primo quidem quod per spirituales perfectiones Deo assimiletur; et deinde secumdum eas operetur; et sic tandem praedictam beatitudinem consequetur. Dona autem spiritualia nobis per Spiritum Sanctum dantur, ut ostensum est. Et sic per Spiritum Sanctum Deo configuramur; et per ipsum ad bene operandum habiles reddimur; et per eundem ad beatitudinem nobis via paratur. Quae tria Apostolus insinuat nobis, II *Cor.* I[21-22], dicens: *Unxit nos Deus; et signavit nos; et dedit pignus Spiritus in cordibus nostris.* Et *Eph.* 1[13]: *Signati estis Spiritu promissionis Sancto, qui est pignus hereditatis nostrae. Signatio* enim ad similitudinem configurationis pertinere videtur; *unctio* autem ad habilitationem hominis ad perfectas operationes; *pignus* autem ad spem qua ordinamur in caelestem hereditatem, quae est beatitudo perfecta.

Et quia ex benevolentia quam quis habet ad aliquem, contingit quod eum sibi adoptat in filium, ut sic ad eum hereditas adoptantis pertineat; convenienter Spiritui Sancto adoptio filiorum Dei attribuitur; secundum illud *Rom.* VIII[15]: *Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus: Abba Pater.*

Per hoc autem quod aliquis alterius amicus constituitur, omnis offensa removetur, amicitia enim offensae contrariatur: unde dicitur *Proverb.* X[12]: *Universa delicta operit caritas.* Cum igitur per Spiritum Sanctum Dei amici constituamur, consequens est quod per ipsum nobis a Deo remittantur peccata: et ideo Dominus dicit discipulis *Ioan.* XX[22]: *Accipite Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata remittentur.* Et ideo *Matth.* XII[31] blasphemantibus Spiritum Sanctum peccatorum remissio denegatur, quasi non habentibus illud per quod homo remissionem consequitur peccatorum.

Inde etiam est quod per Spiritum Sanctum dicimur renovari, et purgari, sive lavari: secundum illud Psalmi [Ps. VIII, 30]: *Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae;* et *Eph.* IV [23]: *Renovamini spiritu mentis vestrae; et Isaiae* IV[4]: *Si abluerit Dominus sordes filiorum* [Vulg.: *filiarum*] *Sion, et sanguinem filiarum* [Vulg: *Jerusalem*] *laverit de medio eius, in Spiritu iudicii et Spiritu ardoris.*

CAPITULUM VIGESIMUM SECUNDUM

De effectibus attributis Spiritui Sancto secundum quod movet creaturam in Deum.

HIS igitur consideratis quae per Spiritum Sanctum in Sacris Scripturis nobis a Deo fieri dicuntur, oportet considerare quomodo per Spiritum Sanctum moveamur in Deum.

Et primo quidem, hoc videtur esse amicitiae maxime proprium, simul conversari ad amicum. Conversatio autem hominis ad Deum est per contemplationem ipsius: sicut et Apostolus dicebat, *Philipp.* III[20]: *Nostra conversatio in coelis est.* Quia igitur Spiritus Sanctus nos amatores Dei facit, consequens est quod per Spiritum Sanctum Dei contemplatores constituamur. Unde Apostolus dicit, II *Cor.* III[18]: *Nos autem omnes revelata facie gloriam Domini speculantes, in eamdem imaginem transformamur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu.*

Est autem et amicitiae proprium quod aliquis in praesentia amici delectetur, et in eius verbis et factis gaudeat, et in eo consolationem contra omnes anxietates inveniat: unde in tristitiis maxime ad amicos consolationis causa confugimus. Quia igitur Spiritus Sanctus Dei nos amicos constituit, et eum in nobis habitare facit et nos in ipso, ut ostensum est [Cap. praec.]; consequens est ut per Spiritum Sanctum gaudium de Deo et consolationem habeamus contra omnes adversitates et impugnationes. Unde et in Psalmo [Ps. L, 14] dicitur: *Redde mihi laetitiam salutaris tui, et Spiritu principali confirma me; Rom.* XIV[17]: *Regnum Dei est iustitia et pax et gaudium in Spiritu Sancto;* et *Act.* IX[31] dicitur: *Ecclesia habebat pacem et aedificabatur, ambulans in timore Dei, et consolatione Spiritus Sancti replebatur.* Et ideo Dominus Spiritum Sanctum *Paraclitum,* id est *Consolatorem,* nominat *Ioan.* XIV[26]: *Paraclitus autem Spiritus Sanctus,* etc.

Similiter autem et amicitiae proprium est consentire amico in his quae vult. Voluntas autem Dei nobis per praecepta ipsius explicatur. Pertinet igitur ad amorem quo Deum diligimus, ut eius mandata impleamus: secundum illud *Ioan* XIV[15]: *Si diligitis me, mandata mea servate.* Unde cum per Spiritum Sanctum Dei amatores constituamur, per ipsum etiam quodammodo agimur ut praecepta Dei impleamus: secundum illud Apostoli, *Rom.* VIII[14]: *Qui Spiritu Dei aguntur, ii sunt filii Dei.*

Considerandum tamen est quod a Spiritu Sancto filii Dei aguntur non sicut servi, sed sicut liberi. Cum enim liber *sit, qui sui causa est* [I *Metaph.* II, 9; 982 b; S. Th. 1. 3] illud libere agimus quod ex nobis ipsis agimus. Hoc vero est quod ex voluntate agimus: quod autem contra voluntatem, non libere, sed serviliter agimus; sive sit violentia absoluta, ut *quando totum principium est extra, nihil conferente vim passo,* [III *Eth.* Cap. I, 12; 1110; S. Th. 1. 2], puta quum aliquis vi impellitur ad motum; sive sit violentia voluntario mixta, ut cum aliquis vult facere vel pati quod minus est contrarium voluntati, ut evadat quod magis voluntati contrariatur. Spiritus autem Sanctus sic nos ad agendum inclinat ut nos voluntarie agere faciat, inquantum nos amatores Dei constituit. Unde Apostolus, *Rom.* VIII[15], dicit: *Non accepistis Spiritum servitutis iterum in timore, sed Spiritum adoptionis filiorum.*

Cum autem voluntas ordinetur in id quod est vere bonum, quando, sive propter passionem sive propter malum habitum aut dispositionem homo ab eo quod est vere bonum, avertitur, serviliter agit, inquantum a quodam extraneo inclinatur, si consideretur ipse ordo naturalis voluntatis. Sed si consideretur actus voluntatis ut inclinatae in apparens bonum, libere agit cum sequitur passionem aut habitum corruptum; serviliter autem agit si, tali voluntate manente, propter timorem legis in contrarium positae, abstinet ab eo quod vult. Cum igitur Spiritus Sanctus per amorem voluntatem inclinet in verum bonum, in quod naturaliter ordinatur, tollit et servitutem qua, servus passionis et peccati effectus, contra ordinem voluntatis agit; et servitutem qua, contra motum voluntatis secundum legem agit, quasi legis servus, non amicus. Propter quod Apostolus dicit, II *Cor.* III[17]: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas;* et *Galat.* V[18]: *Si Spiritu ducimini, non estis sub lege.*

Hinc est quod Spiritus Sanctus facta carnis mortificare dicitur, secundum quod propter passionem carnis a vero bono non avertimur, in quod Spiritus Sanctus per amorem nos ordinat: secundum illud *Rom.* VIII[13]: *Si Spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis* [3].

S. BONAVENTURA, ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

CAP. VI. DE SPECULATIONE BEATISSIMAE TRINITATIS IN EIUS NOMINE, QUOD EST BONUM

1. Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur [*Ex.* 25, 19]. Sicut autem visionis essentialium ipsum *esse* est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum *bonum* est principalissimum fundamentum.

2. Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse [Anselm., *Proslg.* c. 3, 4 et 15]; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam « bonum dicitur diffusivum sui » [Dionys., *De Caelest. Hierarch.* c. 4 § 1, *De Div. Nom.* c. 4 § 1, seq.]; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit *actualis* et *intrinseca, substantialis* et *hypostatica, naturalis* et *voluntaria, liberalis* et *necessaria, indeficiens* et *perfecta.* Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio *actualis* et *consubstantialis,* et *hypostasis* aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis — ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis — ita quod esset dilectus et condilectus,

---

[3] Con questi capitoli si confronti la dottrina dell'amore di Dio « sopra ogni cosa » « naturale » all'uomo, nella *Sum. Theol.* 1 q. 20, a. 1; q. 60, a. 3, 5; 1, 2, q. 27, a. 4; q. 28, a. 6; q. 41, a. 2; q. 70, a. 3; e in Dante, *Purgatorio,* XVII, 91-139 sull'amore come tendenza naturale, 18, 1-74 sul rapporto che si trova tra questo amore e la libera volontà. — I pensieri di Scheeben sulla creazione e sull'antropologia, che fan seguito qui nel 3 capitolo, si fondano su questa antica Scolastica.

genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore *in creatura* non est nisi centralis vel punctalis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset.

Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore *gratuito* et *debito* et ex *utroque permixto;* quae est diffusio plenissima per modum *naturae* et *voluntatis,* quae est diffusio per modum *Verbi,* in quo omnia dicuntur, et per modum *Doni,* in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus Sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam *communicabilitatem,* et ex summa communicabilitate summam *consubstantialitatem,* et ex summa consubstantialitate summam *configurabilitatem,* et ex his summam *coaequalitatem,* ac per hoc summam *coaeternitatem,* atque ex omnibus praedictis summam *cointimitatem,* qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem *substantiae* et *virtutis* et *operationis* ipsius beatissimae Trinitatis.

3. Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae. Nam ibi est summa *communicabilitas* cum personarum proprietate, summa *consubstantialitas* cum hypostasum pluralitate, summa *configurabilitas* cum discreta personalitate, summa *coaequalitas* cum ordine, summa *coaeternitas* cum emanatione, summa *cointimitas* cum emissione. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? — Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellentissimam *bonitatem.* Si enim ibi est summa *communicatio* et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus et sunt essentialiter unum. Quia igitur *distinguuntur* proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuitae inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. — Quia vero sunt *unum* substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscriptibilitate. — Dum ergo haec per se *singillatim consideras,* habes unde *veritatem* contempleris; dum haec *ad invicem confers,* habes unde in *admirationem* altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda.

4. Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo adspiciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versis vultibus in propitiatorium* [*Ex.* 25, 20], ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum* [17, 3]. Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales *in se,* verum etiam per *comparationem* ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.

5. Si enim Cherub es *essentialia* Dei contemplando, et miraris, quia simul est divinum *esse primum* et novissimum, *aeternum* et praesentissimum, *simplicissimum* et maximum seu incircumscriptum, *totum ubique* et nusquam comphehensum, *actualissimum* et numquam motum, *perfectissimum* et nihil habens superfluum nec diminutum, et tamen immensum et sine termino infinitum, *summe unum*, et tamen omnimodum, ut omnia in se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice ad *propitiatorium* et mirare, quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, *Deus* cum homine sexto die formato [*Gen.* 1, 26], *aeternum* iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, *simplicissimum* cum summe composito, *actualissimum* cum summe passo et mortuo, *perfectissimum* et immensum cum modico, *summe unum* et *omnimodum* cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.

6. Si autem alter Cherub es *personarum propria* contemplando, et miraris, *communicabilitatem* esse cum proprietate, *consubstantialitatem* cum pluralitate, *configurabilitatem* cum personalitate, *coaequalitatem* cum ordine, *coaeternitatem* cum productione, *cointimitatem* cum emissione, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et numquam recedit ab eis; respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat *personalis unio* cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate; stat *omnimoda consensio* cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis *compraedicatio* cum pluralitate proprietatum, stat *coadoratio* cum pluralitate nobilitatum, stat *coexaltatio* super omnia cum pluralitate dignitatum, stat *condominatio* cum pluralitate potestatum.

7. In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum ad imaginem Dei. Si enim *imago* est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, cirumferentiam et centrum, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quamdam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat; nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patrarat* [*Gen.* 2, 2].

Capitolo III

IL MISTERO DI DIO NELLA CREAZIONE PRIMITIVA [1]

> « Di questo bene (divino), che supera tutte le forze dell'intelletto, anche noi fummo già partecipi; e questo bene, che sorpassa tutti i pensieri e tutti i concetti, era talmente nella nostra natura che il bene dell'uomo parve ad esso affatto uguale, grazie alla più raffinata e perfetta assimilazione e imitazione del medesimo ».
>
> GREGOR. NYSS., *De beat.*, c. 3.

§ 32. *Il mistero di Dio nel creato non è la creatura come tale, ma la comunicazione della natura divina alla medesima* [2].

Dio, come è in sé, nella Trinità delle persone, ossia come abita « nella luce inaccessibile », è il più grande e il più sublime mistero del Cristianesimo.

---

[1] Nel terzo e quarto capitolo Scheeben con metodo teologico getta le basi per una antropologia cristiana. I suoi pensieri si collegano direttamente cogli sforzi che presentemente si fanno per giungere ad una dottrina sull'uomo, che sia filosoficamente e teologicamente solida. Le concezioni di natura e sopranatura care all'umanistico ottimismo della Teologia razionalista sono sì teoreticamente superate ormai nel pensiero cattolico e quasi dimenticate, ma non del tutto nella pratica. Le ponderate distinzioni di Scheeben hanno concreto valore per la vita. Il suo riferimento ai limiti della natura umana e alla soprannaturalità della di lei esistenza, origine, finalità, essere e vivere, nonché l'accenno al conseguente carattere di trascendenza che questa realtà assume di fronte al conoscimento naturale preso isolatamente, riprende pensieri e problemi che nelle teologiche controversie sulla dottrina di Baio (1513-1589; vedi la sua ediz. del *Quid est homo?* del Casini; la sua *Dogmatica*, libro 6, § 291) furono esposti e discussi soprattutto da Ripalda (1594-1648: *De ente supernaturali*, III, Coloniae Agrippinae 1648). Il rigetto di Baio e la condanna di molte delle sue tesi da parte della Chiesa (Denz., 1001-1080, 1289-1290) non poté domare lo spirito del tempo, che allora giungeva al predominio e che oggi segretamente signoreggia il pensiero di molti cattolici, spirito caratterizzato in questa proposizione di Baio stesso: « Humanae naturae sublimatio et exaltatio in consortium divinae naturae debita fuit integritati primae conditionis, et proinde naturalis dicenda est, et non supernaturalis » (Den., 1021). La Teologia di Baio merita di essere investigata di nuovo. La monografia di F. X. JANSEN, *Baius et le Baïanisme. Essai théologique* (Lovanio 1927), non va al di là della presentazione del problema fatta da Scheeben e da lui vista troppo formalisticamente.

Anche il tentativo di Pascal (1623-1662), che parte dall'esperienza della grandezza e della miseria umana per dimostrare all'uomo dei nuovi tempi che la fede cristiana è l'unica vera spiegazione del suo essere, non ha potuto arrestare i progressi della laicizzazione del pensiero. Vista nella storia della spiritualità, la nostra epoca sembra chiamata a riprendere con maggior comprensione della storia e della vita quella lotta spirituale che cominciò nel primo destarsi del nuovo umanismo. Cfr. J. HOEFER, *Die Theologie Scheebens in neuer Ausgabe* (Friburgo in Br. 1940), II, 4. Vedi ulteriore bibliografia e l'esame del binomio natura-sopranatura alla nota 1 del capitolo 4.

[2] Nel Manoscritto 1 Scheeben rimanda al libro dell'Ecclesiastico, 17, 1 segg. e ai com-

Di Dio però molto si è fatto visibile nelle sue opere: e in quanto visibile non è più mistero per noi, almeno nel senso stretto e specifico.

Ora, se le opere divine ci rivelano e rendono visibile perfino ciò che di Lui è invisibile, tanto meno saranno da considerarsi come misteri in senso proprio esse stesse, dacché non ci si presentano mediatamente, bensì immediatamente. Con ciò non vogliamo dire che si possano scrutare e intendere tutte le opere di Dio nella loro profondità: chi può pensare una cosa simile? Vediamo la superficie, non il nucleo; gli accidenti, non il loro intrinseco fondamento; gli effetti che ne risultano, non le cause. Al nucleo, al fondamento, alle cause non giungiamo che per induzione, con l'aiuto della ragione. Tuttavia c'è concesso conoscere realmente da noi stessi, sebbene in un modo imperfetto, il mondo naturale per mezzo di un lume che è dentro di noi.

Ma il mistero vero e proprio nel mondo creato deve essere, secondo il concetto cristiano, qualcosa di così sublime, da non poterlo intendere col nostro lume naturale neppure imperfettamente e per via di induzioni. E' nascosto e misterioso, non tanto perché *profondo* come l'essenza intima delle cose, quanto perché infinitamente più *alto* anche della più intima e recondita essenza delle creature: così che la ragione stessa, quand'anche arrivasse a capire perfettamente la natura delle medesime, non avrebbe fatto neppure un passo per svelare il mistero che Dio nascose nella creatura.

In Dio non è così, lo sappiamo già. Se conoscessimo la sua natura com'è in sé, conosceremmo con ciò stesso anche il mistero della Trinità: questo, infatti, non si trova oggettivamente e realmente al disopra dell'essenza di Dio; la sorpassa solo in quanto essa è manifestata dall'ordine creato. Nella creatura, invece, il naturale è realmente distinto dal soprannaturale e non è neppure necessariamente congiunto con esso: il soprannaturale si aggiunge qui alla natura come una realtà nuova d'ordine superiore; come una realtà che non è inclusa in essa, né da essa si sviluppa, molto meno poi è richiesta da essa. Mentre, pertanto, solo ai nostri occhi Dio rappresenta due regni, l'uno visibile, l'altro misterioso; nel creato troviamo, invece, due regni realmente distinti, direi quasi, due mondi, uno edificato sull'altro; dei quali, a dir il vero, anche il primo per la sola ragione naturale è inattingibile nella sua profondità, ma il secondo è addirittura, e sotto ogni rapporto, inarrivabile, imperscrutabile e perciò misterioso nel senso più assoluto della parola.

Poiché tutto quello che esiste fuori di Dio non può essere che opera sua, ci devono essere (qualora all'infuori di Dio si dia nella creatura vero mistero) *opere divine di due specie: visibili* (per l'occhio sensibile o per quello spirituale) e *invisibili* (tanto per l'uno che per l'altro); opere, cioè, *naturali e soprannaturali*. Si allude alle prime quando si parla della conoscenza di Dio tratta dalle sue opere, perché esse sole possono fornirci una tale conoscenza. Le seconde, al contrario, non essendoci neppure note per se stesse, più che insegnarci a conoscere Dio, ci vengono fatte conoscere da Lui con rivelazione soprannaturale; sebbene, dopo che siano rivelate, ci manifestino alla lor volta la gloria, la potenza e la bontà di Dio, in un modo molto più elevato di quello che non possano fare le opere della prima specie.

---

menti che A. Gratry fa a questo passo scritturistico nell'opera *De la connaissance de Dieu* (Parigi 1853 e 1885); per l'« Adoptio, quanti sacramenti sit » rimanda ad AGOSTINO, *Contra Faustum*, l. 3 (Migne P. L. 42, 213-218) e a Cirillo di Gerusalemme.

Niente, quindi, può contraddire alla sublimità dell'alto mistero che noi cristiani, con l'aiuto della fede, riconosciamo nel creato, quanto il voler ammettere in Dio *una sola* specie di opere e il voler concepire la sua attività minimalisticamente come se non andasse oltre il produrre esseri non divini, il darsi cura del loro naturale sviluppo e l'apprestare mezzi di salute speciali per tutte le eventuali perturbazioni di questo sviluppo. Eppure, or non è molto, tale opinione comparve in parecchi sistemi.

Non pochi pensarono che il gran mistero dell'uomo, che fu rivelato dal Cristianesimo, consistesse tutto in questo, che l'uomo nel Cristianesimo viene a figurare veramente come creatura di Dio e quindi in un rapporto trascendentale con Dio stesso; cioè in un rapporto che eccede la natura dell'uomo considerato in sé, e che dalla ragione non può essere conosciuto.

Altri, e in parte ancora gli stessi, erano del parere che lo stato in cui Dio creò l'uomo fosse qualcosa di assolutamente naturale, esigendo la natura stessa dell'uomo di essere creato così; anzi, che quello stato sia così naturale e necessario, da non potersi affatto capire l'uomo come nasce ora, cioè sfornito dei doni dello stato primitivo, senza attribuire la perdita di quei doni ad una colpa comune per cui quella condizione fu revocata. Quindi lo stato presente dell'uomo caduto sarebbe né più né meno che un mistero, il quale non trova la sua spiegazione se non nel peccato originale. « Senza questo mistero che è il più incomprensibile di tutti — scrive il Pascal — noi siamo incomprensibili a noi stessi. Il nodo della nostra condizione ha i suoi intrecci e i suoi grovigli in questo abisso; così che l'uomo è inconcepibile senza questo mistero, più che questo mistero non lo sia per l'uomo » [3].

Io però dovrei concludere che qui non resta più alcun mistero: non lo è lo stato primitivo, perché si capisce perfettamente da sé; non lo stato attuale in cui nasciamo, perché si conosce con l'esperienza e richiede necessariamente il peccato originale come spiegazione; e neppur questo peccato è un mistero, poiché è richiesto appunto come spiegazione *unicamente possibile* di un fatto manifesto, quindi si conosce con la sola ragione. Tutt'al più esso potrebbe esser detto mistero per l'incomprensibilità della sua natura, che in detta teoria è veramente tanto grande, da sembrar derivare non tanto dalla debolezza della nostra ragione, quanto dall'assurdità della cosa, come vedremo in seguito. Ma dato che sia davvero incomprensibile solo per la nostra ragione, noi non siamo con ciò autorizzati a chiamare mistero il peccato d'origine in modo diverso da mille altre cose naturali, come, per esempio, l'unione dell'anima col corpo. Qui c'è nascosto soltanto il *come*; il *fatto* e la *cosa* la conosciamo con la ragione. Di più, se il peccato in sostanza rimane come unico mistero, non è il mistero entrato nel mondo per mezzo dell'uomo, cioè per mezzo della creatura? non è esso opera dell'uomo? E allora dov'è il mistero di Dio nella creatura? Si è costretti a limitarlo ad una reazione soprannaturale di Dio contro il peccato. Ma allora, però, ne segue ch'esso viene nel mondo soltanto per concomitanza e accidentalmente; e noi vedremo che la stessa Incarnazione, ridotta

---

[3] *Pensées*, part. II, art. 5, n. 4. [Su Pascal cfr. H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, IV: L'école de Port-Royal* (Parigi 1921); P. ARCARI, *Pascal, storia interiore dei Pensieri* (2 ediz. Milano 1928); R. GUARDINI, *Christliches Bewusstsein; Versuche über Pascal* (Lipsia 1935).]

a tale reazione retroattiva, lungi dall'essere prospettata in tutta la sua grandezza, a mala pena riesce a salvare la sua soprannaturalità [4].

In principio, prima del peccato, un grande mistero divino, ossia un'opera soprannaturale compiuta da Dio e inconoscibile alla ragione trovavasi già nel creato, particolarmente nell'uomo; e soltanto come reazione a questo mistero di Dio il peccato prende l'aspetto, esso pure, di mistero con un carattere ed una portata di malizia tale che, alla pari col suo opposto, per la ragione naturale è assolutamente inconoscibile.

Questo mistero è una *speciale e soprannaturale opera di Dio;* non è, quindi, per nulla affatto quel rapporto di dipendenza in cui l'uomo come creatura sta col suo Creatore. La creazione è la causa degli esseri e delle nature non divine, che non possono venire all'esistenza se non per produzione dal nulla; e la dipendenza da Dio come da loro Creatore, e le relazioni che ne risultano, per ogni ente non divino sono così essenziali e naturali, quanto il suo proprio essere. Esse perciò non sono conoscibili esclusivamente per rivelazione soprannaturale: le può e le deve conoscere da sé anche la ragione, quantunque non le capisca completamente. Come si può dunque asserire, che la relazione della creatura col Creatore, come tale, è un mistero soprannaturale, specificamente cristiano? Certamente, per la ragione abbandonata a se stessa riesce difficile un concetto chiaro e distinto della creazione dal nulla; e in ciò, tra i pagani,

---

[4] Per questa e per le seguenti spiegazioni di Scheeben Pascal ha già pronta la seguente risposta: « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente. Tout cela nous est inutile à savoir pour en sortir; et tout ce qu'il nous importe de connaître, est que nous sommes misérables, corrompus, séparés de Dieu, mais rachetés par *Jésus-Christ*; et c'est de quoi nous avons des preuves admirables sur la terre ». (*Pensées*, ediz. di Strowski, Parigi 1923-1931, 220). — I due pensatori considerano il mistero dell'uomo da un punto di vista e sotto un aspetto diverso. Pascal nella realtà naturalmente conoscibile dell'esistenza umana trova grandezza e miseria unite in una maniera, che nel mondo naturale non ha l'eguale. Ciò lo costringe a cercare, per questi due poli del nostro essere, delle cause che dalla sola sfera naturale non possono venire. La sola Religione cristiana dà una risposta che può soddisfare questa constatazione dell'esperienza ed è la dottrina del peccato originale e della Redenzione. « Qui peut donc refuser à ces célestes lumières de les croire et de les adorer? » (Strowski, 373-4). Una prima conseguenza per Pascal è: Esperienza e pensiero conducono alla credenza nella verità di Cristo come sola illuminante spiegazione della nostra umana costituzione. Un'« anima naturalmente cristiana » che nella nuova epoca laicizzata indaga se stessa e il mondo, qui trova la via alla fede. Discussioni che non derivano dall'esperienza e non sono accessibili al pensiero orientato verso l'esperienza a lei sembrano inutili.

Scheeben sta imperturbato nella fede stessa quale si presenta nella parola di Dio e nell'insegnamento della Chiesa; non sulla « via verso la fede ». Egli cerca d'indagare la regione della fede a quel modo che si impara a conoscere una patria dalla quale non si è mai usciti. Il procedere colle debite distinzioni di pensiero l'aiuta a vedere questa verità in maniera senza dubbio umana e inferenziale, ma pure analoga al modo onde è *in se stessa.* La sua fede non giunge alla visione più di quella di Pascal; ma il suo sguardo rimane fisso all'oggetto quale è in se stesso, mentre Pascal va determinando come quest'oggetto illumina le oscurità della nostra esperienza interna.

La via di Pascal e la sua soluzione conducono alla fede e all'adorazione della Verità, poiché Dio — dice Pascal — colla sua grazia ha già trovato colui che lo cerca. Il genere di considerazione di Scheeben — che è quello dell'antica Scolastica e dei Padri greci — si rende proficuo per quelli che hanno sempre creduto o che, dopo d'aver trovata la fede, si sono famigliarizzati con essa. Il suo chiaro-scuro si svolge in maggior ricchezza davanti all'anima che indaga in compagnia coi doni dello Spirito Santo e non abbandonata a sé in desolata solitudine. La fede diventa più luminosa e più divina senza cessare di esser fede. L'adorazione della « profondità delle ricchezze della sapienza e della scienza di Dio » (Rom. 11, 13) acquista crescente slancio verso il ringraziamento.

neppure i più grandi filosofi sono stati fortunati. Anch'essi, però, ne avevano un'idea confusa, in quanto facevano dipendere da Dio tutti gli esseri finiti; ad ogni modo la creazione ricade nell'ordine delle verità naturali. Dunque, in senso proprio neppure essa è una verità trascendente e inafferrabile per la ragione.

Per la ragione, invece, sono inafferrabili e veramente soprannaturali quelle superiori relazioni di dipendenza e di unione con Dio, che vengono prodotte nella creatura mediante un'operazione divina del tutto distinta dalla creazione. Diciamo: mediante un'operazione divina *del tutto* distinta dalla creazione, per non confonderla con quell'attività, che in se stessa non è veramente creazione, cioè produzione di una sostanza dal nulla, ma che necessariamente la accompagna ed è indispensabile per la continuazione e per il compimento dell'ordine di cose stabilito con la creazione. Perocché Dio, come Creatore, alle sue creature non deve dare soltanto l'essere nudo e crudo; deve anche dotarle, sostenerle e guidarle in modo che possano conseguire il loro fine e il loro perfezionamento naturale. Questa attività di Dio e gli indispensabili effetti della medesima, presupposta la creazione, sono naturali, e perciò tampoco o anche meno soprannaturali e soprarrazionali che la creazione stessa: sono impliciti nell'idea stessa della creatura, degli Angeli e degli uomini.

Ma l'attività superiore, di cui parlammo, non è la creazione, né si accompagna ad essa necessariamente; è l'attività di una benevolenza e di un amore specialissimo, soprannaturale, meraviglioso, mediante il quale Dio dà alla sua creatura infinitamente più di quello che essa possiede nella sua natura, o che in forza della medesima può richiedere per la sua integrità; per cui il fondamento posto nella creazione non solo Egli lo sviluppa, ma lo pone addirittura alla base di una creazione più elevata, di un ordinamento superiore; per cui Egli, in una parola, *innalza la creatura sopra la di lei natura comunicandole la propria.*

Il mistero di Dio nel creato non è la creatura stessa, come tale, anche se porta scolpito sulla fronte la chiara impronta dei suoi naturali rapporti con Dio; questo, come dicemmo, non è un mistero per la sana ragione naturale: ciò è nascosto soltanto alla ragione traviata e immersa nel sensibile, la quale, avendo estinto in sé la sua propria luce, non può stabilire alcuna norma per la determinazione del razionale e del soprannaturale. Il mistero di Dio nella creatura è un oceano di luce soprannaturale che dal seno di Dio si riversa sulla creatura per farla partecipe della natura e dello splendore divino e che è perciò occulto e misterioso per noi come la natura di Dio in sé. E' una certa *propaggine delle produzioni interne di Dio nella creatura,* per il fatto ch'Egli imprime in essa l'immagine del suo Figlio per farla partecipe della sua propria natura, per cui si può dire ch'Egli genera di nuovo il suo Figlio in lei; pel fatto ancora che Egli spira di nuovo nella creatura il suo proprio Spirito, unendola così a sé nella più intima e soprannaturale comunanza di vita e di amore: una generazione e una comunanza che per la sua incommensurabile sublimità è misteriosa e occulta alla creatura come la generazione dell'eterno Figlio e come la « spiratio » dello Spirito Santo. Il mistero di Dio nella creatura è un effondersi nella creatura di quanto è nascosto nel seno e nel cuore di Dio, è un'assunzione della creatura dalla sua bassezza e lontananza da Dio nel seno e nel cuore di Dio stesso; nel seno di Dio, affinché rigenerata da Lui, rischiarata dalla sua luce, sia trasformata nella sua immagine; nel cuore di

Dio, affinché, vivificata dal suo Spirito e infiammata dal suo calore, si fonda con Lui in *un solo spirito*. E' tanto diverso dalla creazione stessa e da ciò che a questa appartiene, da formare, per dir così, l'opposto: poiché, venendo esso a togliere la creatura dalla posizione in cui l'aveva collocata la sua produzione dal nulla per deificarla, cioè per farla partecipe della natura divina con la sua maestà, santità e felicità, si deve contrapporre alla creazione nello stesso modo che alla creazione si contrappone la generazione e la « spiratio » nell'interno di Dio.

Ma la differenza che passa tra l'Unigenito Figlio di Dio e la creatura deificata, non fa che rafforzare il carattere misterioso e soprannaturale di questa deificazione. Il Verbo eterno possiede la natura divina sostanzialmente e necessariamente; questa è inseparabile dal suo personale carattere di Verbo di Dio: infatti non potrebbe essere Verbo di Dio, se il Padre non esprimesse in lui la sua propria essenza e non vi deponesse la sua natura. Se dunque in Dio c'è un Verbo, questo deve essere necessariamente di natura divina, deve essere Dio. Le creature, al contrario, appunto perché creature, non partecipano della natura divina, e non possono mai diventare Dio. Come creature sono di natura diversa dal loro Creatore; e sebbene la loro natura in qualche cosa sia simile a quella divina, pure questa somiglianza non è né specifica, né tale che autorizzi a chiamar divine le creature. Per queste la partecipazione alla natura divina non può essere, quindi, né essenziale né necessaria: essa oltrepassa infinitamente l'ambito del loro essere e la dignità della loro personalità, e può essere loro donata solo per effetto d'inopinata degnazione dell'amore divino, attraverso un incomprensibile efflusso della onnipotenza di Dio, per pura e sovrabbondante grazia.

Quale conseguenza ne viene? Questa, che la comunicazione della natura divina alle creature, sebbene non così perfetta né così sublime come la generazione del Verbo, è tuttavia per noi imperscrutabile e misteriosa come questa. Infatti, quantunque nella generazione del Verbo si comunichi la natura divina sostanzialmente nella sua totalità, appare però altrettanto meraviglioso che Dio comunichi « ad extra » anche una partecipazione soltanto della sua natura alle creature. Se l'effetto là è infinitamente maggiore, è però cosa naturale per Iddio; ed è evidente anche per noi, presupposto che sia una produzione interna in Dio; giacché « ad intra » Dio non può comunicare che la sua propria sostanza e tutta la propria sostanza. E se qui l'effetto è infinitamente minore, pure è tanta la distanza della creatura da Dio, che ci deve riuscire incomprensibile come Egli possa trasmettere alle creature anche solo una partecipazione della sua natura. Inoltre la comunicazione della natura divina al Figlio è oggettivamente e realmente necessaria; e la causa per cui non conosciamo da noi soli questa necessità e il suo effetto, è, come già spiegammo, da riporsi nella debolezza della nostra luce naturale. Invece la comunicazione alle creature è tutt'altro che necessaria, anche presupposta la creazione; infatti né Dio ha bisogno di effettuarla, né la creatura vi ha il benché minimo diritto. Il decreto in virtù del quale essa si compie è atto assolutamente libero della volontà divina, e perciò un vero e proprio mistero per le creature; tale che può essere reso noto ad esse soltanto per mezzo di una rivelazione egualmente libera da parte di Dio.

Qui dunque abbiamo i medesimi due caratteri del vero mistero che riconoscemmo nella Trinità, giacché la comunicazione della natura divina alle

creature è per esse assolutamente soprannaturale. A causa della sua soprannaturalità questo oggetto è tanto elevato, che da noi non possiamo né immaginarlo, né farcene un'*idea* determinata, molto meno poi mostrarne positivamente la possibilità e capirla. Noi la comprendiamo solo in quanto sappiamo che Dio « è potente abbastanza per fare tutte le cose con sovrabbondanza superiore a quel che domandiamo o comprendiamo »[5], e in quanto, oltre a ciò, sotto la guida della Rivelazione, per via di similitudini e di simboli, dal mondo naturale noi riusciamo a formarci un'idea analogica del mistero; un'idea abbastanza determinata e vera, ma che rimane sempre più un profilo in ombra, che un'immagine chiara e viva dell'oggetto.

Molto meno con la nostra ragione possiamo conoscere la *realtà* di questo oggetto. Non è possibile « a priori » per il fatto già che non si tratta di oggetto necessario: ma neanche « a posteriori », per propria esperienza naturale o per via di ragionamenti dedotti dalla medesima; poiché un fatto soprannaturale non può essere oggetto che di un'esperienza soprannaturale. Voler conoscere col nostro lume naturale, pur possedendola, la partecipazione della divina natura, è lo stesso che pretendere di percepire mediatamente o immediatamente, coi nostri sensi e con la nostra facoltà sensitiva, la spiritualità dell'anima nostra.

Chi considera come qualcosa di naturale la partecipazione dell'uomo alla natura divina insieme con le perfezioni che racchiude in sé, mostra con ciò stesso che non se ne intende punto e che non ha di essa la minima idea. Egli scambia il superiore con l'inferiore, il soprannaturale con il naturale; e in tal modo strappa il primo dalla sua celeste altezza per abbassarlo al livello del secondo: oppure porta la natura a tanta altezza, che il soprannaturale, il divino, le torna come naturale; e così la confonde con Dio. Quando si ha un concetto giusto della inferiorità della natura creata e della infinita altezza di quella divina, tale confusione non è possibile: allora sì che la comunicazione della natura divina alle creature si apprende come un miracolo sublime dell'onnipotenza e dell'amore divino, e come tale si stima. Quanto più la possibilità di un bene nelle creature si capisce da sé, tanto meno eccita e merita la nostra meraviglia e la nostra ammirazione. Noi ammiriamo soltanto il sorprendente, lo straordinario, ciò che sorpassa le nostre idee e le nostre aspettative. E come, secondo i Teologi, ha il concetto più esatto e più degno di Dio quegli che capisce quanto le sue idee e i suoi concetti restano infinitamente al di sotto della reale grandezza di questo oggetto, così può farsi un concetto giusto e adeguato della grazia soprannaturale di Dio solamente colui, il quale è arrivato a intendere che nelle creature non esiste alcun fondamento di possibilità, nessun diritto alla realizzazione di questo gran bene; che la stessa potenza e l'amore che Dio ci rivela come nostro Creatore, non basta ancora a farci inferire quella potenza e quell'amore di più alto grado, onde si è resa possibile e si è realizzata la comunicazione della sua natura in noi; che, per conseguenza, questa comunicazione deve riguardarsi come un vero miracolo di stragrande amore e potenza divina, ignota alla ragione, avente riscontro unicamente nella generazione del Figlio e nella spirazione dello Spirito Santo[6].

---

[5] Eph. 3, 20.

[6] Per uno sviluppo più esauriente e per la documentazione dell'idea della grazia santificante, messa qui per fondamento, debbo rimandare al mio precedente lavoro *Natur und*

§ 33. *Il contenuto del mistero, celato e nascosto anche nel linguaggio della Chiesa e della Rivelazione.*

Ma se questo mistero di Dio nel primo uomo era così grande, come si spiega che spesso non s'è stimato tale? Certo, non perchè dalla Rivelazione e dall'insegnamento della Chiesa non conoscessimo con tutta certezza la realizzazione di questa grande opera. Come sappiamo che mediante la grazia di Cristo diventiamo veri figli adottivi di Dio per la partecipazione alla sua natura; così sappiamo che Cristo non ci ha ridonato altro che quello che avevamo perduto in Adamo, e che anche Adamo, quindi, è stato un vero figlio adottivo di Dio, glorificato e divinizzato nell'anima sua con la partecipazione alla natura divina.

Causa dell'accennato difetto pare sia il non avere inteso bene, nel linguaggio della Chiesa, le espressioni che si riferivano ad Adamo, e dal non aver cercato, nella S. Scrittura, la spiegazione di questo mistero dove si doveva trovare.

Nella dottrina della Chiesa e nel linguaggio dei Teologi, il massimo dono che fu dato ad Adamo generalmente si designa coi nomi « iustitia et sanctitas ». Se si prendono questi nomi superficialmente e isolatamente e ad essi si annettono i concetti che nel linguaggio usuale si collegano con essi, è facile che per « giustizia » si intenda solamente la buona disposizione e i retti sentimenti dell'uomo come tale, e per « santità » in particolare si intenda il sentimento di dedizione a Dio e la disposizione in cui egli si deve trovare per mostrarsi creatura veramente buona e uomo dabbene. E realmente, se la Rivelazione non ci avesse fornito schiarimenti sul primo uomo, e se queste espressioni non acquistassero un significato superiore dal punto di vista teologico, noi non potremmo intenderli in altro modo.

Ma questo è appunto ciò che si è avverato. Noi sappiamo per rivelazione che Adamo, oltre essere creatura di Dio, era pure figlio adottivo. Sappiamo anche, per conseguenza, che le parole giustizia e santità, riferite ad Adamo come figlio di Dio, debbono ricevere un significato nuovo, superiore a quello che esse hanno di per sé e nel linguaggio comune degli uomini. La giustizia che s'addice ad un figlio di Dio come tale, e che lo pone nel retto ordine e nella retta disposizione relativamente alla sua alta dignità e posizione, deve essere ben diversa e superiore a quella per cui l'uomo, come tale, prende la posizione che compete a lui. Così pure la santità per la quale il figlio di Dio diviene vero tempio dello Spirito Santo, come potrebbe identificarsi con le disposizioni e coi sentimenti con cui si consacra a Dio il suo servo?

E' in questo senso più elevato che vanno intesi tali nomi, se debbono qualificare il massimo dono che Dio ha fatto al primo uomo. Essi designano, dunque, non giustizia e santità umana, ma la giustizia e la santità infusa nel cuore d'Adamo dallo Spirito Santo, dallo Spirito dei figli di Dio, per cui Adamo fu elevato all'amore filiale di Dio e fu fatto partecipe della giustizia e della santità dello Spirito Santo — una santità e una giustizia *divina*, corrispondente alla dignità divina di un figlio di Dio.

Gnade e alla mia edizione del *Quid est homo?* del Casini. [Cfr. il I vol. dell'opera omnia e nel libro 3 della *Dogmatik* il cap. III: 1° Teoria generale del soprannaturale e della grazia; 2° La concreta attuazione dell'ordine soprannaturale.]

Il carattere divino di questi doni, però, è segnatamente espresso nella parola « santità ». La santità, infatti, per sé e direttamente indica la particolare altezza, purezza e genuinità, in una parola, la *nobiltà* senza pari della bontà divina; e soltanto questa bontà divina e in relazione con essa la creatura si può dir santa. Santa pertanto è già la creatura, se occupa la sua giusta posizione di fronte alla bontà di Dio, se la stima e onora consacrando se stessa a lei e alla sua glorificazione. Ma santa nel pieno senso della parola non diviene se non ricevendo in sé quella divina bontà, se non partecipando di essa stessa nella sua eminenza; se la Divinità non la illumina e non la glorifica con la sua propria santità, comunicandole con ciò la sua dignità tutta santa, e il suo modo di sentire e di volere egualmente santo. Nel linguaggio della Chiesa la santità della creatura non è altro che la partecipazione alla nobiltà della divina natura; per cui la creatura in fatto di dignità viene elevata sopra se stessa, glorificata quanto alla sua condizione o stato, vincolata a Dio nei suoi sentimenti, col più puro e tenero amore filiale, *nobilitata, deificata* sotto tutti questi rapporti. Presa in questo pieno senso e senz'altra specificazione, la santità nella creatura esprime la sublimità e la divinità di quella bontà e di quella giustizia che le vengono comunicate; come peraltro, e specialmente presso i Padri greci, la santità indica sempre l'effusione e la comunicazione dello Spirito Santo nella creatura [1].

Il vocabolo « giustizia », di natura sua, non si presta troppo per un senso così elevato; e non lo acquista che con determinate aggiunte. Viene però abbastanza specificato non appena si congiunge col vocabolo « santità », quando si dice che Adamo ebbe la giustizia e la santità, o meglio la giustizia della santità, la « iustitia sanctitatis », la giustizia corrispondente alla santità e congiunta ad essa, la giustizia elevata al grado di santità. Solo così la giustizia di Adamo è l'« admirabile donum », il meraviglioso dono di Dio, come lo qualifica il Catechismo Romano [2].

E' dunque fuori dubbio che, nel linguaggio della Chiesa, le espressioni « santità » e « giustizia » riferite ad Adamo, possono e vogliono significare un dono assolutamente soprannaturale. Parimenti è chiaro che la santità, almeno nel suo pieno significato, non solo contrassegna il carattere soprannaturale di questo dono, ma anche quanto all'estensione, presa materialmente, anziché restringersi ad una soprannaturale dotazione e ad un soprannaturale indirizzo della volontà, esprime invece la consacrazione soprannaturale e la nobiltà divina di tutta l'anima, con tutte le sue facoltà spirituali. Ma appunto per questo potrebbe sorprendere il fatto che proprio questi nomi, nel linguaggio della Chiesa e dei Teologi, sono adoperati costantemente a caratterizzare il mistero nel primo uomo. Perfino quando si parla della grazia di Adamo, essa viene qualificata più specificatamente come santificante o giustificante. Spesso, è vero, si descrive questa grazia come quella della filiazione adottiva, della deificazione, della destinazione alla visione immediata di Dio. Ma nel linguaggio tecnico tali definizioni di regola non si accettano. Anzi, appunto perché da ciò sono nati dei malintesi riguardo all'eccellenza e alla portata del mistero, è nostro dovere spiegare il fatto dal nostro punto di vista.

---

[1] Cfr. Io. 1, 12 seg.; 3, 5 seg.; 14, 15 segg.; 1 Io. 3, 1 segg.; Rom. 8, 15 segg.; 2 Cor. 3, 18; Gal. 4, 5 segg.; 2 Petr. 1, 4; Iac. 1, 18. Vedi anche Denz., 821, 792, 799; *Dogmatik*, libro 2, § 104; libro 3, § 168.

[2] *Cat. Rom.* p. I, cap. 2, q. 19.

Secondo la teoria scotista che identifica la grazia santificante con la *caritas*, cioè con l'ordinamento soprannaturale della volontà verso Dio, la spiegazione sarebbe ovvia. Tutto il mistero qui consiste nella giustizia e santità soprannaturale della volontà, ed è per ciò adeguatamente specificato con questi vocaboli. Ma la concezione degli Scotisti è anche la più angusta che si possa avere nei limiti del domma. Non corrisponde alla grandiosa abbondanza della grazia da noi tracciata in sintesi, e che secondo l'insegnamento dei Padri è contenuta nella S. Scrittura; è già molto se essa riesce ancora a spiegarne scientificamente il carattere soprannaturale in quello stesso membro da lei avulso dall'organismo dell'ordine soprannaturale. La santità o la nobiltà soprannaturale dell'amore non è concepibile che in una santità o in una nobiltà soprannaturale, concessa a tutta intera la natura spirituale dell'uomo per glorificarla [3]. Noi dunque non dobbiamo sciogliere la difficoltà in questione con la teoria degli Scotisti, ma contro di essa; tanto più ch'essa è addotta appunto dagli Scotisti in loro sostegno. E noi la scioglieremo, se potremo portare delle ragioni che giustifichino sufficientemente l'applicazione delle espressioni ricordate, anche presupposta la nostra opinione.

In generale la Chiesa e i Teologi considerano lo stato primitivo di Adamo come il formale opposto dello stato di peccato che venne dopo quello e che lo annientò. Ma l'opposto diretto del peccato è la giustizia e la santità; giacché il peccato è pervertimento della giustizia, eliminazione e profanazione della santità. Conseguentemente la Chiesa e i Teologi dovettero considerare e qualificare lo stato primitivo principalmente come un vero stato di giustizia e di santità. E tanto più dovettero farlo, perché anche nello stato dell'uomo caduto la sua miseria e la sua infelicità non vengono che in un secondo luogo, accanto al peccato; e la durata della nobile prerogativa e della felicità dello stato primitivo di grazia dipendeva dalla conservazione della giustizia e della santità insita in esso.

---

[3] Si può vedere un'esposizione della teoria scotista sulla identità reale tra la grazia e la carità in C. FRASSEN O.F.M., *Scotus Academicus — De divino gratiae beneficio et de virtutibus*, tomo 8 (Roma 1901), 177 segg. — Ponendo la sua dottrina in antitesi (vera o apparente) colla teoria scotista, Scheeben dà maggiore forza e risalto alla sua esposizione. Ma i presupposti dai quali parte e che combatte non sono quelli affermati nella tesi scotista. Identificando la carità colla grazia gli Scotisti non intendono punto limitare il mistero di Dio nell'uomo ad una soprannaturale dotazione e ordinamento della volontà, bensì attribuire alla carità tutto quello che di comune accordo si attribuisce alla grazia santificante e che Scheeben qui viene esponendo. Anzi, ciò che ha indotto Scoto e gli altri Scolastici ad ammettere l'identità reale tra la grazia e la carità è appunto il fatto che tutti e i medesimi effetti che produce la grazia, li produce altresì la carità. Cfr. FRASSEN, ibidem, 179.

D'altra parte che sia così, lo si rileva direttamente dalla S. Scrittura; sicché detta identità non si ottiene in primo luogo per una deduzione teologica che abbisogni esser conciliata con una priorità concessa dalla Scrittura alla grazia. E' vero piuttosto il contrario perché la Scrittura parla della carità e non della grazia in rapporto ai suaccennati effetti. Difatti alla carità attribuisce: 1° l'adozione e la divina rigenerazione 1 Io. 3, 1 e 4, 7; 2° l'esser accetto e grato a Dio Io. 15, 21; 3° la vita spirituale soprannaturale 1 Io. 3, 14; 4° l'esser forma e perfezione d'ogni altra virtù 1 Cor. 13, 4-13; 5° l'unione perfetta con Dio 1 Io. 4, 16; 6° l'esser germe della vita eterna Iac. 1, 12. Cfr. J. KLEIN, *Die Charitaslehre des Iohannes Duns Skotus. Die edelste Frucht der Liebesweisheit des franziskanischen Geistes* (Münster i. W. 1926).

Il Concilio Tridentino nella Sess. 6 cap. 7 (Denz., 799, 800) non ha voluto definire la questione, ma esso, secondo l'attestazione di S. Roberto Bellarmino (1542-1621 — *De gratia et libero arbitrio*, l. 1, cap. 6-7, nell'ediz. di Venezia 1721 vol. 4, p. 217-222) mostrò apertamente di preferire la teoria scotista. Prova la stessa conclusione A. Prumbs nella sua lunga e profonda disquisizione *Die Stellung des Trienter Conzils zu der Frage nach dem Wesen der heiligmachenden Gnade* (Paderborn 1909), 100-114.

Un'altra ragione che giustifica questa maniera di esporre la cosa si deve ricercare nella stessa sua natura. Le altre parole che potrebbero usarsi qui, come glorificazione, deificazione, ecc., prese nel loro pieno significato, denotano meglio lo stato al quale il primo uomo mediante la grazia di Dio fu destinato come a suo fine. Esse risvegliano subito in noi l'idea di una mirabile gloria e felicità, e indicano la perfetta partecipazione alla natura, alla gloria e alla felicità divina che il primo uomo doveva conseguire soltanto alla fine della sua vita terrena. La gloria e la grandezza divina che Adamo come figlio adottivo di Dio possedeva fin da principio, non era che il germe ancora chiuso, destinato a spiegare la sua ricca energia solo nella vita avvenire. Più che per se stessa, essa era concessa per condurre Adamo al conseguimento del pieno possesso della natura divina e metterlo nel giusto collegamento con questo fine. In tale rapporto col fine celeste sta il più alto significato della glorificazione soprannaturale, di cui Adamo è stato già fatto partecipe nel paradiso terrestre. Perciò questo suo alto significato viene designato anche per mezzo di quel vocabolo che lo fa spiccare come la giusta destinazione e tendenza alla glorificazione celeste e alla piena unione con Dio, cioè la parola « iustitia ». Non meno di essa, però, sebbene da un altro lato, va presa qui in considerazione la parola « santità ». Questa ci dice che Adamo era già un tempio della Divinità, ma per il momento un tempio soltanto consacrato, dove più tardi doveva entrare la maestà di Dio; giacché è con la consacrazione e con la santificazione che il tempio si prepara per il solenne ingresso di Dio.

Una terza ragione, affine alla seconda, è la seguente. In generale le cose noi le denominiamo più secondo la loro attività o in rapporto con essa, che secondo la loro natura intrinseca, essendo che noi conosciamo l'essenza delle cose principalmente da quel che fanno. Niente di più naturale, dunque, che caratterizzare anche la grazia deificatrice del primo uomo, valendosi dell'aspetto sotto il quale si mostra come il principio di una speciale attività, cioè delle azioni sante e giuste che si dirigono al fine soprannaturale. Del resto, anche la grazia della filiazione noi la designiamo come grazia santificante o giustificante, appunto per mostrarne la funzione più importante.

In seguito avremo occasione di addurre anche una quarta ed ultima ragione.

Molto probabilmente, però, il modo appunto onde la S. Scrittura, descrivendo « ex professo » la creazione del primo uomo, espone di quali doti fosse munito, è forse la ragione non ultima per cui alcuni non seppero innalzarsi ad un concetto degno dello stato misterioso del primo uomo. Pare si credesse, che nel primo capitolo del Genesi siano espressamente menzionati almeno i privilegi più importanti che Dio concesse al primo uomo; e in seguito si trovò che tutte le espressioni ivi adoperate potevano semplicemente e ottimamente essere intese nel senso di una dotazione naturale dell'uomo.

In realtà noi non troviamo ragioni per mettere in dubbio quest'ultima affermazione. Quando Dio dice [4]: « Facciamo l'uomo a immagine e somiglianza nostra », appare sufficientemente chiaro dal contesto, che l'uomo, per la spiritualità dell'anima sua, è un'immagine e una somiglianza di Dio; e sebbene alcuni Padri asseriscano che nella parola « somiglianza » si deve intendere qualcosa di più elevato di quello che si esprime nella parola « immagine », pure è ovvio ch'essa si deve prendere come un rafforzamento della parola

[4] Gen. 1, 26.

parallela « immagine ». Così quando nel capitolo seguente vien detto: « Dio formò l'uomo col fango della terra e gli spirò in faccia un soffio di vita; e l'uomo fu fatto anima vivente » [5], direttamente non significano altro, quelle parole, se non che Dio, spirando nell'uomo un principio vitale simile a Lui stesso, animò il di lui corpo in modo superiore a quello delle bestie.

Con S. Agostino noi sosteniamo, anzi, che nel Genesi si narri espressamente e unicamente la creazione della *natura* dell'uomo; neghiamo, però, che con queste parole siano enumerati tutti i doni che Dio ha dato all'uomo. Dal contesto si rileva che Mosè ha voluto soltanto mostrare come siano venute all'esistenza le cose visibili, e come la produzione dell'uomo debba formare la chiave di volta nella scala della creazione. Non fece parola della misteriosa benedizione, della consacrazione soprannaturale che Dio profuse sull'uomo, perché il mistero era troppo grande per poter essere inteso dal popolo per il quale egli scrisse. Questo popolo era troppo servile, e non si sarebbe potuto elevare al concetto dell'eccelsa dignità dei figli di Dio. E specialmente nel Vecchio Testamento, prima che apparisse in Cristo la grazia e lo spirito della filiazione di Dio, questo popolo fu riguardato da Dio non come figlio ma come servo caparbio. Per questa ragione il mistero della Trinità, che è così intrecciato col presente, nel Vecchio Testamento non fu rivelato distintamente; e quel poco che a Dio piacque rivelare, fu inteso male [6].

Ciò nonostante, come tutto il Vecchio Testamento era un tipo del Nuovo, e le cose naturali valevano come tipo delle soprannaturali; così pure nelle parole con le quali Mosè narra la produzione naturale dell'uomo, è espressa, secondo il senso spirituale, la creazione soprannaturale dello stesso. A quella guisa che insufflando nel corpo l'anima spirituale quale effigie della sua propria natura spirituale, Iddio crea l'uomo a sua immagine naturale; così, imprimendo nell'anima un'effigie simile a Lui stesso, cioè l'immagine del suo

---

[5] Gen. 2, 7.

[6] Vedi *Dogmatik*, libro 2, § 110. — H. SCHELL, *Jahwe und Christus* (2 ediz. Paderborn 1908), 46 segg., e N. PETERS, *Die Religion des Alten Testamentes* (4 ediz. Kempten 1921), 9 segg., avvicinano il Vecchio e il Nuovo Testamento di più che non lo facesse Scheeben sulla scorta di S. Agostino. Alcune loro riflessioni puramente teologiche, pure seguendo la maniera classica dello Scheeben, vengono però convalidate dalla Storia delle Religioni. Per l'intelligenza del versetto Gen. 1, 26 « bisogna tener presente che non si tratta, per dir così, d'un theologumenon liberamente escogitato, bensì d'una sentenza che si comprende unicamente tenendo conto d'una concezione preesistente nel mito » [della quale Dio, autore principale della Scrittura, si servì per rivelare quello che allora era conveniente allo stato del popolo giudaico e all'economia della salvezza]; « che l'uomo sia terra e cenere, che egli debba scomparire davanti alla santità di Dio, costituisce il centro di quello che il Vecchio Testamento ha da dire in materia di antropologia. Così avviene che nel Vecchio Testamento la testificazione della prerogativa dell'uomo d'essere ad immagine di Dio non spicca in modo predominante... ». La questione, « se la somiglianza dell'uomo con Dio si basi sul di lui corpo o sull'anima [in riferimento al contesto dei primi due capitoli della Genesi], offre poche prospettive ». « L'uomo dev'essere rappresentato come una creatura il cui essere non proviene dal basso, bensì a causa della sua origine speciale appella alla regione superiore ». — Testi paralleli nel Vecchio Testamento sono Sap. 2, 23 e Salmo 8, 6 seg. Cfr. al riguardo G. Kittel in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, II (Stuttgart 1935), 389 seg.; le citazioni ivi 388-389. La trattazione sull'uso figurato di « immagine » nel Nuovo Testamento (ibidem 393-396) non distingue nettamente tra la creazione del primo Adamo e la sua dotazione soprannaturale, tra l'agire morale del cristiano incorporato al Cristo, l'ἔσχατος Ἀδάμ (1 Cor. 15, 45 segg.) e la semplice possibilità di completare la somiglianza con Dio mediante l'adempimento dei doveri morali imposti da Lui. — Sulla metafisica comunione dell'uomo dell'Antico Testamento con Cristo vedi sotto p. 280 segg. — I principî fondamentali dell'esegesi teologica di Scheeben si trovano nella *Dogmatik*, libro 1, § 17.

Figlio, lo eleva a sua immagine soprannaturale; e come Egli spira nel corpo l'anima razionale per dare all'uomo la sua vita naturale, così spira nell'anima il suo proprio Spirito per comunicarle la sua vita divina.

Le parole per sé non rivelano questo senso, altrimenti non sarebbe più un « sensus spiritualis », quale si attribuisce in proprio alla S. Scrittura. I tipi divennero manifesti solo quando apparvero nel Nuovo Testamento gli antitipi; e quantunque nel caso nostro l'oggetto soprannaturale simboleggiato si trovasse già in Adamo, pure non fu scoperto nelle parole di Mosè se non quando l'idea di questo oggetto divenne nuovamente viva e chiara nel Nuovo Testamento. Penetrati e animati da quest'idea, i Padri cristiani rintracciano senz'altro il mistero celato in quelle parole: e precisamente nell'affermazione accentuata e ribadita dell'immagine e della *somiglianza*, scoprono essi una affinità dell'uomo con Dio che è superiore a quella ch'egli possiede o può reclamare in forza della sua natura; e nel soffio con cui Dio vivificò Adamo, vedono lo stesso Spirito che effonde la sua vita nel medesimo [7]. Per S. Agostino [8], però, l'elevazione dell'uomo alla comunione dello Spirito Santo, per la quale da « animalis homo » divenne « spiritalis homo » ed entrò nella vita beata, si trova significata nel suo collocamento nel paradiso terrestre, la cui splendida magnificenza era appunto un riflesso della magnificenza e pienezza di vita spirituale che lo Spirito Santo profuse nell'anima del primo uomo.

In tal modo le parole del Genesi non escludono il mistero soprannaturale; anzi, non formulandolo espressamente e lasciandolo nella sua secretezza, ne annunziano più eloquentemente la grandezza e l'eccellenza.

§ 34. *Secondo mistero dello stato primitivo: l'integrità. Sua differenza e suo rapporto col primo mistero.*

Nel Genesi, e in genere negli altri scritti del Vecchio Testamento, altri doni, elargiti da Dio al primo uomo e perduti poi per il peccato, vengono menzionati più chiaramente che il grande divino mistero della santificazione e della deificazione. La S. Scrittura ci racconta che l'appetito carnale si svegliò nell'uomo soltanto dopo il peccato e la necessità della morte non fu decretata che in pena del peccato. Con questo ci fa intendere che prima del peccato, l'immunità dall'appetito carnale, dalla morte e da tutte le altre imperfezioni e passioni che si ricollegano ad esse, era in possesso dell'uomo insieme colla grazia santificante.

Ma tale immunità apparteneva anch'essa al mistero soprannaturale dello

---

[7] Sembra, talvolta, che i SS. Padri applichino letteralmente le parole « et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae » all'infusione dello Spirito Santo e la paragonino a quel soffio con cui il Salvatore comunicò lo Spirito Santo agli Apostoli. (Così S. BASILIO, *Contra Eunom.*, l. 5, S. CIRILLO ALESS., *Dial. 4 De Trin.*, presso KLEUTGEN, *Theologie der Vorzeit*, II, 534 seg.). Sebbene di parere diverso, pure in ciò noi troviamo una prova che, secondo l'opinione dei SS. Padri, nelle parole di Mosè si nasconde, in qualche modo almeno, l'infusione dello Spirito Santo.

[8] *De Genesi contra Manich.*, l. 2, c. 8. « Nondum enim spiritualem hominem debemus intelligere, qui factus est in animam viventem, sed adhuc animalem. Tunc enim spiritalis effectus est, cum in paradiso, hoc est in beata vita constitutus, praeceptum etiam perfectionis accepit, ut verbo Dei consummaretur ».

stato primitivo? E' questa una questione che merita pure tutta la nostra attenzione.

Senza dubbio essa non è un mistero così grande come quello della santificazione e della deificazione. Ciò si prova anche col fatto che Mosè la potè ricordare espressamente ed essere inteso [1]. Chi sente gli stimoli dell'appetito carnale, chi esperimenta in sé le malattie e gl'incomodi che alla fine conducono alla morte, si può fare un'idea generica di ciò che vuol dire essere immuni dall'appetito della carne e dalla mortalità. Sopra tutto lo stesso Adamo poteva conoscere nella propria natura la presenza di questi doni con la sola percezione naturale e senza una speciale rivelazione divina; mentre egli non poteva essere consapevole della sua dignità di figlio di Dio — anche quando ancora la possedeva — se non per mezzo della fede e per la luce della grazia. D'altra parte, questo dono non è affatto tanto eminente come la grazia della filiazione divina. Questa è soprannaturale anche per gli Angeli stessi e in genere per ogni spirito creato, ed eleva l'anima umana, nella sua parte spirituale più alta, infinitamente al di sopra di se stessa, cioè alla partecipazione della natura divina. Al contrario, l'immunità di cui parliamo, non eleva lo spirito umano sopra se stesso; lo costituisce soltanto perfetto signore del corpo e delle potenze spirituali inferiori; stabilisce l'armonia perfetta fra le potenze inferiori e superiori; impedisce ogni disturbo delle ultime per parte delle prime e preserva la natura da ogni lesione e dalla dissoluzione finale: insomma, essa attua e mantiene la perfetta unità, incolumità e integrità della natura, e perciò si appella anche semplicemente *incorruttibilità* o *integrità* della natura (presso i Padri frequentemente « incorruptio », ἀφθαρσία).

Sarebbe errore gravissimo scambiare questa integrità con la santità del primo uomo, e credere che la santità non sia altro che quel buono e bell'ordine che l'integrità stabilisce nell'uomo. La santità è qualcosa di infinitamente più eccelso dell'integrità: è tanto grande e meravigliosa, che questa al confronto di quella sparisce.

Ma si può dire, per questo, che l'integrità non è per nulla un mistero soprannaturale? Non lo sarebbe di certo, se esistesse per sé nella natura umana prima di peccare, se provenisse dai principî della natura o, per lo meno, facesse parte della dotazione indispensabile della natura umana; poiché, in tal caso, di nascosto e di misterioso non avrebbe in sé nulla più di quello che non abbia la natura stessa dell'uomo.

Appunto in base alla parola « integrità », alcuni pensano ch'essa nel primo uomo fosse cosa naturale; poiché Dio non potrebbe creare una natura monca o disordinata o guasta. — Giusto, Dio non può creare un essere privo delle sue parti essenziali, e meno ancora senza una disposizione sufficiente per raggiungere il suo fine; conseguentemente neppure senza la sua integrità in quanto essa consiste in questi due elementi. Ma Iddio può senza dubbio creare una natura imperfetta, senza darle il più alto grado di unità e di armonia, senza inoltre togliere tutti gli impedimenti al suo sviluppo [2]. Dio non può creare l'uomo senza rendere possibile allo spirito la sua vita morale e senza assicurargli almeno un dominio politico (oggi si direbbe costituzionale) sui sensi. Ma non è necessario che Dio conceda una *signoria dispotica, assoluta,* per la quale l'uomo possa togliere ai sensi ogni eccitazione ed ogni appetito spon-

---

[1] Cfr. Gen. 1, 28; 2, 16-17, 19-20, 25; 3, 6.
[2] S. Agost., *De lib. arb.* l. 3, c. 20 e 22; *Coll. retract.* l. I, c. 9.

taneo, perché tale indipendente spontaneità dei sensi rende sì più difficile allo spirito la vita morale, ma non impossibile. Una siffatta potenza assoluta dello spirito non è punto nella natura umana: poiché le potenze sensitive per loro natura sono allettate, a seconda del grado della loro eccitabilità, dai propri oggetti, cioè dai beni e dalle cose sensibili. Tanto meno sta in potere della natura umana il tener lontano il dolore ed il dissolvimento finale; né Dio è obbligato per niente a preservarla da ciò: perché l'uomo non ha alcun diritto a che la sua natura rimanga sempre nella sua integrità, stanteché essa naturalmente va incontro alla sua dissoluzione.

Dunque l'integrità che il primo uomo ricevette da Dio, e che consiste nella perfetta ed indissolubile unità e armonia tra il corpo e l'anima, fra le potenze superiori e quelle inferiori, fu un gran miracolo soprannaturale della potenza e dell'amore divino; un miracolo di potenza, perché con ciò Dio dette alla natura quello che essa da sé non poteva neppur lontanamente raggiungere; un miracolo d'amore, perché Dio non doveva alla natura un tal dono, ma glielo concesse unicamente per una straordinaria benevolenza e grazia.

Ma ciò che costituisce un miracolo così grande non è per niente affatto naturale: è anzi straordinario, inaspettato, sublime e assolutamente incomprensibile; è un mistero vero e proprio. Chi riguarda una tal cosa come naturale, fraintende la natura umana e, quel che è peggio, disconosce la grandezza e il valore di quell'eccellente beneficio divino: egli non riflette, che questo modo di integrità *eleva la natura umana al grado di quella angelica* e racchiude in sé una sublimazione meravigliosa in virtù della quale l'uomo, ad onta della materialità dei suoi sensi, rimane indisturbato nella sua vita spirituale, e vede come spiritualizzarsi questa materialità medesima pel doppio fatto che il corpo diviene partecipe della impassibilità ed immortalità dello spirito ed i sensi non possono moversi che secondo le norme e gli ordini dello spirito. Egli non considera che questa integrità, secondo l'espressione di S. Agostino, era uno stato meraviglioso (« status mirabilis »), prodotto e mantenuto da una virtù misteriosa (« virtute mystica ») [3]; che, sempre secondo il medesimo santo maestro, una straordinaria grazia di Dio ivi era di certo dove il corpo terreno e sensibile non sperimentava alcun appetito bestiale [4].

C'era, dunque, un doppio mistero soprannaturale nel primo uomo: quello della santità e deificazione dello spirito e quello della spiritualizzazione dei sensi materiali. Per mezzo di quest'ultima la natura tutt'intera ricevette una misteriosa integrità e incorruzione soprannaturale. Questi due misteri, però, vanno distinti, quantunque nel primo uomo fossero intimamente uniti: poiché la stessa proprietà dell'uno e dell'altro determina anche il motivo e il modo della loro connessione.

Prima di spiegare quest'unione, è necessario considerare più esattamente un punto, dove pare s'incontrino; la trascuranza del quale porta inevitabilmente, Teologi e Filosofi, ad una confusione reale ed allo scambio dell'uno con l'altro.

La combinazione dello spirito con la materia, come osservammo, non produce, in via naturale, la più perfetta unità e armonia fra i due elementi; essa porta una certa divisione e disarmonia nello spirito stesso. Non solo le

---

[3] S. Agost., *De gen. ad lit.* l. 11, c. 31, apud Casinium p. 125.

[4] « Gratia quippe Dei magna ibi erat, ubi terrenum et animale corpus bestialem libidinem non habebat » (*De pecc. mer. et rem.* c. 16, n. 21, apud Casinium p. 126).

tendenze dello spirito vengono in conflitto con quelle del senso, ma anch'esse vengono disperse e attratte in diverse direzioni. Lo spirito, guidato dalla ragione, tende per natura al bene morale, alla vera felicità, a Dio; ed è soggetto a Dio stesso. Solo che, a causa dell'unione col corpo, la sua conoscenza spirituale dipende da quella sensibile, e quanto più essa si eleva sopra le cose sensibili e visibili, tanto più diviene per lui oscura e malagevole. Se la tendenza ad un bene vien posta in rapporto con la luce nella quale esso ci si presenta, appare manifesto che lo spirito, più che dai beni superiori puramente spirituali e divini, è facilmente attratto da quei beni, che, se non affatto sensibili, sono però circondati da splendore sensibile. Quindi è che si dànno nell'uomo tendenze a cose create di tal genere, che si oppongono alla sua tendenza a Dio e alla soggezione a Lui; perché esse non si curano dei rapporti del loro oggetto con Dio e con la sua legge. L'eliminazione di queste tendenze e della loro causa, cioè della troppo grande dipendenza della ragione dalla conoscenza sensibile, in altre parole, la perfetta armonia dello spirito umano con se stesso e la perspicacia indisturbata della ragione — nel che si dà poi spontaneamente una tendenza e soggezione totale a Dio — appartiene manifestamente alla perfetta integrità dell'uomo: é soprannaturale come la perfetta armonia dei sensi con lo spirito. Come questa è una spiritualizzazione soprannaturale delle potenze sensitive, così quella è un perfezionamento selettivo puramente soprannaturale della spiritualità stessa portata alla sua piena espressione; ma, appunto per questa ragione, ancora « toto coelo » diversa dalla santificazione e dalla deificazione dello spirito.

Il motivo, per cui si confonde l'integrità con la santità sta nel fatto che tutt'e due questi doni producono un'unione soprannaturale e una soggezione dello spirito con Dio e a Dio, come l'integrità, dal suo lato secondario, attua l'unione e la soggezione dei sensi con lo spirito e allo spirito.

Essi in realtà operano ciò reciprocamente: ma si devono distinguere due specie di unione soprannaturale dello spirito con Dio e di soggezione verso il medesimo; due specie che sono essenzialmente diverse. La prima consiste nel non poter sorgere nello spirito, contro o anche soltanto senza la sua libera volontà, alcuna inclinazione l'oggetto della quale non armonizzi sotto ogni rapporto con la volontà di Dio e con la sua legge; nessuna tendenza che spinga lo spirito a trasgredire la legge divina. Essa rende l' armonia dello spirito con Dio pura, indisturbata, totale; tuttavia non trasporta lo spirito ad una più elevata unione con Dio, non rende divino il suo amore, né cambia la sua soggezione a Dio di servile in filiale, come l'ha il figlio verso il padre suo. Quest'ultimo è effetto esclusivo della santificazione e deificazione dell'anima.

L'integrità si limita a mettere in perfetta armonia, per così dire, i diversi elementi della natura umana fra loro e con l'elemento superiore volto a Dio: toglie ciò che turba la tranquillità della vita superiore, purifica la natura da ogni ruggine che a lei, emanazione della materia, può attaccarsi. Allora nella natura, armonizzata in tal modo con se stessa, la santità porta l'immagine della natura divina: in questa natura, liberata dagli elementi dissolventi e perturbatori, lo Spirito Santo infonde la sua vita divina; in questo specchio tersissimo, in questo chiaro cristallo, la Divinità riflette la sua luce e il suo fuoco divino. L'integrità, anche nel suo grado più elevato, è sempre e solamente una *disposizione alla grazia santificante.* Essa non fa che rendere l'uomo

uguale agli Angeli; ma il risultato è precisamente quello di renderlo capace, insieme con gli Angeli, di divenire simile e partecipe della Divinità.

Così è messa in chiaro la differenza e in parte anche l'interdipendenza dell'integrità con la santificazione e deificazione. L'integrità deve preparare la natura per divenire un vaso degno e puro della grazia santificante. Dio può indubbiamente conferire la grazia dell'adozione anche alla semplice natura umana, e difatti per mezzo di Gesù Cristo ce la dà in tal maniera: ma lo fa per ragioni del tutto speciali, che esamineremo in seguito. Ad ogni modo, era troppo conveniente che la natura umana, prima di partecipare di quella divina, fosse resa pura come quella degli Angeli; che l'uomo, chiamato ad una ineffabile unione d'amore con Dio, non sentisse nella sua natura niente di contraddicente alla legge di Lui; che egli, il quale doveva accogliere in sé una vita divina, nella sua vita naturale non possedesse più nessun elemento perturbatore o dissolvente. Così la grazia fu lo *scopo*, cui mirava Dio nel conferire all'uomo l'integrità; è ad essa ch'Egli volle preparare e disporre l'uomo con l'integrità.

Sotto un altro rispetto la grazia fu anche il *fondo* dal quale per l'uomo è sbocciato il dono dell'integrità. Non già come se l'integrità fosse un'assoluta e necessaria conseguenza della grazia — altrimenti noi pure la ricupereremmo insieme con questa —, ma perché è oltremodo conveniente che il dono superiore tragga con sé l'inferiore.

Come figlio eletto di Dio, l'uomo meritava il cielo e la gloria divina: tanto più dunque era degno di essere esente, anche qui sulla terra, dalle imperfezioni inerenti alla sua natura terrena ed esser uguagliato agli Angeli. Mediante la grazia egli fu portato in seno a Dio, rivestito di nobiltà divina, e chiamato all'eredità del regno di Dio: conveniva, quindi, che tutta la sua natura diventasse celeste e spirituale; che il suo spirito, liberato completamente dalla servitù della materia, dominasse tutta la sua natura. E perciò lo Spirito Santo, che discese nello spirito dell'uomo con la grazia per spirare in lui la sua propria vita, non avrebbe potuto e dovuto, nello stesso tempo, penetrare con la sua divina virtù tutta la natura umana, per preservarla da ogni disaccordo o disturbo e quindi dalla dissoluzione finale?

Per quanto dunque l'integrità e la santità siano distinte fra loro; per quanto, anzi, si possano separare e possano sussistere di per sé, separate; pure nel primo uomo stavano nella più bella e più intima relazione tra loro, cosicché si includevano e si completavano reciprocamente. Tutti e due questi misteri s'intrecciano fra loro in un mistero complessivo, che di solito con una semplice espressione si nomina « iustitia originalis ».

§ 35. *I due misteri dello stato primitivo come momenti di un solo mistero, cioè della iustitia originalis.*

Vale la pena di studiare più da vicino e nel suo insieme il nesso organico dell'integrità con la santità. La cosa ha un interesse del tutto particolare, ed è della massima importanza per farsi un'idea chiara e armonica di molte verità teologiche.

Lo stato complessivo soprannaturale del primo uomo si chiama semplicemente *giustizia* originale, perché questa espressione conviene tanto alla parte superiore che all'inferiore di questo stato, e perché mostra, al tempo stesso, la direzione tenuta dalle due parti nel fondersi in un tutto organico.

Come già vedemmo, la santità e l'integrità introducono nell'uomo un ordine soprannaturale; questa legando in modo soprannaturale le potenze e gli elementi inferiori della natura a quelli superiori e assoggettandoli ad essi; quella unendo soprannaturalmente a Dio e assoggettando a Lui la parte più nobile della natura e (s'intende pel tramite di essa) le parti a lei soggette e collegate. Sotto questo rispetto, dunque, relativamente all'unione soprannaturale dell'uomo con Dio e alla sua soggezione al medesimo, la santità e l'integrità formano *un sol tutto*, cioè *l'intera giustizia soprannaturale del primo uomo*, per la quale egli viene messo in grado di aderire con amore perfetto e intieramente a Dio, di appartenere e obbedire a Lui senza essere impedito da alcuna disordinata affezione verso la creatura o dalla pesante zavorra del suo corpo terreno. In questo senso, la santità e l'integrità si *completano* a vicenda, si uniscono insieme e sono *solidamente concatenate fra loro*. Dio, infatti, non soltanto ha voluto l'effetto totale di esse; ma inoltre non ha dato l'uno dei doni che in riferimento all'altro: li dette ad Adamo *per modum unius*, come due doni che nel suo concetto appartengono l'uno all'altro; i quali, sebbene possano, assolutamente parlando, venir separati, in Adamo però dovevano stare e cadere insieme.

Nel tutto che ne risulta, si capisce che le due parti non sono coordinate, ma subordinate, stando l'una infinitamente al di sotto dell'altra e dovendo servire a quella. La santità è l'elemento più elevato, dominante; è quello che dà al tutto il suo carattere essenziale; è *la forma, l'anima del tutto*. Difatti il contenuto essenziale della giustizia soprannaturale di Adamo, consisteva appunto nella sua unione soprannaturale con Dio mediante l'amore filiale; tanto è vero, che noi possiamo dire che per mezzo di Cristo ci è stata ridonata la giustizia di Adamo, benché l'integrità rimanga esclusa da noi; e il Catechismo Romano introduce la « iustitia originalis » nell'uomo sotto il nome di santità. Del resto è soltanto dalla santità che l'integrità riceve la sua sanzione superiore, il suo rapporto vitale con Dio, come fine soprannaturale dell'uomo; a quel modo che il corpo riceve la vita dall'anima. O per dir meglio: l'integrità si rapporta alla santità, come *l'organismo* del corpo *all'anima vivificante*. Poiché, come da una parte l'organismo dispone il corpo per l'attività vitale dell'anima, ma d'altra parte è anche formato e conservato per mezzo dell'anima stessa; così l'integrità disponeva l'uomo per l'infusione e lo sviluppo della santità, e tanto nella sua origine che nella sua conservazione era legata ad essa e dipendente da essa.

Ora noi comprendiamo quanto fosse profonda e significativa quella frase della vecchia Scolastica, che cioè la santità (rispettivamente, la grazia) era la parte *formale* e sostanziale della « iustitia originalis », e l'integrità della natura la parte *materiale* e integrativa. La designazione è tanto più appropriata, in quanto che in essa viene indicato anche il diverso carattere di visibilità o invisibilità che spetta ai due elementi. L'integrità, come ordinamento organico della natura per ricevere la vita superiore che si trova nella santità, è, almeno per il suo possessore, visibile o percepibile naturalmente, quantunque di origine soprannaturale; come è visibile l'organismo del corpo per il nostro

occhio materiale, sebbene sia informato da un principio invisibile e serva ad esso. Al contrario la santità, fonte della vita divina soprannaturale nell'uomo, rimane invisibile e impercepibile anche per chi la possiede; rimane nella sua luce divina che è inaccessibile, nel suo misterioso nascondimento; come resta invisibile l'anima anche quando il corpo col suo organismo è lì davanti ai nostri occhi.

Ma perché non si potrebbe dire che la santità è percepibile almeno indirettamente, per mezzo dell'integrità, come l'anima del corpo nell'organismo da lei vivificato e nei relativi movimenti? L'anima diviene visibile nel corpo, solo in quanto essa si rivela come la causa dei fenomeni che si verificano nello stesso. Ora, se questi fenomeni si potessero spiegare senza far ricorso all'anima, non richiamerebbero punto la nostra attenzione sulla medesima. E quand'anche a tale stregua ve la richiamassero, non sempre rivelerebbero l'anima nella sua propria essenza, come quando, cioè, l'anima non opera secondo quello che è peculiare alla sua natura: così, per esempio, l'anima dell'uomo come sostanza spirituale non può essere dedotta dall'influsso ch'essa esercita sul corpo. Ebbene, lo stesso è della santità. La santità è l'anima e la forma dell'integrità, come lo spirito razionale dell'uomo è anima e forma del corpo. Essa, secondo la sua natura, non si risolve nell'integrità; la sua vera essenza, che è quella di essere sorgente di vita divina, non si manifesta nell'integrità, ma negli atti delle virtù teologiche: come l'anima umana, la quale rivela la sua natura spirituale non già nell'organizzazione e nel movimento del corpo, ma nelle operazioni spirituali. L'integrità è soltanto un effetto secondario di essa, una sua conseguenza obbligata; ed anche questo non lo è punto in modo che non si possa spiegare o capire se non per mezzo della santità. Prima di tutto perché all'uomo può essere data l'integrità anche indipendentemente dalla santità; poi anche e specialmente perché l'integrità in realtà non era, né poteva essere, un effetto fisico della santità. Si deduce già dal fatto che noi ricuperiamo la santità di Adamo, e probabilmente anche in un grado maggiore, senza che con essa ritorni in noi l'integrità. La dipendenza dell'integrità dalla santità è soltanto morale, in quanto l'integrità vien data all'uomo in grazia della santità ed è infusa dallo Spirito Santo nello stesso tempo e in unione con essa.

Pertanto il mistero assoluto della santità, pel fatto che questa viene considerata come l'anima dell'integrità, non è punto dissolto. Anzi, il suo carattere di mistero in questo quadro sussiste ancora al punto da comunicarsi perfino all'integrità. Questa è già per sé un mistero, in quanto si deve considerare come un miracolo della potenza soprannaturale e dell'eccessivo amore di Dio. Ma precisamente perché miracolo, rientra anch'essa nell'ambito delle cose che si percepiscono naturalmente; quindi è assai meno mistero che la santità. Pure, in unione con questa assume il carattere e la funzione di assoluto mistero, una consacrazione divina che sfugge alla percezione naturale, così come si nasconde all'occhio sensibile la dignità cui assorge il corpo umano mediante l'anima spirituale che l'informa. Per sé, cioè, l'integrità non farebbe che facilitare all'uomo la conquista e il raggiungimento del suo fine naturale; ma in collegamento colla santità è destinata a facilitare all'uomo la conquista e il raggiungimento del suo fine soprannaturale, a fare della natura un docile strumento per lo svolgimento della vita della grazia, e a subordinare nella maniera più perfetta tutti i suoi impulsi e i suoi movimenti

alle finalità di quest'ultima. L'integrità viene ad essere il membro di un organismo misterioso, assolutamente soprannaturale, e partecipa perciò del carattere divino del medesimo, come il corpo umano partecipa della dignità spirituale dell'anima cui serve e appartiene.

Dopo quello che è stato detto, sotto un certo rispetto potrebbe sembrare abbastanza indifferente l'ammettere che l'integrità e la santità siano state conferite ambedue insieme al primo uomo fin dal primo momento della creazione, oppure che prima gli sia stata concessa l'integrità soltanto e più tardi la santità, tenendo conto dell'uso della sua libertà. La distinzione e il rapporto fra i due doni, cioè d'uno inferiore di riscontro ad un altro *superiore completante e perfezionante*, spicca quasi più nel secondo che nel primo caso. Anzi potrebbe sembrare, a favore del secondo caso, che in esso perfino la stessa dipendenza del dono anteriore da quello posteriore sia rispettata: comunque, si tratta di una dipendenza semplicemente morale, non fisica, della dipendenza di un effetto non dalla sua causa efficiente, ma dallo scopo cui questa mira e per cui viene indotta a porre l'effetto. In questa specie di subordinazione ci può essere, quanto al tempo, qualcosa di anteriore e di posteriore; in tal caso, senza dubbio, il carattere particolare di questa dipendenza morale è evidentissima.

Ma quel genere di dipendenza morale su cui si fonda *l'unione solidale* dei due doni, in questo caso sarebbe assolutamente abolita. Se la santità fu conferita all'uomo soltanto dopo l'integrità, tutto quello che se ne può dedurre è che Dio ha concesso l'integrità all'uomo per prepararlo alla santità, non già *perché l'uomo* a causa della santità *era degno* dell'integrità. Allora la santità è senza dubbio lo *scopo* al quale è destinata l'integrità, ma non propriamente il *motivo* che determinò Dio a concedere l'integrità, né il *presupposto* cui la condizionò e su cui ne fondò il possesso.

Se l'integrità esisteva prima della santità, avrebbe potuto continuare ad essere anche senza la santità dopo che questa fu perduta. Ciò supposto, la unione dei due elementi vien posta in ombra; il vincolo onde l'uno si concatena all'altro si allenta; la loro connessione di solidarietà che, come vedremo, è di tanta importanza, non viene minimamente accennata. La santità e l'integrità, così, non le possiamo più considerare come due doni; non più come uno solo, dato cioè « per modum unius », non più come due elementi corrispondenti e cresciuti insieme dell'*unica* « iustitia originalis ».

E difatti anch'essi i Teologi che sostengono come distinta nel tempo la comunicazione dell'integrità e della santità, sogliono dare il nome di « iustitia originalis » alla sola integrità, come dono anteriore e più corrispondente all'« origine » dell'uomo. Per essi l'integrità rappresenta « sic et simpliciter » l'ordine giusto, completo, la giustizia dell'uomo; la santità accede a questa giustizia solo esteriormente, per rendere in una maniera soprannaturale l'operato dell'uomo accetto a Dio e meritevole della vita eterna. Quindi è che questi Teologi in seguito dànno il massimo peso, come fattore preponderante nel peccato originale, ossia, nella « iniustitia originalis », alla rottura dell'integrità e quindi, principalmente, alla sregolata concupiscenza. Essi sono, in modo speciale, gli antesignani della scuola francescana, Alessandro di Hales [1] e S. Bo-

[1] P. 2, q. 91, membr. 1, q. 1-2 [nella nuova edizione di Quaracchi (1924 segg.) corrisponde a: Tomo 2, tratt. 3, q. 3, membr. 1, a. 1-2, pag. 727-741. Dell'essenza del peccato originale Alessandro tratta nel Tomo 3, tratt. 3, q. 2, membr. 2, cap. 1-3, pag. 235-241.

naventura [2], e in parte anche Duns Scoto [3]. Riparleremo di essi più innanzi, trattando del peccato originale.

Lo stesso *S. Tommaso* pare non fosse del tutto estraneo a questa interpretazione, come si rileva in un certo passo [4]. In esso, infatti, egli chiama l'integrità « iustitia originalis » e la qualifica come un « auxilium », col quale l'uomo viene disposto all'« auxilium » superiore che lo conduce alla visione di Dio. Però nel rispondere alle obiezioni (ad 13) dichiara di ritenere per falsa l'opinione che la « iustitia originalis » non includa la « gratia gratum faciens ».

Nella *Summa*, poi, qualifica espressamente la grazia santificante come il momento dominante nella « iustitia originalis ». Per lui, quest'ultima consiste,

---

« Mentre Guglielmo d'Auxerre e il Prepositino in modo particolare subiscono l'influsso della scuola agostiniana pel tramite specialmente del Maestro delle Sentenze, Alessandro d'Hales s'accosta piuttosto a S. Anselmo, di cui fa valere le idee sulla nozione del peccato originale, e allo pseudo-Dionisio, dal quale mutua la sua dottrina sul carattere privativo del male e del peccato originale in particolare; il problema per lui è di conciliare le idee agostiniane di Pietro Lombardo sul peccato originale come « concupiscientia habitualis » colla nozione anselmiana del medesimo peccato come *privazione della giustizia originale* » (A. Gaudel nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, artic. *Péché originel*, T. XII, P. I, col. 458. Vedere tutto l'articolo che fa la storia del pensiero dei Padri, dei grandi Scolastici, degli eretici, ecc. sul peccato originale con incredibile erudizione). Per Alessandro la concupiscenza non è che una « sequela peccati originalis » o elemento materiale; l'elemento formale è la « macula seu deformitas » risultante nell'anima al posto della richiesta rettitudine (Tomo 3, tratt. 3, q. 2; m. 2, cap. 1 ad 2, pag. 237). Questa rettitudine in quanto soprannaturale è data dal dono dell'integrità, perciò il peccato originale consiste principalmente nella distruzione dell'integrità, come giustamente osserva Scheeben. Da notare però che, secondo gli Autori in questione, il dono dell'integrità era strettamente congiunto con la grazia santificante quale una « dispositio » (vedi nota seguente), perciò il peccato originale termina anche alla perdita della grazia santificante. Ciò spiega come la giustizia originale, pur contenendo la grazia santificante, non si identificasse formalmente con essa, e spiega anche in qual maniera nei battezzati sia restituita la grazia santificante senza che venga restaurata la « iustitia originalis »].

[2] *In 2*, dist. 29, q. 2, a. 2 [nell'ediz. di Quaracchi (1882-1901) tomo 2, 702-704. Dell'essenza del peccato tratta nella dist. 30, a. 1 e 2, p. 714 segg.; e nel *Breviloquio*, Parte 3, cap. 1-7 (tomo 5, 231-236) specie nel cap. 5 e 6: nello *Scholion* aggiunto al primo di questi due luoghi (p. 723-724) dagli Editori di Quaracchi vengono esposte in succosa sintesi le coincidenze e le differenze fra S. Bonaventura e S. Tommaso. L'interpretazione storica di Scheeben (qui e nel § 46) ne risulta confermata. Ecco le differenze: « Benché convengano nell'asserire che il peccato originale consiste nella *privazione della giustizia originale* ossia nella carenza di questa col debito di averla, tuttavia non intendono allo stesso modo quella *giustizia originale*, come s'è già detto (sopra d. 29, a. 2, q. 1-2) e quindi neppure la *privazione* della medesima. Difatti, secondo S. Tommaso la grazia santificante stessa è l'essenza della giustizia originale e la *radice* di tutti gli altri doni; quindi anche il peccato originale primariamente ed essenzialmente è privazione della detta grazia. Per S. Bonaventura invece la giustizia originale primieramente consiste nella rettitudine *dell'integrità*, considerata come *disposizione* alla quale faceva seguito la grazia. Quindi la prevaricazione originale primieramente e direttamente sopprime questa *rettitudine dell'integrità*, scomparsa la quale, si perde anche la grazia. In altre parole: il peccato originale « inchoative » e per sé consiste nella privazione della giustizia dell'*integrità* che è una certa « mentis et carnis integritas » (sopra dist. 5, a. 3, q. 1 in corp. — e dist. 33, a. 1, q. 2, fundam. 2), ma *si completa* nella privazione della grazia santificante. In questa concezione, dunque, l'elemento precipuo costitutivo del peccato originale è quel disordine e ribellione della concupiscenza, quell'alterazione viziosa della natura che consegue la colpa d'Adamo (cfr. anche dist. 31, a. 1, q. 2; a. 2, q. 1 specialm. ad 6) ». Cfr. M. da Gaggio Montano, *Dottrina bonaventuriana sul peccato originale* (Bologna 1943). Per S. Tommaso vedi anche la seguente nota 5.]

[3] Ibid. quaest. unica. [Sul genuino concetto di giustizia originale della Scuola francescana primitiva vedi J. Kaup, *Zum Begriff der iustitia originalis in älteren Franziskanerschule* in *Franziskanische Studien*, XXIX (1942), 44-54; per Scoto in particolare vedi F. Franic, *De iustitia originali et peccato originali secundum Ioannem Duns Scotum* (Spalato 1941).]

[4] *Quaest. disp. de malo*: q. 5, a. 1.

prima di tutto, nell'ordinamento e sottomissione soprannaturale dell'uomo a Dio mediante la grazia, e questa relazione soprannaturale con Dio per lui è la *radice* da cui deriva l'ordine e l'armonia soprannaturale dei singoli elementi e delle potenze nell'uomo e alla quale la detta armonia si concatena come un fattore subordinato [5]. Quindi, per lui, la santità oltre che la radice è veramente *il nucleo, la sostanza, l'anima della « iustitia originalis »*; e ciò con assai maggior ragione, in quanto che la santità, secondo il concetto cristiano, è appunto la giustizia « sic et simpliciter », la giustizia dinanzi a Dio, per la quale diventiamo davvero accetti a Lui in un modo soprannaturale, anche senza possedere l'integrità. Vedremo come da questo modo d'intendere la giustizia originale scaturisca il concetto più completo e più soddisfacente del peccato originale.

Il Concilio di Trento, per non stimmatizzare quelli che tenevano l'opinione opposta, non volle espressamente definire che il primo uomo è stato effettivamente creato con la santità e l'integrità, almeno non volle definire non aver egli ricevuto quella dopo di questa; ma in favore di ciò stanno in prevalenza i testi tolti dalla Scrittura e dai Padri. Argomenti positivi, che militino per l'opinione opposta, mancano quasi affatto. Restringendo le parole: « *Dio ha fatto l'uomo giusto* » [6] all'armonia delle singole potenze nell'uomo, si limita del tutto arbitrariamente il significato letterale del testo; la « rectitudo=iustitia », tale e quale, include, nel senso della Scrittura, tutto ciò che rende l'uomo grato a Dio [7]. Quindi i Santi Padri generalmente presentano la grazia, la santità, lo Spirito Santo, la partecipazione alla natura divina, la *caritas* come data all'uomo insieme con la natura [8]. Molto appropriatamente si esprime S. Basilio, quando dice che Dio un tempo (nella creazione d'Adamo) *spirò* nell'uomo lo Spirito Santo *insieme con l'anima*; mentre ora Egli lo *spira nell'anima* [9]. In forza di questo e di altri passi dei Padri, dobbiamo considerare l'opinione secondo la quale la santità è stata concessa fin dal principio unitamente all'integrità, come la sola giustificata; e in ciò troviamo la conferma positiva del parere di S. Tommaso sull'intimo rapporto e sull'unità solidale dei due doni. La santità, allora, non solo è giustizia al pari dell'integrità e più che l'integrità; ma è anche « originalis », cioè una dote primitiva, e si

---

[5] P. 1, q. 100, a. 1 ad 2: « cum radix originalis iustitiae, in cuius rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturalis hominis ad Deum, quae est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est... ». Q. 95 a. 1 in corp. egli aveva detto cioè che la giustizia o « rectitudo originalis » consiste, nella sua totalità, nella subordinazione dell'anima a Dio, del senso alla ragione e del corpo all'anima mediante la grazia; che la prima specie di « rectitudo » è la causa della seconda e della terza, e, quindi, che essa deve essere stata data all'uomo fin da principio insieme cogli altri elementi. Si confronti anche *In 2*, dist. 30, q. 1, a. 1 e 3. [L'interpretazione della « iustitia originalis » di S. Tommaso, in cui Scheeben concorda colla maggioranza dei teologi tomisti, è infirmata dall'opera di J. B. Kors O. P., *La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas* (Kain 1922), dove si dimostra che la giustizia originale secondo S. Tommaso è distinta dalla grazia santificante, non soltanto come il tutto dalla parte, ma come due doni diversi, dei quali la giustizia originale equivale alla triplice soggezione qui sopra nominata, la grazia santificante invece non è che l'elevazione di tale dono all'ordine soprannaturale. A questa stregua cade la ragione principale per cui S. Tommaso si distinguerebbe dai sopra discussi teologi francescani.]

[6] Eccl. 7, 30.

[7] Cfr. Kleutgen, *Theologie der Vorzeit*, II, 500 ss.

[8] Cfr. Suarez, *De opere sex dier.*, l. 3, c. 17, integro; la mia *Dogmatica*, libro 3 n. 1164 segg.

[9] *Contra Eunom.*, l. 5: δι' οὗ (χριστοῦ - λόγου) Θεὸς ἔδωκε τὴν ἐμφύσησιν, τότε μὲν μετὰ τῆς ψυχῆς, νῦν δὲ εἰς ψυχήν.

dovrebbe qualificare per giustizia « originalis » più essa sola che la sola integrità, come fa del resto anche il Catechismo Romano [10].

A chiarire e confermare questa interpretazione della « iustitia originalis », giova non poco il considerarla sotto un altro punto di vista, cioè come una spiritualizzazione di tutta la natura per mezzo dello Spirito Santo, il quale, secondo S. Agostino, trasformò l'uomo da « animalis homo » in « spiritalis homo ». L'integrità, come la santità, è un effetto soprannaturale dello Spirito di Dio, di quello Spirito che fu spirato nell'uomo e che investì tutta la sua natura. Come la santità e la vita divina che fiorisce in essa può essere infusa nell'uomo unicamente per mezzo dello Spirito di Dio, così anche l'integrità, ossia l'eliminazione della corruttibilità inerente alla natura complessiva dell'uomo per parte della materia, non si spiega altrimenti che mediante un effetto dello stesso Spirito divino, il quale vivifica e purifica col suo ardore infinitamente potente. Questo unico Spirito divino investì tutta la natura di Adamo per spiritualizzarla e glorificarla, cioè per renderne lo spirito divinamente spirituale, per fonderlo, nel santo amore, in un solo spirito con Dio, e per conformare le parti inferiori della natura allo spirito così sublimato sopra se stesso. Sebbene la sua efficacia si presenti diversa nelle singole parti, pure l'effetto totale si deve concepire egualmente come unico: e tale infatti risulta purché noi lo riguardiamo come una disposizione o tendenza della natura a Dio, suo fine soprannaturale, prodotta nella natura umana dalla sostanza dello Spirito Santo, cioè come un'*unica* giustizia soprannaturale. In tal modo l'integrità e la santità ci appaiono unite solidariamente in un sol tutto, tanto nel loro *fine* che nel loro *principio*, identificandosi a ciò che si dice *la* giustizia soprannaturale semplicemente, o anche *la* spiritualizzazione dell'uomo per opera dello Spirito Santo; come un gran mistero, effuso dal seno di Dio nell'umana natura per mezzo del suo proprio Spirito.

§ 36. *Il mistero della universalità e della propagazione della iustitia originalis.*

Perché questa giustizia nel linguaggio d'uso tra i Teologi si chiama precisamente « iustitia originalis »? Forse perché scaturiente dalla natura, o perché doveva propagarsi senz'altro da sé con l'origine della natura? No certamente; poiché, intesa in tal modo, il predicato « originalis » toglierebbe la soprannaturalità di questa giustizia, e, per conseguenza, il suo carattere di mistero. Dunque va spiegato con la presupposizione di questa soprannaturalità e in armonia con essa. E' quello che noi cerchiamo di fare, dimostrando al tempo stesso, che il detto predicato non solo non elimina il mistero, ma lo fa apparire anche più grande e più profondo.

I. Perché soprannaturale, questa giustizia non poteva appartenere all'uomo in forza della sua origine naturale, e meno ancora poteva naturalmente propagarsi ai suoi discendenti per via della generazione. Perché soprannaturale, non può essere il prodotto della libera volontà personale dell'uomo; non pos-

---

[10] P. I, c. 2, q. 18/3. — *Nota marginale:* A ciò si connette l'intero primo capitolo di Baio *De prima hominis iustitia.*

siede quindi neanche il carattere di una giustizia personale, la quale non è comunicabile. Non dipende, nella sua essenza, dalla cooperazione della libera volontà dell'uomo, ma è esclusivamente opera di Dio: e appunto per ciò nel dar origine all'uomo Dio poteva infondergli questa giustizia senza la sua cooperazione, e poteva stabilire una legge per la quale si trasmettesse ai suoi discendenti *insieme* alla natura nella generazione. Sebbene non contenuta nella natura, né derivata né richiesta da essa, in una parola, benché non naturale in sé, tuttavia poteva essere comunicata alla natura umana come una *dote* che viene alla vita originariamente con la natura e si propaga con questa, e quindi tale, che nel primo uomo si presenta come *proprietà originaria*, e nei suoi discendenti come *eredità* [1]. E poiché Dio realmente ha disposto così, questa giustizia soprannaturale si chiama, a buon diritto e molto significativamente, « iustitia originalis », non tanto perché si trovava in Adamo originariamente prima del peccato, ma perché, *scaturita da Dio insieme alla natura, doveva anche propagarsi con la natura*, e costituire un *bene patrimoniale della natura intera*, cioè di tutto il genere umano.

Sarà molto più facile comprendere tale « originalità » (chiamiamola così) o congiunzione della giustizia soprannaturale con la natura complessiva, nei suoi riguardi con l'*integrità*. Questa perfeziona la natura umana come composto di spirito e di materia, eliminando le imperfezioni derivanti da tale composizione. Ma, appunto perché composta, la natura umana è comunicabile per generazione; è una natura sessuale, poiché un puro spirito non può generare né essere generato, né può formare una specie con altri suoi pari. E' dunque ovvio che, comunicando la natura umana, il generante trasmetta al generato anche l'integrità della sua natura; e se questa non è una legge di natura, è però una legge molto conforme alla natura.

Al contrario, la *santità* perfeziona prima di tutto lo spirito dell'uomo come tale: e, come lo spirito, così anch'essa per sua natura non è comunicabile per via di generazione. Pure, siccome l'integrità nell'idea di Dio doveva essere una *disposizione alla santità*, e tale disposizione si propaga nel modo spiegato con la natura nella generazione; così insieme all'integrità viene trasmessa anche la grazia e la santità. Questo processo si svolge, press'a poco, come quello della stessa generazione umana. Come il generante, con le proprie forze naturali, comunica soltanto il seme materiale e lo dispone a ricevere l'anima razionale, ma l'anima stessa, però, è creata e spirata immediatamente da Dio; così, nell'ordine superiore, per una legge soprannaturale divina, la comunicazione della natura porta con sé prima l'integrità della medesima e soltanto con questa la natura diviene capace e destinata a ricevere in sé, con la santità, lo Spirito di Dio come suo principio vitale.

Dando però troppo peso a questa mediazione nella propagazione della « iustitia originalis », spicca soltanto la dipendenza della santità dall'integrità, non già la dipendenza di questa da quella. Per quanto l'integrità sia real-

---

[1] Come noi in tedesco per « peccatum originale » adoperiamo la parola « Erbsünde », così per « iustitia originalis » si potrebbe usare « Erbgerechtigkeit ». Ma questo ultimo vocabolo non è adeguato come il primo, poiché *originale* nel peccato è in antitesi a peccato personale dei discendenti di Adamo; mentre nella giustizia indica l'unione con l'origine della natura non solo — o piuttosto, non in primo luogo — nei discendenti, bensì nei progenitori. Ciò posto, la traduzione esatta sarebbe: *Ur* — und *Erb*gerechtigkeit. [Per il seguito dell'esposizione si tenga presente il capitolo della *Summa contra gentiles* stampato come 2 appendice al capo 2, nonché Dante, Purgatorio, XVII-XVIII].

mente una disposizione alla santità, però è certo d'altra parte ch'essa è anche una dote, una eredità spettante egualmente al primo padre Adamo ed ai suoi discendenti *in forza della nobiltà di figli* di Dio, ch'essi ereditano da lui. Ma siffatta nobiltà divina si propaga per generazione da Adamo, come la nobiltà terrena fra noi uomini; con questa differenza però, che quella è ereditaria per diritto divino, questa per diritto umano. Pure anche l'ereditarietà dell'integrità non è tanto fisica, dipendente cioè dalla forza e dalla qualità fisica dell'atto generativo, quanto morale, cioè fondata sopra una legge divina in forza della quale Dio stesso, cooperando all'atto fisico della generazione, voleva che si trasmettesse l'integrità del primo padre ai suoi discendenti. Perciò, da parte della sua base giuridica e del principio operante, l'integrità nei discendenti di Adamo deve il suo essere alle sue interferenze con la santità. Lo Spirito di Dio, che la produce, penetra primieramente nello spirito dell'uomo per conferirgli la nobiltà di figlio di Dio; e poi, insieme a questa, produce tutte le doti soprannaturali che i discendenti di Adamo devono dividere con lui come eredi della sua nobiltà.

II. Intesa così, *l'ereditarietà della giustizia originale prende l'aspetto d'una continuata spirazione dello Spirito Santo nel genere umano, concomitante la generazione della natura*; una continuata spirazione che combacia colla propagazione della natura, ma che non ha la sua radice in questa, e che appunto nella sua aderenza alla natura si rivela come un nuovo e grande mistero.

1. Lo Spirito di Dio spira dove vuole, secondo la sua libera volontà, a preferenza poi nella distribuzione dei doni soprannaturali. Così avrebbe anche potuto comunicare al primo uomo la giustizia soprannaturale limitatamente alla sua persona, riservandosi di conferirla a suo piacimento anche alle singole persone della discendenza di Adamo; o se voleva anche comunicarla *a tutti* i discendenti di Adamo, non aveva bisogno, però, di legare questa comunicazione all'unità di genere degli altri uomini con Adamo, alla loro origine da esso. Di fatto però ha preferito proprio questo, cioè di comunicare la giustizia agli altri uomini *come* discendenti di Adamo, e così dovette concederla ad Adamo come capostipite degli altri uomini. Esso, dunque, abitò per vero dire in Adamo come in una persona specialmente gratificata da lui; ma nel medesimo tempo congiunse la sua virtù vivificante e la sua potenza generatrice soprannaturale e spiritualizzante colla potenza generativa naturale di Adamo, affinché l'effetto di quella trapassasse nell'effetto di questa. Egli adombrò la fecondità naturale di Adamo con la sua fecondità soprannaturale, perché il frutto di quella uscisse glorificato e santificato immediatamente dalla sua sorgente, come Dio accompagna con la sua virtù creativa l'atto generativo dell'uomo vivificando il feto con un'anima spirituale. E questo non era forse un nuovo miracolo della grazia divina, una nuova e più grandiosa effusione dello Spirito Santo in Adamo, più ricca e più copiosa di quella per cui Adamo fu fatto personalmente giusto e santo; quindi anche un nuovo e grande mistero? Fu un mistero — non c'è dubbio — simile a quello pel quale il medesimo Spirito di Dio fecondò il seno della Vergine onde da esso nascesse l'Uomo-Dio.

2. La nota di grandiosità di questo mistero si fa ancora più splendida, considerando meglio l'idea su cui esso si fonda. Per la discendenza da Adamo, *tutti gli uomini formano un gran tutto, un sol corpo vivente*, che può e deve ritenersi come uno sviluppo del corpo di Adamo. E per rendere questa unità

più intima e più completa, Dio volle che anche la compagna di Adamo nella sua produzione fosse presa dalla carne e dalle ossa di lui. Il grande corpo del genere umano che ne derivò, ebbe il suo principio e il suo capo nel primo genitore da cui proviene. Ma la sua unità in un unico *capostipite* resta tuttavia d'ordine naturale; un'unità nella natura e per la natura. Un'unità soprannaturale non può essere contenuta in essa né derivare da essa: l'unità soprannaturale non può avere la sua radice nell'unità naturale; al massimo può prendere questa come base e come punto di partenza. Ciò avviene invece pel fatto che Dio nel corpo dell'uman genere, così unito, infonde il suo proprio Spirito come principio di vita soprannaturale. E' solo in questo Spirito che tutte le membra del corpo trovano un comune amalgama soprannaturale (a quella guisa che nell'unità dell'anima vivente trovano la loro unità tutte le parti del corpo animale), poiché è lui che abitando e operando contemporaneamente in tutte e nelle singole, le avvince e le penetra tutte. Ma perché questa unità soprannaturale sia perfetta, è necessario che lo Spirito, il quale penetra il corpo come un sol tutto, si diffonda sopra le singole parti in quanto sono *membra* del corpo, cioè secondo l'ordine e la posizione che occupano nella struttura naturale del corpo stesso; egli col suo soffio deve penetrare e vivificare tutte le membra partendo dal capo; come l'anima, la quale, sebbene si trovi e operi immediatamente nelle singole parti del corpo, pure rende organica l'unità di esso pel fatto che la sua azione sopra alcune parti è collegata con la sua azione sopra le altre e dal capo si diffonde alle altre membra. Ora, siccome la struttura del corpo e l'unione fra le singole membra e il capo consiste nella derivazione naturale di quelle da questo, lo Spirito Santo, se vuole vivificare il corpo come un sol tutto, deve unire la sua virtù soprannaturale alla generazione naturale. *Così l'unità naturale del genere umano acquista un'importanza anche per la sua unità soprannaturale*; così la comunanza di natura può divenire il fondamento per la comunanza di grazia e di giustizia soprannaturale; *così pure il capostipite dell'unità naturale del genere può divenire in pari tempo il capostipite dell'unità soprannaturale.*

III. La *sublime posizione* che occupa Adamo nella sua qualità di capostipite del genere umano e come primo possessore della giustizia originale, forma la base di molte e importanti verità che discuteremo in seguito: essa merita perciò una speciale trattazione, tanto più che per suo mezzo si getta nuova luce su quanto è stato detto [2].

Si può e si deve dire che Adamo è principio e capo del genere umano in rapporto alla giustizia soprannaturale, perché egli ne è principio e capo per natura. Il primo asserto, però, non si può considerare come una conseguenza naturale del secondo, quasi che Adamo sia stato senz'altro principio e capo riguardo alla giustizia soprannaturale, *solo perché* era tale secondo la

---

[2] L'elaborazione di dette verità è un merito speciale di Scheeben nel campo della Teologia. Essa è importante come preparazione alla dottrina sul peccato originale, esposta in quest'opera nel § 43 segg. e 68; nonché per la dottrina ampiamente sviluppata nel § 253 del libro 5 della sua *Dogmatik* sulla «specifica potenza dell'umanità di Cristo a causare e a produrre effetti soprannaturali, o la potenza dinamica (rispettivamente fisica), più precisamente organico-dinamica, della medesima come organo fisico della Divinità», e per la sua dottrina riguardante l'efficacia dei Sacramenti. — G. FEUERER, *Adam und Christus als Gestaltkräfte und ihr Vermächtnis an die Menschheit — Zur christliche Erbsündlehre* (Friburgo in Br. 1939) ha ristudiato alla maniera di Scheeben il complesso Adamo-Cristo, senza però raggiungere una sintesi ugualmente vasta e profonda.

natura. Piuttosto si potrà dire che egli, come principio e capo della natura, era *adatto* ad essere *scelto* e *costituito* da Dio capo e principio nell'economia della grazia.

Infatti, posto pure che Adamo avesse ricevuto da Dio la giustizia soprannaturale, non ne viene necessariamente di conseguenza che anche i suoi discendenti la dovessero ricevere *con lui, da lui e per lui.* Adamo generò con la sua natura, e precisamente con quella terrena, come uomo terreno preso dalla terra, « homo de terra terrenus » [3], e non potè, quindi, comunicare altro naturalmente che la sua natura terrena, senza integrità e santità. La giustizia soprannaturale è un dono libero di Dio; Egli non è tenuto a darlo ad ogni uomo, e poteva pure darlo ad Adamo soltanto: e se anche con Adamo voleva darlo agli altri, non era necessario però che lo desse loro dipendentemente da lui, ossia per mezzo di lui. Anzi, a rigor di termini, non poteva neppure dare tale giustizia agli altri uomini per mezzo di Adamo, perché la giustizia di Adamo non contiene virtualmente quella dei suoi discendenti così come la sua natura contiene la natura di questi. Neppure soprannaturalmente Adamo, con la sua giustizia, poteva divenire il principio della giustizia dei suoi discendenti, come lo fu della loro natura. Perché ciò avesse potuto avverarsi, la grazia avrebbe dovuto essere per lui la sua natura, non semplice grazia poiché quello che si possiede come pura emanazione della grazia, non può divenire la sorgente per altri, in senso vero e proprio. Solo l'Uomo-Dio, il quale possiede in sé sostanzialmente la natura divina nella sua pienezza e in forza della sua celeste origine per natura sua è un « homo coelestis », può essere, secondo l'Apostolo, anche « Spiritus vivificans » [4], cioè può riempire altri di una vita soprannaturale e preservare la vita naturale da ogni corruzione. Ma Adamo, secondo lo stesso Apostolo, per sua natura, come « homo de terra terrenus » [5], era soltanto « anima vivens », e perciò per gli altri non poteva essere che principio della vita naturale. E come non poteva procurare ai suoi discendenti i doni soprannaturali, specialmente la partecipazione alla divina natura, così non poteva per la medesima ragione, *meritarli* e *acquistarli* per essi perché l'adozione in figlio di Dio era anche per lui una pura grazia che non poteva meritare neanche per sé; molto meno, quindi, per altri. Egli non solo non lo poteva per mezzo della sua natura, ma neppure con l'ausilio della grazia che gli era stata partecipata; poiché mediante la grazia dell'adozione meritò bensì di essere chiamato a far parte dell'eredità dei figli di Dio, ma in nessuna maniera meritò che altri con lui ne fossero partecipi. Questo può solo meritarlo Colui il quale è Figlio di Dio per natura, non per grazia, e che per la sua dignità naturale infinita tutto può richiedere al Padre suo, e conseguentemente esigere che anche altri siano messi a parte della sua dignità e delle sue ricchezze [6].

In breve, il discendere da Adamo, dotato della giustizia soprannaturale, non è per sé un fattore determinante e neppure un titolo sufficiente per i suoi discendenti, acché venga trasmessa anche ad essi la giustizia soprannaturale. In altre parole: la comunanza di natura non include per sé anche la compartecipazione della giustizia soprannaturale. Fu piuttosto un decreto miste-

---

[3] 1 Cor. 15, 47.
[4] 1 Cor. 15, 45; cfr. 47.
[5] Ibid.
[6] Cfr. TOMMASO, *De veritate*, q. 27, a. 3, specialmente ad 21. [DEIMEL, l. c.: *L'unità come valore religioso; L'unità del corpo di Cristo*, 47 segg.]

rioso, libero, grazioso di Dio, che alla propagazione della natura andasse unita la propagazione della grazia; che nel genere umano alla comunanza di natura si accoppiasse la comunanza di grazia; e che la generazione naturale fosse pure il veicolo della grazia. Per Adamo fu una *nuova grazia* il fatto che la grazia non fosse riservata a lui solo, ma partecipata anche ai suoi discendenti come tali; e che, per conseguenza, egli dovesse essere tanto il principio della natura come, in certo modo, anche quello della grazia in tutto il genere umano. Però egli è principio della natura quale causa e sorgente della natura nei suoi discendenti; principio della grazia invece non come causa e fonte, ma come destinatario primo e originario di essa; come punto di partenza, da cui Dio volle si diffondesse la grazia su tutti gli uomini.

Se pertanto vogliamo trovare un fondamento reale per la meravigliosa comunanza di grazia nel genere umano, dobbiamo cercarlo non in Adamo né, in genere, in un semplice uomo, bensì nell'Uomo-Dio, il quale può essere e realmente è, per altri e per tutti gli uomini, la causa e la sorgente della grazia. Il potere e il diritto di divenire figli di Dio, a vero dire, è proprietà della schiatta umana unicamente per il tramite di Gesù Cristo: lui solo è il vero e proprio protoparente soprannaturale degli uomini: soltanto per lui e per riguardo a lui ci è permesso di dire aver Iddio concesso al primo padre naturale degli uomini l'eccelso privilegio che da lui nascano non semplici uomini, ma figli di Dio. Secondo l'Apostolo, Adamo fu il tipo di Cristo, e lo fu perché la sua paternità terrena simboleggiava e preannunciava la paternità celeste dell'Uomo-Dio: e Adamo in certo modo ebbe parte alla paternità soprannaturale di Cristo unicamente e propriamente perché la potenza e la dignità dell'Antitipo si rifletté sul suo tipo. Così pure, l'unione di Adamo con Eva fu un'immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, da cui nascono i figli di Dio: e per tal modo ricevette anch'essa una fecondità soprannaturale in anticipazione di quella che scaturì dal suo prototipo.

Non senza ragione, dunque, l'Apostolo chiama mistero il matrimonio di Adamo per la sua relazione a Cristo e alla Chiesa; non solo perché nella sua essenza naturale preludeva ad un sì grande mistero, ma anche perché anticipò in sé la virtù soprannaturale del medesimo, dato che Adamo ed Eva, sebbene tutti e due uomini terreni per natura, nondimeno, per virtù dello Spirito Santo, dovevano generare dei figli di Dio e una stirpe celeste.

Più tardi ritorneremo su questo rapporto di Adamo con Cristo. Ma anche prescindendone per ora, pure non manca il sublime ed il misterioso nello stato in cui l'uomo uscì dalle mani di Dio.

Sul genere umano vediamo diffusa una meravigliosa, soprannaturale benedizione di Dio; una benedizione così ricca e piena di mistero, che lo stesso Mosè non osò svelarla nella sua grandezza. Quello che di essa si rese visibile, cioè la perfetta armonia e integrità della natura, era così grande e meraviglioso, che Adamo dovette riscontrarvi e ammirarvi un amore straordinario da parte di Dio; e noi che sperimentiamo a nostre spese quanto è misera e infelice la nostra natura in sé, dobbiamo meravigliarci ancor di più. Eppure all'occhio naturale di Adamo era tuttora nascosto il meglio, cioè il diadema dei suoi figli che Dio aveva posto sul capo di lui; l'essere accolto nel paterno seno di Dio e introdotto nella luce inaccessibile della Divinità; la glorificazione e santificazione dell'anima sua. E ciò che rese la benedizione sovrabbondante, fu l'aver Iddio disposto nell'uomo non soltanto una semplice propagazione della natura, come nelle piante e negli animali, ma anche una pro-

pagazione e diffusione di quei doni soprannaturali. Questa benedizione soprannaturale fu il mistero di Dio nell'umanità; un mistero di imperscrutabile potenza e bontà, per la quale Egli elevò l'uomo al di sopra della natura umana e lo rivestì della sua luce, della sua grandezza e della sua stessa gloria.

§ 37. *Il mistero nella creazione universale: il suo centro nell'uomo* [1].

Tuttavia se non limitiamo il nostro sguardo al solo microcosmo umano, se lo gettiamo attraverso l'intera creazione, se lo solleviamo verso il mondo invisibile dello spirito, se lo abbassiamo fino alle creature irrazionali, troveremo il mistero di Dio ed il crisma della sua mistica consacrazione più o meno diffusi in tutto l'universo.

1. *La natura materiale visibile* per sé non può essere ripiena del mistero di Dio in senso vero e proprio, perché non può essere fatta partecipe della natura divina. Ma tutto il mondo materiale formò, in senso lato, il corpo dell'uomo, la cui sostanza corporea è stata presa da esso e con esso doveva stare nel più intimo scambio d'azione. Perciò anch'esso, come la sua propria natura e attività, era mirabilmente soggetto al dominio dell'uomo e doveva contribuire con mistica virtù [2] alla conservazione della di lui vita immortale mediante l'albero della vita. Ma in tal guisa anche il mondo, nell'uomo, fu nobilitato; esso pure per il genere speciale di divina santità partecipata all'uomo, divenne un tempio dello Spirito Santo; esso pure in lui e per lui poté e dovette glorificare Iddio in un modo soprannaturale, rispecchiando in sé, con la bellezza e l'armonia meravigliosa profusa su di esso, press'a poco come il corpo dell'uomo per mezzo dell'integrità, la maestà divina regnante nell'anima del medesimo.

Come capo naturale del mondo visibile, l'uomo, innalzato in se stesso sopra la sua natura, divenne in modo soprannaturale e misterioso il suo profeta, che per esso e in esso annunziava la mistica lode di Dio; il suo sacerdote, che lo consacrava con sé a Dio come un profumato olocausto; il suo re, che godendo e servendosi di lui doveva servire a Dio e farlo servire a Dio.

---

[1] L'antropocentrismo del mondo creato da Dio oggi torna ad essere credibile anche nell'ambito del pensiero naturale. In astronomia appare sempre meno possibile che un altro pianeta possa ospitare degli esseri corporeo-spirituali della nostra specie, l'esistenza dei quali venga a distruggere l'unità del genere umano. (Cfr. G. STEIN, *La vita dell'Universo* in *Civ. Catt.*, 1947, I, 221-27). Il nostro sistema solare sembra distinguersi da tutti gli altri a causa del pianeta della Terra, benché non sia dei più importanti quanto alla massa e alla struttura. — E. WASMUTH, *Der Mensch in der Mitte* (Berlino 1936), trattando «delle condizioni e delle limitazioni della conoscenza e delle conseguenze che ne derivano per le teorie della nuova fisica», presenta delle considerazioni pascaliane nella luce delle scienze naturali moderne.

Bello il modo onde A. Anile nel meraviglioso suo libro *Bellezza e verità delle cose* (Firenze, 9 ediz., 1943) ricolloca l'uomo al centro dell'universo nonostante l'immensità di esso, rivelataci dalla scienza moderna. Grazie all'organicità del reale, dall'autore messa in rilievo in un modo impareggiabile in una serie di splendidi capitoli trattanti i vari aspetti del creato, e grazie alla nostra capacità di ripensare il disegno creatore pensato da Dio, l'uomo è affine a tutte le cose e il centro cosciente del tutto. L'universo rivela all'uomo l'uomo stesso e la sua virtuale infinita ricchezza interna: «Tutto quanto esiste si riporta a quel che di migliore s'accoglie in noi». Si veda specialmente la prefazione; il cap. 2: *Noi e le stelle*, 92 segg.; il cap. 6: *La divina realtà*, 435 segg. Cfr. la nota 2 del § 12.

[2] «Virtute mystica». S. AG. *De Gen. ad lit.* l. 11, c. 31.

In tal modo, il mistero contenuto nell'umanità estese in basso le sue radici su tutta la creazione visibile, e formò in pari tempo la corona nella quale culmina il mistero della medesima.

2. Ma il mistero di Dio nella creazione s'innalza anche al disopra dello stesso uomo, in regioni più alte e immense. Sopra la creazione visibile che termina nell'uomo come suo capo, c'è un'altra creazione superiore, puramente spirituale: *il mondo degli Angeli.*

Siccome gli Angeli pur nel loro essere naturale sono invisibili a noi uomini e molto al di sopra di tutta la creazione visibile, in quanto dunque per noi sono soprannaturali, la loro esistenza e la loro natura in sé potrebbe essere già un mistero. Difatti il razionalismo cerca di combattere anche l'esistenza degli Angeli, come tutto quello che annoveriamo fra i misteri del Cristianesimo: e perciò in generale di fronte ad esso si usa difendere l'esistenza degli Angeli come una verità soprannaturale.

In senso stretto, però, non si può dire un mistero vero e proprio perché non è propriamente qualcosa di soprannaturale. Nel Cristianesimo il soprannaturale non è tanto la superiorità di una natura creata sulle altre, quanto la sua elevazione alla partecipazione della natura divina al di sopra dei limiti naturali dell'esistenza creata. Quest'ultima è soprannaturale anche per gli Angeli, e quindi anche per essi prima della loro glorificazione fu un vero mistero. Il mistero teologico del mondo spirituale invisibile, per conseguenza, era la grazia santificante ch'esso possedeva in comune con l'umanità.

Nella natura degli Angeli, superiore e maggiormente vicina a Dio, la grazia dovette naturalmente spiegare la sua ricchezza molto più che nella natura degli uomini, di molto inferiore. Allo stesso tempo però dovette collocare l'uomo in una relazione con gli Angeli molto più intima di quella che egli possedeva per natura. Lo innalzò ad una dignità che sorpassa infinitamente l'altezza naturale degli Angeli; lo costituì, insieme a questi, erede e familiare di Dio, e lo chiamò a far parte con essi della stessa famiglia divina.

3. Così il mistero della grazia avvolse tutta la creazione; il mistero di Dio la penetrò e l'animò in tutti i suoi membri e la ridusse ad una unità soprannaturale, superiore. In questo più ampio panorama il mistero nell'uomo non vien relegato fra le cose secondarie, ma appare invece in tutta la sua importanza. Come per la sua natura l'uomo formava l'anello di congiunzione fra il mondo spirituale e quello materiale; così, nella sua dotazione soprannaturale, era come il centro della luce soprannaturale che Dio diffuse su tutta la creazione. Il mistero in lui era il riflesso dello splendore celeste degli Angeli, la fonte e l'ideale della glorificazione celeste della natura visibile. Più tardi vedremo come il mistero nell'umanità, non nel primo, ma nel secondo Adamo raffigurato in quello, divenne, in un modo anche più eccelso, secondo il piano eterno di Dio, il centro di tutti i misteri, quando cioè apparve nella natura umana il Primogenito di tutte le creature con la pienezza della sua Divinità. Ciò però doveva accadere soltanto dopo che un altro mistero, un mistero delle tenebre, propagandosi dagli Angeli sull'umanità e su tutta la creazione, oscurò il sole della grazia, devastò totalmente il mistico giardino piantato dall'amore di Dio, e, quasi prendendosi giuoco della potenza e della bontà del Creatore, provocò un secondo e più grande mistero della sua onnipotenza e del suo amore.

In tal modo, il mistero contenuto nell'umanità estese in basso le sue radici su tutta la creazione visibile, e formò in pari tempo la corona nella quale culmina il mistero della medesima.

2. Ma il mistero di Dio nella creazione s'innalza anche al disopra dello stesso uomo, in regioni più alte e immense. Sopra la creazione visibile che termina nell'uomo come suo capo, c'è un'altra creazione superiore, puramente spirituale: *il mondo degli Angeli.*

Siccome gli Angeli pur nel loro essere naturale sono invisibili a noi uomini e molto al di sopra di tutta la creazione visibile, in quanto dunque per noi sono soprannaturali, la loro esistenza e la loro natura in sé potrebbe essere già un mistero. Difatti il razionalismo cerca di combattere anche l'esistenza degli Angeli, come tutto quello che annoveriamo fra i misteri del Cristianesimo: e perciò in generale di fronte ad esso si usa difendere l'esistenza degli Angeli come una verità soprannaturale.

In senso stretto, però, non si può dire un mistero vero e proprio perché non è propriamente qualcosa di soprannaturale. Nel Cristianesimo il soprannaturale non è tanto la superiorità di una natura creata sulle altre, quanto la sua elevazione alla partecipazione della natura divina al di sopra dei limiti naturali dell'esistenza creata. Quest'ultima è soprannaturale anche per gli Angeli, e quindi anche per essi prima della loro glorificazione fu un vero mistero. Il mistero teologico del mondo spirituale invisibile, per conseguenza, era la grazia santificante ch'esso possedeva in comune con l'umanità.

Nella natura degli Angeli, superiore e maggiormente vicina a Dio, la grazia dovette naturalmente spiegare la sua ricchezza molto più che nella natura degli uomini, di molto inferiore. Allo stesso tempo però dovette collocare l'uomo in una relazione con gli Angeli molto più intima di quella che egli possedeva per natura. Lo innalzò ad una dignità che sorpassa infinitamente l'altezza naturale degli Angeli; lo costituì, insieme a questi, erede e familiare di Dio, e lo chiamò a far parte con essi della stessa famiglia divina.

3. Così il mistero della grazia avvolse tutta la creazione; il mistero di Dio la penetrò e l'animò in tutti i suoi membri e la ridusse ad una unità soprannaturale, superiore. In questo più ampio panorama il mistero nell'uomo non vien relegato fra le cose secondarie, ma appare invece in tutta la sua importanza. Come per la sua natura l'uomo formava l'anello di congiunzione fra il mondo spirituale e quello materiale; così, nella sua dotazione soprannaturale, era come il centro della luce soprannaturale che Dio diffuse su tutta la creazione. Il mistero in lui era il riflesso dello splendore celeste degli Angeli, la fonte e l'ideale della glorificazione celeste della natura visibile. Più tardi vedremo come il mistero nell'umanità, non nel primo, ma nel secondo Adamo raffigurato in quello, divenne, in un modo anche più eccelso, secondo il piano eterno di Dio, il centro di tutti i misteri, quando cioè apparve nella natura umana il Primogenito di tutte le creature con la pienezza della sua Divinità. Ciò però doveva accadere soltanto dopo che un altro mistero, un mistero delle tenebre, propagandosi dagli Angeli sull'umanità e su tutta la creazione, oscurò il sole della grazia, devastò totalmente il mistico giardino piantato dall'amore di Dio, e, quasi prendendosi giuoco della potenza e della bontà del Creatore, provocò un secondo e più grande mistero della sua onnipotenza e del suo amore.

Capitolo IV

IL MISTERO DEL PECCATO IN GENERE E DEL PECCATO ORIGINALE IN SPECIE [1]

« Mysterium iam operatur iniquitatis ».
(2 Tess. 2, 7).

§ 38. *Il peccato tiene del mistero per i suoi rapporti col mistero di Dio nella creatura.*

La Trinità delle persone in Dio, la giustizia soprannaturale del primo uomo, sono misteri veri e propri, ma misteri di luce e di gloria, di santità e di felicità; e la loro mistica oscurità dipende appunto dalla sovrabbondanza e dalla sublimità della luce che sfugge al nostro occhio naturale e lo abbaglia. Sono misteri *di Dio*, all'interno nel suo seno, all'esterno nella sua creazione; abisso sterminato e insondabile di potenza, di sapienza e di bontà.

Pure, accanto a questi, il Cristianesimo ci addita anche un mistero del

---

[1] In questo capitolo Scheeben presenta la base per una morale cristiana autentica. E' uno dei problemi più gravi che premono la nostra esistenza e il nostro pensiero, che noi, esseri creati, finiti e contingenti, siamo capaci di offendere infinitamente il Creatore, si da meritarci eterno castigo. Chi vede l'esistenza umana soltanto sotto l'aspetto biologico e in Dio riconosce non altro che la causa efficiente ultima, che inoltre, come per lo più avviene tra occidentali non più cristiani, non sente direttamente l'influsso di credenze popolari precristiane, le quali dovunque e in ogni età hanno ritenuto almeno come possibile che un uomo possa offendere Dio o la Divinità al punto da meritarsene eterno castigo (cfr. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit* alla voce « peccato »), non è predisposto a questa verità cristiana se non alla sola condizione che il suo discernimento non sia stato traviato (cfr. Rom. 1, 18 — 3, 20). Nella fede popolare alla possibilità d'una sanzione eterna per le opere buone e cattive dell'uomo, riferita dalla storia delle Religioni, la Teologia cattolica riconosce un indizio dell'esistenza d'una primitiva Rivelazione divina all'umanità intera, che per parte sua implicava una gratuita divinizzazione dell'uomo e che questi perdette colpevolmente. Da allora l'agire degli uomini nati in seguito non si svolge in una sfera « puramente naturale » — come sarebbe quella dell'« animal rationale » —, ma necessariamente e effettivamente nell'ambito di Dio stesso, il quale per degnazione si fece nostro convivente.

Questo fatto vien posto innanzi da Scheeben in opposizione al cieco naturalismo etico, come pure contro il moralismo legale praticamente ancor più diffuso (cfr. Rom. 3, 21 — 4, 25). All'uopo si vale dei concetti ausiliari teologici « naturale-soprannaturale ». Questi potevano far supporre che in questo mondo esista un dualismo nel piano divino della salvezza, che natura e sopranatura siano due regioni in qualche modo separate. Ma l'opera di tutta la vita di Scheeben consiste essenzialmente nello sforzo: 1) di metter in luce la completa gratuicità della nostra chiamata ed elevazione alla figliolanza divina, contro la piatta concezione del razionalismo, i cui rappresentanti spesso credono che il « paradiso » si possa meritare colle

nulla, delle tenebre e della malizia, un « mysterium iniquitatis ». Esso non proviene da Dio, ma dalla creatura, la quale, pur essendo strappata al nulla e alle tenebre per un'azione di Dio, si ribella a Lui per annientare il mistero della grazia in se stessa.

Il peccato è un mistero assolutamente « sui generis »; è lo scompiglio e l'annientamento del bene e del vero; è la contraddizione di ogni ordine e della ragione stessa; è un fare un aborto dell'opera buona che Dio aveva fatto: non è un essere, ma un mostro. Il peccato, quindi, propriamente parlando non ha una causa, bensì una non-causa, o meglio, una « causa deficiens ». Non è che tenebre, le quali tanto appaiono fitte e oscure, quanto più sono illuminate dalla ragione; tenebre che la sana ragione aborre e condanna. Viceversa, però, quanto più queste tenebre sono riconosciute come non-essere, cioè come tenebre, e quanto più la ragione le fugge e le detesta, tanto più siffatto mistero diviene luce, tanto più è possibile scrutarlo e penetrarlo.

L'essere, o meglio il non-essere del peccato, in quanto può conoscerlo e penetrarlo la ragione naturale da se stessa, evidentemente non è mistero nel senso vero e proprio della natura. Per poterlo dire tale, dovrebbe essere, nel suo

---

proprie forze come press'a poco un articolo di commercio; 2) di formulare l'universalità di questa chiamata in concetti teologici. In ciò non ha potuto raggiungere un risultato che lo soddisfacesse.

Le nozioni di « natura » e « sopranatura », come le concepisce Scheeben nei seguenti capitoli, sono piene d'un dinamismo, ch'egli, alla luce della sua comprensione intuitiva dei rapporti umano-divini e per la conoscenza che ne aveva attraverso la Scrittura, la tradizione patristica e Scolastica (anche Scolastica barocca, specialmente quella dell'Ecole française), riteneva come reale. Oggi, da una parte la conoscenza della lingua della Scrittura, della dottrina dei Padri e del quadro delle idee della Scolastica almeno è molto ampliata e approfondita al di là di ciò ch'era raggiungibile dall'acume e dalla fatica di Scheeben, grazie ad approfondite ricerche particolari sul senso delle parole e delle cose, dei concetti dottrinali, loro provenienza e loro connessione; dall'altra parte la problematica relativa alla molteplicità dei rapporti trascendentali dell'umana esistenza, vista e concepita con metodi così nuovi dalle scienze dello spirito, è andata soggetta a interpretazioni così nuove, che il modo onde se la rappresenta Scheeben per il lettore proveniente da tali ambienti culturali dovrà sembrare per molti rispetti ancora troppo impacciato e statico.

Appunto l'esatto studio filologico ed esegetico della Scrittura, dei Padri e degli Scolastici del periodo classico ha messo in luce un ricco contenuto di genuina Rivelazione, di simboli e di concetti in parte non ancora esplicitamente conosciuto, in parte non ancora elaborato dalla speculazione teologica della tarda Scolastica e che per un'esatta comprensione moderna abbisogna ancora d'una formulazione in termini di pensiero più tecnico, prima che possa fondare una nuova sistematica. — Soprattutto le relazioni dell'uomo con un Dio benevolo sì ma anche giudice, ai nostri giorni vengono percepite in un senso più universale e più personale che al tempo di Scheeben. Col declino dell'idealismo tedesco e del romanticismo e col sopraggiungere dell'industrialismo, il lavoro letterario per l'intellezione della vera natura del dialogo tra l'uomo e Dio e della Rivelazione, quale l'avevano intrapreso Deutinger, Görres e altri della scuola di Tubinga, non venne continuato. L'uomo si interessò tanto delle cose esterne e fu subito talmente preso da esse, da cacciare anche il mondo spirituale nella visuale dell'utilitarismo: quello che non è esteticamente concepibile o godibile, che non rappresenta un valore sensibilmente realizzabile, non fu né sentito né percepito e tanto meno elaborato. Anche la filosofia e la Teologia dei cattolici corse il pericolo di diventare piuttosto un'attrezzatura pratica per la difesa dei diritti esterni della Chiesa visibile, che la ricerca pura della verità. L'ambiente di Scheeben non era quello d'una generazione la cui vita subisce direttamente la spinta verso la verità, ma piuttosto il mondo dei teologi dell'antichità da lui rivissuto per sola virtù di pensiero. Già per questo motivo la sua mentalità ritiene un certo gusto di scuola che a prima giunta non aggrada: sembrano nient'altro che vicende di libri quelle che lo tengono occupato. Ma chi si tuffa nel suo pensiero percepisce ben presto la presenza dell'« eros intellectualis » che puro e schietto vive in abito bigio da scuola.

I concetti « natura » e « sopranatura » e l'assioma: « gratia supponit naturam » ora

genere, un mistero *soprannaturale*. Ma come può essere possibile ciò? Come può essere soprannaturale il peccato? Come può dirsi superiore alla natura, quando è noto che non solo non è niente di alto, di elevato, che anzi è l'abbiezione e la disorganizzazione della natura stessa? Esaminiamolo più attentamente.

« Habitus et privatio », dicevano gli antichi filosofi, « sunt in eodem genere ». Le cose che reciprocamente si eliminano e si escludono, come essere e non essere, devono trovarsi sullo stesso campo. Il peccato è la privazione, l'esclusione della giustizia; è un'opposizione all'ordine morale stabilito da Dio. Ora in quanto contraddice all'ordine della natura, ai suoi naturali rapporti e alla sua naturale tendenza al bene, è innaturale, mostruoso; ma è tale appunto perché è soltanto alla natura come natura che si oppone, violando l'ordine naturale e nessun altro.

Sotto questo rapporto, il peccato, come pure la natura e l'ordine naturale, è oggetto di conoscenza naturale e quindi anche della filosofia. Esso, perciò, si sottrae dall'orizzonte della ragione naturale solo in quanto lede qualche cosa di più elevato della natura e viola un ordine superiore a quello naturale; in quanto invade, quindi, un campo soprannaturale e in esso si muove. Su questo piano il peccato diviene doppiamente misterioso: perché innanzitutto è tenebre

---

sembra che ancora non esprimano sufficientemente l'intreccio strutturale dell'operazione divina con l'esistenza umana nonché l'*unità* dell'economia della salute. Si confronti con questo capitolo ciò che R. Guardini (*Welt und Person: Versuche zur christliche Lehre vom Meschen*, Würzburg 1939, p. 63 segg.), rimodernando con agilità di pensiero patristico, dice dell'eminenza di ciò che è cristiano al di sopra dell'intera scala degli esseri esistenti, e della personalità cristiana che si allinea su di essa. Già la personalità *creata* dell'uomo come tale è ciò che è grazie al fatto che Dio è « il Tu dell'uomo né più né meno », e lo è al punto che, « se all'uomo fosse possibile uscire dal rapporto di Tu con Dio, e cioè, non solo staccarsi da Dio, ma fare in modo che egli ontologicamente non si trovasse più in rapporto di Tu con Dio, per restare in quello soltanto di normazione e di realizzazione dell'essere creato per parte del suo Creatore, cesserebbe senz'altro di essere persona » (p. 164-165; vedi ancora Berdiaeff citato al § 12, nota 1). Qui viene messo in rilievo colla massima energia l'*unità* vigente nell'ordine della vita e della salute tra Dio e l'uomo. La Teologia di Scheeben rende possibile ulteriore produzione di respiro ancor più vasto e di più delicate sfumature, se si tengono presenti le sue asserzioni su natura e sopranatura insieme con le sue asserzioni sul mistero di Dio e di Cristo nel mondo.

I lettori provenienti dalla Neoscolastica a proposito del pensiero di Scheeben e di Guardini devono considerare che, filosofi e teologi i quali scelgono per soggetto delle loro fatiche la vita in tutto il suo contenuto reale, dove il pensare e il volere, l'essere e il divenire, il concreto e l'astratto formano un insieme imponente di energie e di valori, il cui Autore da esso distinto è riconosciuto più facilmente dal cristiano che dal non cristiano (non perché quello pensi con maggior logica di questo, ma perché nella sua esistenza il rapporto vitale con Dio è attuato più concretamente), descrivono una realtà dinamica per la quale purtroppo il nostro pensiero non ha ancora escogitato i concetti *adeguati* e la lingua non ha ancora coniato *adeguati* vocaboli. Un nuovo cantiere si è aperto intorno al solido edificio della nuova Scolastica. Intorno all'oggetto di tale conoscenza cfr. R. GUARDINI, *Der Gegensatz; Versuche zu einer Philosophie des lebendig Koncreten* (Magonza 1925); idem sulla conoscenza corrispondente a tale oggetto: *Unterscheidung des Christlichen* (Magonza 1925). — Sul modo di porre la questione della filosofia della vita cfr. HOEFER, *Vom Leben zur Wahrheit* sotto il titolo: *Categorie della vita*. Un'ampia introduzione nella produzione scientifica in questo campo e in pari tempo una continuazione della medesima l'ha data TH. STEINBUECHEL, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre* (Düsseldorf, 2 ediz., 1939) come I vol. dello *Handbuch der katholischen Sittenlehre* edito da F. Tillmann. Su questa via s'è decisamente incamminato G. Thils. Già nel suo volumetto *Tendences actuelles en Théologie morale* (Gembloux 1940) aveva raccolto le voci ed i desiderata dei competenti per un rinnovamento della Teologia morale, la quale, nei trattati imbastiti sullo schema tradizionale, è troppo astratta e negativa, non sufficiente a nutrire positivamente l'attività dell'uomo concreto ed a formare la persona umana nel suo sviluppo esistenziale. Ora egli pubblica un primo volume in cui delinea il programma che si propone di svolgere in volumi successivi per costruire una scienza cristiana delle realtà umane, o meglio, dei valori umani: *Théologie des réalités terrestres*, I: *Préludes* (2 ediz. Lovanio 1947), seguito da un secondo: II: *Théologie de l'Histoire* (Bruges 1949; ora si è fatta una traduzione italiana d'ambedue i volumetti: Alba 1951, per opera di G. Montali). Tale Teologia dovrebbe abbracciare le scienze e la natura, i sentimenti e le

e annientamento, non solo, ma anche si oppone a una luce soprannaturale e misteriosa e distrugge un ordine soprannaturale e misterioso. Diviene un mistero soprannaturale esso stesso, perché entra in relazione con un mistero; si converte in un abisso di malizia e di rovina altrettanto inesplorabile e imperscrutabile, che il mistero di bontà e di benedizione ch'esso ingoia.

E' quindi ovvio considerare con speciale attenzione la posizione particolare che occupa il peccato nell'ordine soprannaturale; invece i Teologi ordinariamente ne fanno poco caso. Spesso si cerca il mistero del peccato soltanto nella colpa d'origine; ma questa appunto non si può capire né illustrare scientificamente nella sua essenza mistica, se non si prendono le mosse più da lontano e non si considera il peccato originale come un momento nel gran « mysterium iniquitatis » che dal cielo si diffuse sulla terra.

Il mistero del peccato originale è fondato sulle relazioni della trasgressione di Adamo col mistero della giustizia originale. Per intenderlo, dobbiamo, perciò, esaminare per ordine le relazioni della disubbidienza d'Adamo con la natura di questa giustizia nella sua parte superiore e inferiore, cioè della santità e integrità, come pure con l'ereditarietà della medesima.

---

mistiche, la società famigliare e gli ambienti di educazione, la società professionale e gli ambienti di lavoro, il corpo e lo sport, la materia e l'universo, la tecnica, le arti, i beni materiali ed il danaro. Il dramma dell'uomo consiste nel dover conquistare il mondo e se stesso per sottoporre se stesso ed il mondo a Cristo e, mediante il Cristo, a Dio, onde s'appaghi l'istanza del creato alla manifestazione della gloria di Dio. Tutto il significato di questo dramma sta nel celebre passo di S. Paolo: « ... questo mondo creato sta alle vedette, aspettando la manifestazione dei figliuoli di Dio. Il mondo creato infatti è stato soggettato alla vanità non per suo volere, ma di colui che lo ha soggettato in isperanza: ché anche il mondo creato sarà reso libero dalla servitù della corruzione alla libertà della gloria dei figliuoli di Dio. Giacché sappiamo che tutte le creature insieme sospirano e sono nei dolori del parto fino ad ora » (Rom. 8, 19-22). Thils vi ha intuito il fondamento ontologico della problematicità dell'uomo e allo stesso tempo l'itinerario da seguire per giungere ad una conciliazione tra Umanesimo e Cristianesimo. Il dato teologale dell'uomo, ossia il suo interiore rapporto con Cristo e con Dio, è l'oggetto d'un altro bel libro di morale cristiana: *Senso cristiano dell'uomo* (traduz. di D. Tenderini, Brescia, 1948) di J. Mouroux. Il movimento di rinnovazione umanistico-cristiana è in pieno fervore in Francia. Cfr. le opere citate alla nota 8 del § 1.

Sull'origine e l'influsso della concezione agostino-francescana del mondo, la quale accentua l'unità e l'unicità dell'economia della salute, vedi E. GILSON - PH. BOEHNER, *Geschichte der christlichen Philosophie* (Paderborn 1937); per i fondamenti metafisici ed al tempo stesso spirituali di tale concezione vedi ora E. BETTONI, *Visione francescana della vita* (Brescia 1948). Sull'affinità spirituale di pensatori come Descartes e Malebranche con S. Agostino e loro importanza per il pensiero intimo personale dell'uomo del nostro tempo, vedi l'edizione speciale del vol. XIX di « Rivista di Filosofia Neo-Scolastica »: *Cartesio nel terzo centenario del Discorso del metodo* (Milano 1937), molto importante per la retta concezione dell'ampiezza e della profondità di una vera « philosophia perennis ». I molto diversi articoli sono più o meno uniformemente contrassegnati dallo sforzo di giungere alla verità, non più esclusivamente per mezzo di deduzioni sillogistiche di logica formale da principî intangibili, ma per mezzo d'un nuovo orientamento verso maggiori dati conosciuti, non badando se chi traccia la strada sia uno scolastico o non scolastico. E' il criterio da tempo propugnato ed esposto da J. Hessen: si veda *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin-Bonn 1931); *Platonismus und Prophetismus* (Monaco 1939); — e che P. Wust in *Ungewissheit und Wagnis* (Salzburg 1938, tradotto in italiano da E. D'ASCOLI: *Incertezza e rischio*, Brescia 1943) ha applicato con coraggio. — Il lavoro di esegesi relativo alle presenti questioni ha trovato monumentale espressione nel *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1938 segg.) di Kittel, il quale meglio di qualunque opera del nostro tempo illumina l'effettivo valore di vita della Rivelazione in sé e nei suoi rapporti coll'uomo e nel medesimo tempo discopre la profondità del linguaggio biblico.

Il primo rapporto del peccato con la santità è il più importante: in esso si riscontra più che mai il suo carattere misterioso, poiché la santità senza paragone è un mistero più grande dell'integrità. Inoltre, poichè la santità spetta anche agli Angeli e si ridona agli uomini caduti, mentre dell'integrità quelli non hanno bisogno ed a questi non è ridonata; così il carattere misteriale del peccato appare come tratto comune, non già proprio del peccato del primo uomo soltanto. Esso costituisce anche il nesso fra il « mysterium iniquitatis » del mondo angelico e il genere umano. Cercheremo, pertanto, di lumeggiarlo nel miglior modo possibile.

§ 39. *Carattere misteriale del peccato: sua formale opposizione al mistero di Dio nella creatura.*

1. Generalmente parlando, cos'è il peccato? E' un'azione per cui la creatura si mette in contraddizione con la *legge stabilita da Dio* e lede *l'ordine voluto da Lui*; un'azione, dunque, con la quale *si rivolta contro Dio e l'offende*, negandogli la sommissione e l'amore dovuto. Questa descrizione generica si adatta tanto al peccato della creatura allo stato naturale, quando a quello della creatura santificata. In tutti i casi, è un ordine debitamente imposto da Dio che si viola; in tutti e due i casi si pecca negando il rispetto e l'amore a Lui dovuti [1].

Eppure fra l'uno e l'altro c'è una differenza enorme [2]. A secondo della dignità che ha ricevuto da Dio, la creatura occupa una posizione diversa dinanzi a Lui, riceve da Lui una diversa legge, deve a Lui rispetto e amore diverso.

---

[1] Per intendere bene la seguente esposizione di Scheeben si consulti S. TOMMASO, *Sum. Theol.* 1, 2 q. 91 sulle differenze della legge eterna, della legge naturale, della legge umana e della legge positiva divina. — Si noti che la Chiesa non ha ancora definito finora l'essenza del peccato originale né quella del peccato abituale. Perciò il pensiero teologico qui si muove nell'ambito della fede senza una determinata direzione dogmatica, e quindi la fede può diventare più intelligibile allo spirito umano senza cessare d'esser fede. L'organica considerazione sul peccato, che Scheeben presenta nei seguenti paragrafi, è una delle sue speciali benemerenze dogmatiche, la quale però non è ancora entrata nelle disquisizioni scientifiche, benché permetta di parlare dell'essenza del peccato in modo più concreto che altre esposizioni. In Scheeben, e specialmente nei paragrafi 43-44, il peccato si fa conoscere soprattutto come una realtà che intacca *tutto* l'uomo, anima e corpo.

[2] Tra cristiani e non cristiani è tanto difficile intendersi sull'essenza del peccato, specialmente del peccato originale, per la ragione che il concetto cristiano si chiarifica soltanto nella luce della fede, il cui contenuto essenziale non può essere esposto adeguatamente al non credente, perché la fede come forza divina ad esso manca. « Receptum est in recipiente ad modum recipientis ». Taluni cristiani nelle loro argomentazioni non tengono conto di questo fatto. Presuppongono in altri certe verità come dati positivi della coscienza e della conoscenza umana, che invece sono conoscibili soltanto colla fede; così non trovano ascolto né lo possono trovare, perché l'annuncio della fede deve precedere la « lex divina » che ne è corollario etico soprannaturale. Altri poi, come figli di un'epoca secolarizzata, fanno coincidere l'ordine soprannaturale, i suoi motivi, il suo scopo, la sua origine e le sue forze con quello naturale; sono pelagiani senz'accorgersene, e quindi non hanno la possibilità di mostrare agli altri il pregio della fede cristiana e la santità della nostra legge morale. Così la fede prende l'aspetto d'una filosofia e la dottrina rivelata per un'intelligenza pensante appare come incomprensibile e inutile zavorra, la quale può avere un pregio solo per nature incapaci a fare da sé che hanno bisogno di rappresentazioni mitiche per poter compiere il loro semplice dovere. F. Montanari, in una breve ma succosa monografia divulgativa, *Il peccato* (Roma 1947), si sforza di far capire tutto ciò al lettore moderno più o meno affetto da naturalismo moralistico.

Di fronte a Dio, stando alla natura, è serva, e in questa condizione è obbligata ad un rispetto e ad un amore incondizionato verso di Lui. La violazione di questo dovere costituisce un male immenso, perché è un'offesa al suo Creatore e Signore che è infinitamente grande. Ma si dà un male molto maggiore. Con la grazia della santità che la divinizza, la creatura diviene figlia di Dio: si fa infinitamente più prossima a Dio di quello che non sia per natura, ed è chiamata ad unirsi a Lui in modo ineffabilmente intimo. Quanto più, però, da Dio viene inalzata, quanto più Dio si abbassa verso di lei, tanto più essa è obbligata a venerarlo e ad amarlo; e se non adempie a questo dovere, non è più il servo che offende il suo padrone, ma il figlio che offende il padre suo. Anche qui abbiamo la medesima differenza che passa fra la disobbedienza di un servo e quella di un figlio. La disobbedienza di un figlio non solo è senza paragone più grave di quella di un servo, ma è essenzialmente diversa: essa riveste una malizia affatto diversa, sua propria, come sono diversi i due rapporti reciproci su cui si fonda l'obbligo dell'obbedienza e dell'amore. Se dunque la creatura, mediante la grazia, è costituita figlia di Dio, la malizia del suo peccato è nuova e misteriosa come la posizione nella quale viene a trovarsi di fronte a Lui: è una malizia specialissima e senza paragone, la cui profondità, come la sublimità della grazia cui si oppone, non può essere misurata dall'intelletto creato.

2. *La creatura col peccato disonora e offende anche se stessa,* perché il giusto rapporto con Dio forma, in ogni caso, la più alta dignità e destinazione della creatura. Per un buon servo, per un figlio per bene, niente è più disonorante e innaturale della ribellione e della disaffezione verso il padrone o verso il padre. Ma la ribellione in un figlio è incomparabilmente ed essenzialmente più disonorevole e innaturale di quella di un servo verso il suo padrone. E perché questa distinzione non dovrebbe valere anche per la creatura relativamente al suo stato naturale e soprannaturale? Non è infinitamente più disonorevole e innaturale che la creatura nello stato di figlia di Dio rinneghi questo suo rapporto così intimo e sublime, che se dimenticasse, in condizione di serva, il suo padrone? Nello stato di figlia essa riveste una dignità indubbiamente santa e divina, cui a mala pena la sua dignità naturale può essere paragonata; il violarla, perciò, costituisce una bassezza così indegna e mostruosa, quale nella violazione della dignità naturale non si può neppure immaginare.

Quale divario tra la malizia del peccato nell'ordine naturale e in quello soprannaturale! Quanto è profondo l'abisso di malizia nel quale la fede ci dà modo di gettare lo sguardo!

3. Ma il peccato non soltanto si oppone alla legge divina, non soltanto si oppone a Dio come legislatore e alla dignità o posizione di chi pecca; *esso contraddice anche alla sua inclinazione e all'amore innato verso Dio e verso la sua legge, alla giustizia e alla bontà congenita nella sua anima.*

Infatti, quando Dio assegna alla creatura un certo stato e la destina ad un dato fine, le dà anche la forza sufficiente per quello stato e per raggiungere quel fine, insieme con la tendenza ad esplicarla: Egli, da parte sua, la mette all'unisono, per così dire, col suo stato e con la sua destinazione; la inclina all'ossequio e all'amore a Lui e alla sua legge, rendendola così *giusta* e *buona.* Se la creatura, pertanto, viola il proprio stato, se si allontana dal suo fine, contraddice anche alla bontà e alla giustizia che abita in lei; si sottrae all'influsso e alla guida di essa e cerca, anzi, per quanto può, di escluderla da se stessa.

Evidentemente, nell'ordine naturale ciò non avviene nello stesso modo che

in quello soprannaturale; poichè la bontà e la giustizia stesse nei due casi sono affatto diverse.

Per lo stato e per il fine naturale della creatura, la forza e la tendenza necessaria si trova nella natura stessa. Nella sua propria luce, nella sua ragione è scolpita la legge, rivelatale da Dio suo supremo Signore che essa deve rispettare ed amare; e nella sua volontà si trova una forza e una tendenza naturale al bene in generale e al rispetto e all'amore del Sommo Bene in particolare. Ciò costituisce la bontà e giustizia naturale della creatura, senza di che Dio non può neanche crearla. Se l'uomo si oppone ad essa col peccato, contraddice alla propria natura. Ma tale contraddizione non è mai così aspra e stridente come quella per cui egli, quale figlio di Dio, rinnega la propria bontà e giustizia soprannaturale.

Dio, infatti, mentre innalza la creatura alla dignità dei suoi figli, assegnandole con ciò una posizione e un fine soprannaturale, infonde pure in lei un principio vitale soprannaturale; le conferisce una forza soprannaturale, e con questa, una corrispondente inclinazione a tutto ciò che porta con sé la nuova dignità, il nuovo stato e la nuova destinazione; principalmente poi la tendenza ad un rispetto e amore filiale — fondato sulla conoscenza soprannaturale — verso Lui stesso quale Padre della creatura, ch'Egli accoglie nella sua grazia e rigenera nel suo seno. In questa capacità o virtù infusa dallo Spirito Santo, consiste la bontà e giustizia soprannaturale dello spirito creato. Essa è di carattere essenzialmente divino, perché si fonda sopra una certa partecipazione alla natura divina e rende capaci di partecipare alla vita di Dio; è, perciò, *bontà e giustizia divina, è santità.* La tendenza a Dio e all'adempimento della sua legge è *amore divino, filiale,* che i Teologi chiamano *caritas;* un amore ispirato e infuso nei nostri cuori dallo Spirito Santo stesso. Chi, pertanto, elevato a tale condizione, commette un peccato, non contraddice soltanto alla bontà e giustizia della sua natura, ma contraddice anche alla bontà e giustizia divina che gli furono comunicate; allo Spirito Santo, che abita in lui come soffio vitale divino; alla santità divina, che, certo, si accorda col peccato infinitamente meno della bontà naturale della creatura. E questa speciale opposizione del peccato alla giustizia soprannaturale fa sì che esso nell'ordine soprannaturale rivesta una malizia tutta particolare.

Sicché il peccato intacca da tutti i lati il mistero di Dio nel creato, cioè tutta l'economia della grazia, e mentre la combatte, *si avanza fino al mistero che si cela in Dio stesso,* nel quale ha la sua radice il mistero della grazia. Il peccatore si leva contro l'Eterno Padre, che nel suo Figlio è divenuto Padre anche a lui e col suo Figlio l'ha accolto nel suo seno; disonora in sé il Figlio di Dio, la cui immagine fu impressa in lui e, secondo il suo prototipo, doveva conservare la più intima e inviolabile unità con l'Eterno Padre; egli « si oppone allo Spirito Santo » che abita in lui e che lo strinse nella più viva unione col Padre e col Figlio. Egli viola e offende il più grande e sublime santuario della Divinità nelle sue più tenere relazioni con la creatura, e spezza i vincoli che l'univano alla creatura. Contraddice finalmente non solo all'economia della grazia, in sé e per sé, ma anche alla più sacra e inviolabile disposizione delle persone divine fra loro, che in essa si rispecchia e si propaga « ad extra ».

§ 40. *Conseguenze del peccato; specialmente la natura misteriale del peccato abituale.*

1. La caratteristica della contraddizione in cui sta il peccato con l'economia della grazia e particolarmente con *la bontà e giustizia abituale dell'anima contenuta in essa,* cioè con la santità, si fa palese nel modo più chiaro in questo, che *il peccato esclude ed elimina effettivamente la santità dall'anima.*

Il contrario in genere tende ad escludere e rimuovere il suo contrario; così perfino nell'ordine naturale l'uomo, col peccato, agisce contro la bontà e la rettitudine della sua natura e la paralizza. Ma egli non le può effettivamente escludere e sopprimere, perché da una parte è impotente ad annientare la sua natura, e perché dall'altra la natura finita, quantunque in sé tenda al bene, pure per se stessa è defettibile e compatibile col peccato. L'uomo potrà togliere alla tendenza naturale verso il bene ogni influsso sulla libera volontà, impedirne lo sviluppo e indebolirne la forza — ma annientarla mai. E la natura, da parte sua, protesterà eternamente contro il peccato; ma, appunto per protestare, rimarrà sempre in sostanza la stessa, sebbene la sua voce non giunga sempre distintamente.

Nell'ordine soprannaturale accade ben diversamente. Siccome la santità, come luce divina, sta in assoluta contraddizione col peccato grave, e d'altra parte, come dote soprannaturale della natura, non le appartiene essenzialmente; così quando appare nell'anima il peccato che le si oppone, non solo viene rinnegata, ma realmente eliminata ed esclusa. La virtù soprannaturale, la disposizione e la capacità al bene soprannaturale, non solo rimane indebolita e impedita nel suo sviluppo da qualsiasi opposta azione peccaminosa, ma viene affatto annientata e sradicata. Così va perduto, per ogni peccato grave, l'« habitus » dell'amore teologico, « la « caritas », perché tutti i peccati gravi si oppongono all'amore verso Dio; le rimanenti virtù, per esempio la virtù della speranza e della fede, si perdono solo quando il peccato è diretto specificatamente contro di loro; come la disperazione contro la speranza, l'incredulità contro la fede, ecc. E siccome le virtù teologiche sono il principio della vita soprannaturale, questa vita non solo viene indebolita, paralizzata o ferita dal peccato grave — essa rimane uccisa nel vero senso della parola.

Si potrebbe dimandare, in che modo l'atto contrario alla virtù e alla giustizia soprannaturale possa annientare le medesime. Alcuni Tomisti hanno creduto che questa forza annientatrice agisca in un modo fisico, press'a poco come quello di una spada con cui si distrugge la vita del corpo. Ma non è punto verosimile che il peccatore possa annientare in sé la santità, se Dio non la ritira. La forza deleteria dell'atto peccaminoso consiste nella sua assoluta *incompatibilità morale* con la santità soprannaturale con cui si mette in conflitto; in forza di questa incompatibilità, la costringe a sloggiare dall'anima, mentre Dio di fronte alla violenza del peccatore non ha motivo di sostenerla, che, anzi, deve ritirarla in punizione del peccatore stesso.

2. Il peccato grave, dunque, è un *peccato mortale* — un concetto e un nome che non si può applicare, in senso stretto, all'ordine naturale; proprio, quindi, dell'ordine soprannaturale, noto a noi per la fede; un *concetto* altamente *misterioso,* il quale ci permette di gettare uno sguardo nell'abisso formidabile della malizia che il peccato ha scavato dinanzi al mistero della grazia divina e nel

quale questo si sprofonda. Il peccato mortale è una specie di *suicidio*, senza confronto più iniquo e più orribile di quello col quale qualcuno si toglie la vita corporale; difatti uccide la vita soprannaturale che è infinitamente più preziosa dell'anima stessa e, a maggior ragione, della vita che l'anima comunica al corpo [1].

Più ancora: questo suicidio raddoppia e triplica la malizia del peccato. La raddoppia, perché, col peccato, non solo si pone un atto contrario a Dio, ma si distrugge altresì nell'anima l'opera più splendida della grazia soprannaturale e si annienta la vita, per la quale si può dire con tutta verità, che Dio stesso vive in noi. La triplica, perché il peccatore, non contento di aver commesso un'azione ingiusta e disordinata, per mezzo di essa distrugge affatto la giustizia e la disposizione al fine soprannaturale posta da Dio in noi; perché, con un atto sovversivo egli non solo si allontana da Dio, ma spezza con violenza anche il vincolo col quale Dio lo aveva unito a sé, e annienta l'unione soprannaturale con Lui: in una parola, *perché egli con la sua azione non solo non si conforma alla giustizia, ma sottrae se medesimo alla giustizia stessa, e così perpetua realmente il peccato in se stesso.*

3. Tale uccisione del principio della vita soprannaturale fa sì che il peccato, compiuto l'atto, continua a rimanere abitualmente nell'anima, come prima del peccato vi si trovava abitualmente la bontà e la giustizia.

L'atto peccaminoso, una volta commesso, può perdurare soltanto nelle sue conseguenze. In queste condizioni, comunque, esso perdura *moralmente* finchè non venga ritrattato e riparato, ossia assolto; cioè, fintantoché il peccatore rimane debitore, dinanzi a Dio, della sua azione peccaminosa. L'effetto del peccato attuale, nel quale questo continua la sua esistenza, è il debito contratto mediante la colpa, cioè la responsabilità per l'offesa e per l'ingiuria fatta a Dio con quell'azione; ossia il « reatus », in forza del quale il peccatore, *come colpevole di tale azione, diventa e rimane debitore di Dio* [2].

A questo *reatus* nell'ordine naturale non si aggiunge altro che una certa fiacchezza della tendenza al bene o una certa inclinazione al male, la quale però non rende l'uomo necessariamente peccatore, perché può durare anche dopo la ritrattazione del peccato e dopo l'assoluzione del debito. In genere non si può dire che nel peccatore, perché rimanga debitore o reo, debba concepirsi, dopo l'atto peccaminoso, una qualche prava disposizione interna. Questa dovrebbe essere una intenzione, una volontà peccaminosa tuttora perdurante: ma allora perdurerebbe precisamente il peccato attuale come attuale.

Questa specie di continuazione o conseguenza dell'atto peccaminoso si trova, evidentemente, anche nell'ordine soprannaturale. Qui pure l'autore dell'atto,

---

[1] Nirschl, nel suo scritto: *Gedanken über Religion und religiöse Gegenstände* (Landshut 1862), che, sotto il modesto titolo, contiene una quantità di conferenze geniali, profondamente teologiche e piene di poesia e di eloquenza, offre, nella 15ª conferenza, la più profonda e la più toccante descrizione del peccato mortale che mai abbiamo letto.

[2] In tedesco d'ordinario si scambia indifferentemente « Schuld » con « Verschuldung », perché l'una inchiude l'altra. Ma per un'intellezione più profonda dobbiamo invece distinguere una dall'altra. Il latino « culpa » propriamente corrisponde a « Verschuldung » [la colpa come atto], donde « reatus culpae ». « Schuld » [la colpa come debito] è appunto il « reatus » che segue la « culpa ». Finché il reato dura nella sua totalità, inchiude il « reatus poenae ». Ma quando la « culpa » è ritrattata dall'uomo e l'amicizia con Dio ristabilita, ossia, quando quello che è più essenziale nel « reatus » viene estinto, il rimanente debito della « satisfactio » o « satispassio », si chiama « reatus poenae » unicamente a causa del suo oggetto, sebbene anch'esso si basi sulla « culpa ».

prima che questo sia stato ritrattato o soddisfatto, rimane debitore dinanzi a Dio, cioè obbligato alla soddisfazione. Ma siccome l'atto peccaminoso col suo opporsi alla giustizia soprannaturale la esclude, *il suo effetto si riflette non solo nel debito che il peccatore si addossa, ma continua in più come risonanza postuma nell'esclusione di tale giustizia.* Nell'ordine soprannaturale, fino alla ritrattazione ed alla condonazione del peccato, il peccatore rimane privato della giustizia abituale e della tendenza a Dio e sempre estraniato da Dio a causa della sua colpa. E questa mancanza dell'« habitus » della giustizia, meritata e operata in lui stesso, *non solo fa che permanga il peccato nel ricordo di Dio, ma lascia internamente nel peccatore l'impronta della colpevolezza.* Durante l'atto peccaminoso egli era peccatore perché il suo atto era privo della giustizia: ora è peccatore perché con la sua colpa è rimasto privo di quell'« habitus » della giustizia, per la quale dovrebbe tendere a Dio. Mentre poneva l'atto, era ingiusto e peccatore perché commetteva cosa ingiusta e peccaminosa: ora è ingiusto e peccatore perché resta eliminata in lui la giustizia abituale. Ecco in che consiste la differenza teologica fra il peccatore attuale e abituale.

Lo stato di peccato abituale *è appunto l'impronta dell'atto peccaminoso nell'anima del peccatore, cioè una abituale perversione* (« pravitas ») *emanante da lui,* la quale a sua volta non è altro che la privazione di un « habitus » di giustizia che una volta c'era e che doveva esserci ancora; ossia la mancanza dell'abituale unione soprannaturale con Dio e della tendenza a Lui (« caritas »); ma una mancanza dal peccatore stesso meritata e provocata, ond'è privo di quella giustizia ch'egli aveva ricevuto da Dio e che doveva conservare. Non è dunque la mancanza della grazia come grazia; poiché la grazia, come grazia, significa l'inclinazione di Dio verso noi e il di lei effetto come tale. La grazia, come tale, quando pecchiamo ci vien ritirata da Dio in pena dei nostri peccati: e questo ritiro, decretato da Dio, è formalmente impossibile che sia il peccato. E' peccato, piuttosto, *la mancanza di quella giustizia che è prodotta in noi dalla grazia;* e precisamente in quanto questa mancanza *è causata da noi mediante una formale eliminazione ed esclusione della giustizia.* Pure, siccome la nostra giustizia soprannaturale è essa stessa una grazia di Dio ed è indissolubilmente collegata con la grazia propriamente detta, cioè con la grazia dell'adozione, ne segue che la mancanza della giustizia soprannaturale nel peccatore è *peccato e pena del peccato al tempo stesso:* peccato, perchè la escludiamo con l'atto peccaminoso; pena, perchè Dio ce la ritoglie insieme con la grazia e nella grazia.

Noi pertanto riteniamo come inesatto il modo onde d'ordinario si esprimono alcuni teologi, i quali asseriscono che il peccato abituale consiste nella colpevole mancanza della grazia. Sarebbe più esatto dire che il peccato abituale consiste nella *mancanza colpevole della santità,* o più breve, nella *colpevole non-santità.* Infatti la santità designa appunto in senso pregnante *la giustizia soprannaturale* prodotta dalla grazia; la sua esclusione quindi designa il carattere particolare del peccato abituale nell'ordine soprannaturale. Perciò noi conserveremo sempre questa espressione.

4. Nel senso or ora spiegato, il peccato abituale è una *qualità* inerente all'anima e provocata dalla sua colpa. Sebbene si tratti di una qualità negativa, consistente nella mancanza della qualità positiva opposta (dell'« habitus infusus »), nondimeno l'anima ricevendola subisce un cambiamento effettivo; e conseguentemente si deve dire che da quel momento l'anima è realmente disposta e affetta in modo del tutto diverso di prima, in quanto cioè, *oltre alla responsabilità dell'atto peccaminoso, porta in sé anche un'impronta reale del medesimo.* Ma se

nel peccato abituale diamo peso non alla perversione e al distacco permanente da Dio, causato dal peccato attuale, ma al debito contratto con esso dinanzi a Lui, allora il peccato abituale non è più abituale come *qualità* peccaminosa (« habitus = qualitas, quae habetur »), bensì come un *rapporto*, meglio *discordanza* permanente con Dio (« habitus = modus quo aliquis se habet ad aliquid »), in forza del quale davanti a Dio siamo in debito del nostro pentimento e della nostra soddisfazione, o eventualmente obbligati a sopportare il suo odio e il suo sdegno. Per rapporto al debito, il peccato abituale è un'ingiustizia, poiché il debitore, dopo la violazione dei diritti di Dio, non è ancora ritornato giusto dinanzi a Lui mediante ritrattazione o soddisfazione; per rapporto alla perversione, esso è ingiustizia in quantoché rappresenta uno stravolgimento dell'« habitus » della giustizia, ossia della tendenza della volontà a Dio.

Tutt'e due i punti di vista sono ugualmente giustificati nell'ordine soprannaturale. Sarebbe un errore il far valere esclusivamente uno di essi come accade assai di frequente. A seconda delle circostanze, si può mettere innanzi o l'uno o l'altro. Quando si parla, per esempio, della remissione del peccato, questa si deve riferire o applicare non alla perversione ma al debito; se poi si parla della santificazione del peccatore, si ha di mira principalmente la perversione immanente in esso. Altre espressioni, come cancellamento del peccato, giustificazione del peccatore, si riferiscono egualmente all'estinzione del debito e alla rimozione dell' « habitus » della perversione.

5. Quest'ultimo particolare ci mostra che il *debito e la perversione nel peccato abituale sono intimamente connesse fra loro*. Noi crediamo che ambedue, *pur* distinguendosi, *nella* loro distinzione stessa formino insieme *un tutto organico, in cui si fa valere tanto la loro distinzione che la loro unione*.

Difatti: il debito o *reatus* segue immediatamente dalla colpa dell'atto peccaminoso quale offesa a Dio. E sebbene la perversione abituale possa credersi prodotta direttamente dalla perversità dell'atto peccaminoso, essa tuttavia è anche effetto del debito causato dalla colpa dell'atto peccaminoso, in quanto che nasce dalla meritata rimozione della grazia, come sopra osservammo. Se invece la riguardiamo come provocata direttamente dalla perversità dell'atto peccaminoso e come impronta del medesimo, è colpevole come la perversità dell'atto stesso peccaminoso; di guisa che a causa della sua colpevolezza si contrae anche il debito, il « reatus », dinanzi a Dio. Con ciò la colpa dell'atto transitorio diviene colpa di una perversione e di un allontanamento permanente da Dio. Così la prima colpa mediante la seconda acquista una consistenza maggiore nell'animo del peccatore; come pure il debito contratto per mezzo di essa di fronte a Dio. Di più: il debito acquista un altro titolo ancora. Infatti, benché il primo titolo, cioè la colpa dell'atto, basti pienamente per costituire il debito, tuttavia la colpa dello stato perverso che non dovrebbe esistere, è un titolo di debito altrettanto sufficiente, se non anche più; poiché, se l'opposizione in atto alle esigenze dell'amore e dell'onore dovuti a Dio ci rende debitori dinanzi a Lui, quanto più non lo farà l'infrazione del vincolo stesso che ci stringe nell'amore e nell'onore a Dio? E non si contrae con ciò l'obbligo speciale di ristabilire questo vincolo, e di dare a Dio una soddisfazione per averlo infranto? Intanto, siccome quest'ultima colpa non può scaturire che dalla prima e virtualmente vi è inclusa, possiamo dire, con ragione, che la prima colpa termina nella seconda e che il primo debito viene completato e consolidato dal secondo.

Perciò, sebbene in un certo rispetto il debito, come conseguenza della colpa teologica, possa e debba essere considerato indipendente, accanto e fuori

della perversione abituale, tuttavia nella sua totalità e concretezza presuppone precisamente la colpabilità di questa perversione e la include essenzialmente in sé. Viceversa: sebbene la perversione abituale sotto un certo aspetto si possa considerare addirittura come una conseguenza ed una punizione del debito (di quello, s'intende, contratto mediante l'atto come tale), tuttavia essa è a sua volta un fattore dal quale il debito nella sua totalità è condizionato, completato e consolidato.

Dunque il concetto pieno del peccato abituale teologico deve tener conto di tutti e due i momenti nella loro organica unità. E secondo che facciamo risaltare l'uno o l'altro, il « reatus », cioè, o la « pravitas », diremo che il peccato abituale *è un debito verso Dio, volutamente contratto, per un atto ed uno stato contrario alla sua volontà;* oppure che *è lo stato che perdura nell'anima come impronta dell'atto peccaminoso e pel quale si completa e si consolida il debito dell'anima verso Dio.*

6. Ne segue, quindi, che nel peccato abituale teologico *non solo la perversione, ma anche il debito possiede un carattere di mistero.* L'ha pel fatto già che si contrae non verso Dio come Creatore, ma verso Dio come Padre, e si fonda sulla violazione colpevole di quell'amore e riverenza, che la creatura deve a Dio, suo Padre adottivo; lo ha tanto più perchè è costituito, oltre a ciò, dalla rottura del vincolo che univa la creatura a Dio, suo Padre adottivo, e perché di conseguenza viene ad avere un appiglio reale nel cambiamento della costituzione mistica del soggetto che ne è gravato.

La ragione, pertanto, è impotente sia a misurare la natura quanto la grandezza del debito che grava sul peccatore. Se anche nell'ordine naturale il debito del peccatore, avuto riguardo all'offeso, in certo modo è *infinito*, molto di più lo deve essere nell'ordine soprannaturale. Prima di tutto, infatti, il colpevole, con la partecipazione alla natura divina, si trovava incomparabilmente più vicino all'infinità di Dio, la potè conoscere molto più chiaramente, e tuttavia se n'è allontanato disprezzandola. Anche per questo soltanto, da parte del colpevole il debito è insolvibile. Inoltre il colpevole non può, per propria virtù, unirsi di nuovo a Dio con l'amore soprannaturale, nè ricuperare da se stesso o per qualche altro spediente la posizione di figlio di Dio nella quale poter dare una qualche soddisfazione, se Dio non gli condona almeno in parte il debito che cagionò appunto la perdita di tale grazia [3].

Così il peccatore abituale, finché il suo stato e il suo rapporto con Dio non viene mutato mediante un benigno intervento divino, merita l'odio e lo sdegno di Dio; anzi un odio e uno sdegno che sta in rapporto diretto con l'amore e colla benevolenza grande, di cui partecipava nello stato della « caritas » e della « gratia adoptionis ». Egli non solo merita la perdita dei beni soprannaturali ai quali era stato chiamato con la « caritas » e con la grazia, ma provoca pure contro se stesso una reazione da parte di Dio tanto più terribile, quanto l'attentato del figlio adottivo contro il Padre suo è vergognoso ed esecrabile.

Dal debito verso Dio, non ancora estinto né umanamente estinguibile, ne

---

[3] La grandezza della colpa, a dire il vero, dipende anche dalla conoscenza e dalla bontà ontologica del peccatore, non soltanto dalla dignità dell'offeso. L'uomo può essere riscattato da Dio perché incapace di peccato puramente spirituale. — Nelle seguenti trattazioni sull'« odio » e sullo « sdegno » di Dio bisogna tener presente il carattere esclusivamente analogico di tali deduzioni. Le « reazioni » di Dio di fronte al comportarsi dell'uomo sono sempre effetti prodotti dalla sua libera essenza, la quale non è solo giustizia, ma anche misericordia. La *scelta d'un determinato effetto* è ciò che forma il segreto di Dio, per noi impenetrabile.

viene il debito di subire gli effetti dell'odio e dello sdegno di Lui, cioè le sue punizioni: dal « reatus culpae » deriva il « reatus poenae », il quale ultimo nel peccato teologico ha un carattere mistico come il primo.

Ma sul mistero della giustizia vendicatrice di Dio dovremo ritornare in seguito. Per ora spiegheremo solo un'espressione, di cui generalmente ci serviamo per illustrare la natura del peccato abituale. Diciamo: illustrare, non già determinare concettualmente; perché l'espressione ci offre soltanto un'immagine sensibile che non possiamo sostituire ai concetti propri, bensì per mezzo dei medesimi dobbiamo determinare nella sua applicabilità.

7. Simbolicamente, infatti, tanto il peccato attuale che quello abituale si dice una *macchia* dell'anima; espressione che acquista un'importanza tutta speciale nell'ordine soprannaturale. Qui prescindiamo dal modo onde il peccato macchia l'anima come « conversio ad creaturam », sia nell'atto stesso, sia nell'« habitus » generato per esso in questo rispetto, ossia nella disordinata inclinazione verso la creatura. Consideriamo il peccato soltanto come allontanamento da Dio, « aversio a Deo ».

Che cosa dobbiamo intendere per tale macchia? come si connette col peccato? Il peccato attuale è, nell'anima, un qualche cosa che contraddice alla sua tendenza a Dio e alla sua armonia con Dio stesso; che disturba quest'ordine, tendendo alla sua distruzione; e che infine rende l'anima sgradita agli occhi di Dio. Quello che opera il peccato attuale nel momento in cui si commette, lo opera poi il debito contratto per esso e non condonato, finché dura il perturbamento dell'ordine e l'offesa di Dio causata per suo mezzo, cioè finché l'autore rimane responsabile di tale perturbamento e di tale offesa.

Ora, siccome nelle cose sensibili si chiama macchia tutto ciò che le sfigura e le rende spiacevoli, con ragione possiamo riferire questa denominazione anche al peccato e al debito, come a ciò che snatura lo spirito e lo rende spiacevole al cospetto di Dio. Fin qui la macchia spirituale non è punto un mistero; chiunque abbia un'idea di giustizia e di peccato, concepisce il peccato con tutte le sue circostanze come deformazione e degradazione dell'immagine di Dio. Compiuto l'atto, il peccato non è più qualcosa di reale, di fisico, nell'anima; ma il disaccordo dell'anima con l'ordine morale e con Dio, disaccordo che si fonda nell'atto, è come l'ombra dell'atto peccaminoso, il quale col debito pesa sull'anima.

Anche nell'ordine soprannaturale si dà questa specie di macchia dell'anima: in modo però da essere in sé non solo di maggiore gravità, ma da contenere inoltre e da produrre un'altra specie di macchia più reale.

Vedemmo già che l'atto peccaminoso, come opposizione all'ordine soprannaturale, racchiude una bruttezza assai maggiore, danneggia e disonora il suo autore incomparabilmente più che nell'ordine naturale. Vedemmo pure che, perdurando il debito contratto, finché non sia rimesso o assolto rende il peccatore infinitamente più spiacevole e detestabile dinanzi a Dio, di quello che non faccia il debito nell'ordine naturale. In tal modo, tanto l'atto mentre si commette, quanto le conseguenze, cioè l'ombra di esso nel debito, devono macchiare e rendere l'anima del peccatore così abominevole che la ragione è impotente a concepirlo e a comprenderlo.

Sebbene in conseguenza di ciò questa specie di macchia possieda un carattere misterioso, pure, considerata in sé, è sempre una macchia morale, trattandosi di una macchia abituale che rimane nel debito dopo l'atto peccaminoso. Con questo, però, il concetto della macchia nell'ordine soprannaturale, almeno ri-

guardo al peccato mortale — in quello veniale basta l'idea della macchia morale — non è per nulla ancora esauriente, completo. Qui si dà un altro genere di macchia dell'anima, la quale ne deturpa l'aspetto non con un po' di polvere soltanto, ma penetrando in essa come un caustico veleno; la sfigura e la devasta, cambiandone le fattezze.

In virtù della grazia e della giustizia soprannaturale, l'anima possiede uno splendore soprannaturale e una celestiale armonia con Dio, una bellezza divina, che sta al peccato come la luce alle tenebre. Questo splendore, questa armonia e questa bellezza non solo vengono sfigurate o guaste, ma annientate e spente completamente dal peccato. L'anima, che per la grazia splende nella luce del sole divino come una stella brillante nel cielo, per il peccato si trasforma improvvisamente in una sfera oscura, tenebrosa. L'atto peccaminoso pone una fosca nube fra l'anima e la luce divina della grazia, per escluderla da essa e per impedire l'accesso alla medesima. Il peccato attuale, tanto nell'atto stesso quanto dopo, finché perdura nei suoi effetti, è appunto la nube che ruba all'anima tutto il suo splendore e tutta la sua bellezza, e che la contamina, o meglio, la ecclissa totalmente. Anche in se stesso è una macchia nel senso ora spiegato; il suo effetto però lo è infinitamente più, anche se esso non fosse una vera e propria contaminazione e quand'anche non fosse prodotto da un atto peccaminoso. Infatti, se l'anima per volere di Dio non dovesse avere lo splendore della grazia e della santità, o lo perdesse non per sua colpa, sarebbe meno accetta a Dio per siffatta carenza, ma non per questo positivamente spiacevole. Anzi, perché la mancanza della santità e della giustizia possa contaminare l'anima e *renderla spiacevole* innanzi a Dio, non basta neppure che ciò sia *in qualche modo* una conseguenza della colpa del peccatore. Se cioè si considera — come di fatto si può considerare — soltanto come *meritata* con l'atto peccaminoso, quale conseguenza e pena del debito contratto per mezzo del medesimo, allora non è *essa* che fa l'anima spiacevole dinanzi a Dio, ma piuttosto l'atto e il solo debito. In tal caso non è una macchia del peccato ma della pena, la quale mostra solo quanto l'anima sia divenuta spiacevole per l'atto peccaminoso e per il debito. La vera macchia allora, perdurando il peccato, è il debito che muove Dio a togliere all'anima contaminata la gemma preziosa della grazia. Al contrario, se questa mancanza si considera come *opera* diretta e immediata della perversità dell'atto e perciò colpevole in senso vero e proprio, allora, rendendosene rei, si completa il debito che grava sull'anima; allora essa concorre essenzialmente a costituire tanto il peccato quanto il motivo della sgradevolezza dell'anima di fronte a Dio, e perciò la contaminazione peccaminosa.

Siccome quello spiacere a Dio non consiste tanto nella durata morale di un atto passato, ma in un'alterazione e in una deformazione reale e colpevole dell'anima, è chiaro come sia in questa deformazione che l'idea della contaminazione si realizza nel suo pieno contenuto. Però la macchia che così si forma è pure un vero mistero, non tanto perché non possiamo vederla coi nostri occhi, quanto invece perché include l'abolizione di uno splendore soprannaturale, misterioso, l'annientamento dell'immagine soprannaturale di Dio nell'anima. L'idea di questa macchia è sulla stessa linea di quella del peccato mortale. L'immagine naturale di Dio nell'anima può solo essere offuscata o deformata, come può soltanto essere impedito o indebolito il suo principio vitale naturale. Ma l'immagine soprannaturale di Dio, il suggello dello Spirito Santo, l'impronta della natura divina può essere distrutta, come può essere spento, nella sua radice, il principio soprannaturale della vita.

Se la dottrina che fa consistere il peccato abituale nella privazione della santità, non s'intende e non si espone integralmente, potrebbe sembrare che il peccatore, dopo il peccato commesso, decada soltanto dalla sua altezza soprannaturale per fermarsi al livello della natura; mentre in realtà il peso della colpa, insieme a quella privazione, l'abbassa tanto al di sotto della sua natura, quanto la santità lo aveva elevato sopra la medesima. Infatti, ora da Dio egli è detestato e reietto in quella stessa misura con cui prima era da Lui amato e attratto a sé. Inoltre, poiché la santità non rivestiva la natura come un semplice abito, ma era cresciuta con essa a guisa di un innesto vitale, anzi, come suo principio vitale, di conseguenza la sua rimozione deve lasciare la natura in uno stato, che si distingue da quello puramente naturale nello stesso modo che il corpo esanime si differenzia da un corpo che non fu mai animato. E come la volontà, resistendo alla grazia, manifestò una malizia maggiore di quella che sarebbe stata possibile fuori dell'ordine della grazia stessa, così anche la tendenza a ripetere l'atto, che generalmente si genera più o meno, sarà molto più maliziosa che nel semplice ordine naturale. E ciò si avvera appunto quando il peccatore s'oppone direttamente e formalmente alla grazia, tramutandone la celestiale soavità nel più amaro veleno. Ma questo sarà spiegato meglio in seguito. Tutto questo però vale unicamente per il peccato personale, non per quello originale; giacché si presuppone che il debito in tutta la sua gravità e in tutta la sua estensione pesi sul soggetto, e che l'atto peccaminoso e la grazia si scontrino nel medesimo soggetto; il che non si verifica nel peccato originale.

§ 41. *L'elemento misteriale nell'origine e nello sviluppo del peccato.*

Il carattere speciale, misterioso, del contrasto che nell'ordine soprannaturale il peccato fa sorgere con la bontà e giustizia donata da Dio, con la santità di chi lo commette, deve manifestarsi non solo nelle sue conseguenze, ma anche nella sua *origine*. Come già osservammo, il peccatore, con l'atto che si oppone alla sua bontà e giustizia, tende a sopprimerle o, per lo meno, a mortificarle. Ma siccome la bontà e giustizia date da Dio precedono il peccato e, per parte loro, spingono al bene allontanando dal peccato, la creatura deve sottrarsi al loro influsso per commettere l'atto peccaminoso. Solo in tal modo le è possibile il peccato.

La creatura è libera per natura, cioè può decidersi in favore o contro Dio: ma questa libertà non è indifferenza o indipendenza assoluta. La volontà riceve necessariamente dal suo Creatore la determinazione ad aderire a Dio, e questa è per lei legge e dovere, ossia un vincolo morale. Ma Dio non si contenta di ciò: Egli pone nella volontà stessa una tendenza al bene, la quale ve la trae, ve la dirige e, per così dire, la lega ad esso; sicché se la volontà vuol peccare, deve sottrarsi a questo vincolo in un modo violento e innaturale. E' in tale sottrazione e defezione che dobbiamo ricercare l'origine del peccato. Vedremo come essa prenda fisionomia ben diversa nell'ordine naturale e in quello soprannaturale.

C'è nella natura, come più volte notammo, una tendenza all'amore di Dio ed alla soggezione al medesimo; una tendenza per sé ordinata a impedire l'allontanamento da Dio e dalla sua legge. Tuttavia la natura creata per la propria limitatezza è troppo lontana da Dio perché, « a priori », una defezione da Dio

sia assolutamente esclusa. La natura è, al tempo stesso, da Dio e dal nulla, perciò essenzialmente defettibile: quindi il distacco da Dio per mezzo del peccato non appare come un che di specialmente strano e misterioso [1].

Al contrario, la bontà soprannaturale della creatura scaturisce immediatamente dal seno di Dio; è una partecipazione alla bontà e santità divina, la quale si oppone al peccato come il fuoco all'acqua e la luce alle tenebre. Essa di natura sua mira a rendere impeccabile la creatura, come è impeccabile Iddio. E difatti, se la natura divina vien partecipata in pieno alla creatura, se questa è perfettamente rigenerata nel seno luminoso della Divinità allo stato di glorificazione, cioè se si trova perfettamente unita a Dio, allora il peccato non può in nessuna maniera farsi a lei vicino, né si può neanche lontanamente concepire defezione o distacco da Dio: la fragilità della natura viene completamente assorbita dalla santità divina.

Ma la giustizia soprannaturale, che ci vien elargita sulla terra e che ebbero anche gli Angeli nel periodo di prova, non è egualmente una partecipazione alla santità divina, un'anticipazione di quella santità e unione con Dio, che riceveremo nella glorificazione? E non dovrebbe, quindi, mirare ed essere atta a rendere la creatura impeccabile? Senza dubbio; difatti S. Giovanni dice [2]: « Chi è nato da Dio non pecca, perché il suo seme rimane in lui, e non può peccare perché è nato da Dio ». *Poichè* il seme di Dio rimane nell'anima e *finché* esso rimane in lei, l'anima non può peccare gravemente. Non può peccare se non nel momento in cui il seme di Dio, cioè la santità e la grazia, si ritira da lei; nel momento in cui l'anima si stacca dal seno divino, dove era nascosta, e quando si svincola dalle braccia di Dio che la tenevano avvinta; nel momento in cui si sottrae violentemente ai vincoli dell'amore che la legavano a Dio in un modo misterioso. E questo lo può essa unicamente perché il seme di Dio qui sulla terra non si è ancora del tutto dischiuso in lei, non l'ha ancora penetrata e vivificata del tutto; perché il fervore divino della santità non l'ha ancora completamente assorbita e glorificata; perché l'unione con Dio non è perfettamente compiuta. L'origine del peccato, nella creatura santificata, appare sempre più come qualche cosa senza confronto più misteriosa che nella creatura semplice: e se generalmente, anche nella creatura allo stato naturale, l'allontanamento da Dio si presenta come qualcosa di irragionevole e innaturale, il distacco dall'unione soprannaturale con Dio, cioè il peccato della creatura nonostante la sua misteriosa santità, è affatto inesplicabile e incomprensibile.

Tuttavia a noi forse sarà dato di gettare in questo abisso alcuni raggi di luce, i quali ci diano un'idea profonda dell'origine *reale* del peccato e del suo sviluppo, e ci spieghino sopratutto la malizia e la violenza formidabile, con cui infuria nel mondo. Noi non potremo illuminare l'abisso a giorno, ma scopriremo almeno i fondamenti di quel pauroso regno del peccato le cui punte estreme

---

[1] DANTE nel *Purgatorio* (XVII, 94) dice: « Lo naturale è sempre senza errore... » perché ogni cosa naturale « ama » Dio, proporzionatamente alla sua specie, più di se stessa; — tuttavia, essendo contingente e libera, può mancare al suo fine. Cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, 1, q. 20, a. 1; q. 60, a. 1, 3, 5. — SCHEEBEN ha svolto molto ampiamente questi pensieri nel 3 libro della sua *Dogmatik* (*Dio nel suo fondamentale e primordiale rapporto col mondo, ossia della fondazione del mondo naturale e soprannaturale*); nel 4 libro (*Il peccato e il regno del peccato come opposizione e lotta contro il mondo soprannaturale*) non fa che trarne le conseguenze.

[2] 1 Io. 3, 8.

si ergono contro la ragione inquirente, fosche e terribili come enigmi insolubili [3].

Come dobbiamo noi rappresentarci la separazione da Dio in genere? Il distacco da Dio non può seguire che dall'unione con Dio, non come da causa, ma come da presupposto; difatti non si può concepire separazione dove non esiste unione. Un essere che per sé fosse separato affatto da Dio, o perché non dipende da Lui o perché Egli non l'ha messo in relazione con sé, non potrebbe staccarsi da Dio, poiché non gli è mai appartenuto. E siccome il peccato non può avere la sua origine nel nulla assoluto, deve sempre provenire dal bene che Dio ha posto nella creatura, nel senso che questa, volgendosi e attaccandosi ad esso, volta le spalle a Dio. La creatura, che ebbe da Dio per pura bontà quanto possiede di bene, dovrebbe prendere da ciò motivo per ringraziarlo, per amarlo e per servirsi di quel bene secondo la volontà di Dio e, dato ch'essa stessa trae origine da Dio, dovrebbe sottomettersi e darsi totalmente a Lui. Siccome essa in sé non è niente, mentre Dio è tutto, dovrebbe godere che Egli sia tutto per poter trarre anche lei dal suo niente; dovrebbe rallegrarsi ed essere grata che Dio si comunichi a lei per libero amore. E quanto più grande è il bene che la creatura riceve da Dio, quanto più libero è l'amore con cui Dio gliel'ha dato, tanto più grande deve essere la sua gloria per la grandezza di Dio e la sua riconoscenza verso di Lui; ma anche più grande e più sensibile deve essere la *dipendenza* incondizionata, in cui si trova la creatura dinanzi a Dio stesso.

E' appunto questa dipendenza che per sé dovrebbe stimolare vieppiù la creatura a volgersi incondizionatamente a Dio e a darsi a Lui. Essa, però, è anche il punto di partenza del distacco e della ribellione contro Dio; e serve d'impulso a cadere, quando la creatura si irrita pensando che tutto quello ch'ella è e che possiede, non lo è e non lo possiede da se stessa; quando pretende di servirsi e godere a suo piacimento del bene ricevuto, come se non l'avesse ricevuto; infine, quando pretende più di quello che Dio le ha assegnato: in una parola, quando vuole essere come Dio. E innegabilmente quanto più di bene ha ricevuto da Dio, tanto più è naturale, da una parte, che ne ringrazi Iddio, e dall'altra, che desideri di averlo da sé, di poterlo usare e godere liberamente e di acquistarne ancor di più; ed è proprio allora che la dipendenza da Dio e l'obbligazione verso Lui si fa sentire di più per chi vuole essere come Dio.

Questo avviene massimamente a riguardo della grazia soprannaturale. Allorché Iddio fa sapere alla creatura che Egli, per puro e sovrabbondante amore, dalla più bassa schiavitù che le sarebbe spettata per natura la vuole innalzare all'onore di figlia; la creatura, proprio per questo, deve sentire maggiormente la sua nullità di fronte a Dio e la sua incondizionata dipendenza da Lui: essa viene umiliata dalla stessa mano che vuole sollevarla; e se non accetta tale umiliazione, respinge superbamente la mano divina, dispensatrice di grazie; si ribella a Dio e preferisce, nel suo egoismo, staccarsi da Lui, piuttosto che godere in seno a Lui la felicità dei suoi figli [4].

---

[3] Per ciò che segue cfr. l'indagine speculativa di R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère* (Parigi 1934), parte 2, cap. 6, pag. 306: *La permission divine diffère de la soustraction de la grâce.*

[4] Questo modo di presentare la cosa non è una finzione teologica. L'orientamento spirituale dei tempi moderni presenta come nota distintiva lo sforzo per una autonoma affermazione di se stesso in una sfera puramente naturale e puramente umana. L'apostasia da Dio,

Immaginiamoci un caso simile fra noi uomini. Un principe adotta per figlio un individuo di umile condizione. E' un gran favore che dovrebbe infiammarlo di amore verso il suo benefattore: ma ciò può anche generare fra i due un disaccordo che altrimenti non si sarebbe mai avuto. Se fosse rimasto nella sua condizione, egli non avrebbe mai pensato di porsi al livello del suo principe e di detronizzarlo. Ora, invece, si vede improvvisamente innalzato ad un'altezza vertiginosa; se ne compiace, s'inebria, vorrebbe anche godersela interamente quella posizione; vorrebbe poterla dire propriamente sua, e nondimeno è costretto a confessare che per natura non vi aveva diritto alcuno, e che gli è stata conferita per sola grazia e degnazione. Egli deve regnare, ma soltanto come vassallo, sotto la dipendenza assoluta del suo padre adottivo, sotto la sua tutela, sotto la sua signoria; da un lato si sente innalzato, e dall'altro deve ridivenire piccolo come un povero trovatello accolto per grazia. Ed ecco la superbia che si sveglia con furore mai sospettato; triste gelosia e odio feroce prendono il posto dell'amore grato e pieno di dedizione. Quanto più dolce è il beneficio, tanto più amaro è il veleno in cui si converte.

Così a un dipresso dobbiamo intendere specialmente la caduta dell'Angelo. La S. Scrittura ce la descrive come effetto della vertigine prodotta in lui dall'altezza e dalla gloria sublime, cui Dio l'aveva inalzato. Era così somigliante a Dio, era ammesso in così intima comunione con Lui, che volle anche essere uguale a Lui. La sua posizione oltremodo elevata gli aperse il cuore alla presunzione, fino ad avanzare pretese su quei beni, cui egli altrimenti non avrebbe mai pensato; volle essere, non per mera grazia e per opera di Dio ma direttamente per proprio arbitrio, più di quello che spetti ad una creatura di Dio.

Alcuni teologi dell'antichità giunsero anzi al punto di credere, che non sarebbe stata possibile la caduta dell'Angelo, senza la sua elevazione all'ordine soprannaturale. Ciò evidentemente è troppo: altrimenti l'Angelo per natura sarebbe stato incapace di peccato e sarebbe divenuto capace soltanto per la grazia; mentre è appunto questa che deve comunicare alla creatura, di per sé peccabile, l'impeccabilità di Dio. Questo solo si può ammettere: che l'Angelo trovò realmente l'impulso alla caduta nella sua elevazione soprannaturale, e perciò fu una caduta così profonda e spaventosa.

Quando vogliamo esprimere il massimo grado della malignità e cattiveria di un atto peccaminoso, siam soliti dire che è un peccato *diabolico*. In tal modo intendiamo significare, anzitutto, che il peccato non avviene per fragilità o ignoranza, ma ad occhi aperti e con piena libertà, cioè per vera malizia, come fu negli Angeli decaduti; e che per conseguenza il male, anche come tale, è voluto con una certa forza e risolutezza, come lo vollero quegli Angeli quando d'un colpo vi si sprofondarono con tutto il loro essere, per tutta l'eternità. Ma con ciò la natura più profonda, l'abisso della malizia diabolica, non è ancora raggiunto. Tale abisso si schiude se si pensa che l'Angelo profanò niente meno che

---

il quale si vuole dare all'uomo, non avviene in perfetta consapevolezza, ma in modo umano, come appunto a noi uomini sono possibili certi abbandoni. Positivamente appare un volgersi esclusivamente all'uomo e alla sua sfera naturale; negativamente si presenta come una esclusione dei beni contenuti nella Lieta Novella e della Lieta Novella stessa. — K. THIEME, *Am Ziel der Zeiten?* (Salisburgo 1939), applica questi pensieri anche al comportamento collettivo di raggruppamenti umani. Ma è ben difficile giustificare questo passaggio. Solo Adamo poteva gravare sé e i suoi discendenti con un peccato originale: i suoi figli possono portare nuovi gravami non meritati mediante la colpa *personale* soltanto se Dio li impone loro positivamente.

la grazia soprannaturale di Dio; che mutò la soavità dei doni dello Spirito Santo nel più amaro veleno; che trovandosi in grembo a Dio, si ribellò a Lui, e tentò, direi quasi, di sconvolgere l'intima natura divina. Questa inesplicabile malizia influisce sull'atto e sull'animo del diavolo non solo oggettivamente, in quanto l'atto finisce col ledere l'ordinamento soprannaturale della grazia, come succede a noi nei peccati di fragilità e di ignoranza; ma anche soggettivamente nella sua più intrinseca essenza, perché la sua malizia avvampò proprio al contatto colla grazia divina. Di qui quell'immenso, furibondo odio contro Dio che caratterizza il peccato del demonio, quell'indurimento spaventevole e quella malvagità, che non avrebbe potuto sorgere dal terreno della semplice natura e che tra gli uomini si dà qualche volta, fino a un certo grado, nei peccati contro lo Spirito Santo. E quest'odio inesplicabile contro Dio, quest'indurimento e malvagità è proprio ciò che imprime il carattere particolare e misterioso al peccato del demonio, e che noi siamo soliti qualificare per diabolico.

Da ciò deriva ancora un'altra interessante verità. Nell'ordine soprannaturale il peccato, almeno quando si commette proprio per malizia, esercita un terribile contraccolpo sulla natura del peccatore. In tale supposizione non è da credere che la malizia propria del peccato sfiori la natura senza lasciarvi traccia, come se dovesse sconvolgere la grazia lasciando illesa la natura. Quando la creatura va direttamente contro la grazia e si indurisce contro di essa che è il massimo bene della natura, disorganizza e perverte anche la natura in un modo che non sarebbe altrimenti possibile. La volontà resta pervertita e corrotta in maniera tale, quale non può concepirsi in una ribellione al semplice ordine naturale. E questa probabilmente è la ragione principale per cui un cambiamento e un ritorno al bene, sia pure al bene naturale, negli Angeli caduti, come anche qui sulla terra in chi pecca contro lo Spirito Santo, è impossibile senza un gran miracolo dell'onnipotenza divina. Questa impossibilità del ritorno a Dio negli spiriti caduti, secondo i Teologi, si spiega con la struttura particolare della loro volontà. Però, come la bontà naturale della creatura riceve la sua sanzione dalla grazia e diviene « sanctitas », così per la resistenza alla grazia anche il pervertimento diventa maggiore e più spaventevole.

Ma qui dobbiamo trattare del peccato dell'uomo e precisamente del primo uomo. Nell'uomo, com'è presentemente, il peccato attuale per lo più ha la sua origine nella insufficiente conoscenza del bene e nelle tendenze terrene e carnali della sua natura. Tale non era il suo stato primitivo. Originariamente l'uomo, grazie al dono dell'integrità, era esente dall'oscurità dell'intelligenza e dalle basse tendenze delle potenze appetitive. Bisognerebbe fraintendere affatto l'essenza dello stato primitivo per credere che Eva, o anche Adamo, fossero stati istigati a peccare per cupidigia del pomo. Nessun appetito verso un bene proibito poteva destarsi in loro, senza un previo accorgimento della volontà, il quale per se stesso era già peccato. Il piacere sensibile che Eva provò per il pomo quando volse lo sguardo verso di esso, non fu il principio del peccato, ma la conseguenza di un peccato già commesso nell'anima di lei. Il primo peccato dei progenitori non poteva essere che la superbia; e realmente fu, secondo la maggiore probabilità, quella superbia che colpisce direttamente la grazia di Dio; una superbia simile a quella dell'Angelo caduto, il quale cercò di irretire nel proprio peccato anche quei due.

Che cosa d'altro poteva essere ciò con cui il demonio tentò di far cadere Eva, quando le domandò: « Perché Dio vi ha proibito di mangiare dei frutti del-

l'albero? »[5], promettendole che sarebbe divenuta uguale a Dio, se ne avesse gustato? Iddio non venne così rappresentato ad Eva come un tutore pedante che voglia far sentire, chiaramente e in tutta la sua grandezza, la sua dipendenza da Lui? Non era questo un provocarla a reclamare un'indipendenza da Dio, ch'essa come figlia di Dio men che qualsiasi altro poteva avere, e a dichiararsi uscita di tutela e indipendente di fronte a Lui? Dando ascolto a questa voce e volendo uguagliarsi a Dio di suo arbitrio mentre doveva essere tale solo per grazia e per opera di Lui, Eva respinse la grazia divina come un giogo duro, opprimente, e così ricevette la spinta a cadere da quella stessa vertiginosa altezza, cui Dio l'aveva elevata e dove poteva mantenersi unicamente per opera di Lui. Cadde press'a poco come l'angelo cattivo, e con lei cadde Adamo, certo nella medesima maniera, o perché udì anch'esso le parole del serpente, o perché Eva espose al suo marito i motivi che la spinsero alla caduta.

Secondo l'Apostolo, il peccato di Adamo fu perfino maggiore di quello d'Eva, perché più cosciente. Infatti dice che Eva fu ingannata dal serpente (quindi credette, sebbene in modo imperdonabile, alle parole del serpente); Adamo, al contrario, non fu ingannato (conseguentemente peccò con piena coscienza della malvagità della sua azione)[6].

Nondimeno la malizia nel peccato del primo uomo fu ben diversa da quella del peccato degli Angeli. La conoscenza dell'uomo, sebbene non così legata ai sensi come attualmente, non era però così pura e chiara come negli Angeli: né la sua volontà così potente. Conseguentemente anche il contraccolpo sulla natura fu in lui ben diverso: si mostrò, come vedremo in seguito, piuttosto come scompiglio della natura attraverso la perdita dell'integrità, come una miseria vivamente sentita, la quale, mentre da un lato poteva sviluppare oltre il germe della malizia, dall'altro poteva indurre l'uomo a riconoscere la sua malvagia azione e a pentirsene.

In tal modo il peccato degli Angeli con la tentazione si propagò negli uomini, e proprio col suo carattere particolare. Da tutt'e due le parti si accese la lotta contro l'ordine della grazia, e per così dire, contro il fuoco celeste proprio della grazia.

Non è forse giusto aggiungere, che anche *la comunanza nel peccato fra l'angelo e l'uomo,* il mutuo commercio nel male, ha avuto la sua più forte e più profonda causa nell'ordine della grazia?

Un'unione e un commercio reciproco fra gli Angeli e gli uomini, tanto nel bene che nel male, è già naturalmente supponibile sulla base dell'unione di natura esistente tra loro e che regna in tutto il creato. Di troppo grande importanza, però, è la differenza delle rispettive nature perché si possa sufficientemente spiegare con quell'unione soltanto una comunanza così intima e un commercio così attivo nel bene e nel male, come ci consta per rivelazione. Nella grazia, che fu data agli Angeli e agli uomini, sparisce il contrasto delle nature: gli uni e gli altri, Angeli e uomini, vengono elevati nel seno del Padre divino e rivestiti della natura divina; affratellati fra loro e riuniti in una grande famiglia nella casa del Padre celeste. Di qui la relazione intima con gli Angeli buoni, i quali fanno di tutto per mantenere negli uomini la fedeltà verso il Padre comune, e per unirli un giorno a sé nella beatifica visione di Dio. Di qui la rabbia degli angeli caduti, i quali invidiano all'uomo la margarita cele-

---

[5] Gen. 3, 1.
[6] 1 Tim. 2, 14.

ste che essi hanno perduto, e tentano di implicarlo nella loro ribellione e nella loro caduta, perché non giunga ad occupare quel posto nel cielo da cui essi furono cacciati. Di qui la rabbiosa cattiveria del serpente infernale, che perseguita nell'uomo la celeste colomba (lo Spirito Santo), la quale se n'è partita da lui col suo dolce amore e si è posata sul capo dell'uomo. Di qui la lotta terribile, invisibile e misteriosa fra il paradiso e l'inferno, fra la luce e le tenebre, fra la santità e l'empietà, fra la grazia soprannaturale e la malizia diabolica, di cui l'umanità è diventata l'oggetto e il teatro. Di qui il grande e terribile « mysterium iniquitatis », il quale reagisce costantemente contro il « mysterium gratiae Dei », e trova la sua spiegazione unicamente in tale antitesi.

Questo « mysterium iniquitatis », di cui parla in particolare l'Apostolo [7], non è che il continuo lavorio del demonio nel genere umano, per rovinare la grazia e con questa anche la natura; inoltre, è la ribellione contro la grazia, provocata anche nell'uomo col soffio pestilenziale dello spirito diabolico, la quale ha il suo contraccolpo sulla natura, nel modo più temibile e rovinoso. Questo « mysterium » opera nel mondo come un vulcano sotterraneo nelle cui profondità noi non possiamo penetrare, il quale tuttavia attraverso i suoi effetti lascia sufficientemente capire, ch'esso racchiude in sé una titanica potenza con furore di distruzione. Innumerevoli fenomeni nel campo del male ci sorprendono per il loro carattere speciale di malignità; particolarmente la lotta sistematica contro tutto ciò che è buono e santo; l'immenso odio contro la Chiesa e i suoi ministri; il culto di Moloch e il vizio contro natura presso i pagani: tutti fatti che non si spiegano abbastanza con le passioni umane. Essi accennano ad uno spaventevole abisso di peccato e di tenebre, che si apre sotto i nostri piedi. Ma la ragione è impotente a scrutare e a conoscere la natura delle tetre potenze che regnano laggiù. La fede sola, che ci rivela il sublime e celeste mistero della grazia, della luce e dell'amore, ci permette di gettare una sguardo nell'infernale abisso della colpa, delle tenebre e dell'odio di cui tanto dobbiamo temere, quanto sperare da quell'altro mistero [8].

§ 42. *Opinione dei Teologi sull'origine del peccato dalla ribellione contro l'Uomo-Dio.*

Quanto siamo venuti esponendo fin qui sul mistero dell'origine e della storia del peccato e sulla malizia particolare che ne consegue, non esclude, anzi può ridursi giustamente ad un tutto organico anche con un'altra profonda interpretazione ammessa da molti Teologi.

Secondo un'opinione quasi generalmente condivisa, gli Angeli, prima della loro caduta, avrebbero avuto la rivelazione che il Figlio di Dio si sarebbe fatto uomo. Questa opinione è fondata sopratutto nella supposizione, non così comune, che il Verbo Incarnato, il quale secondo l'Apostolo è capo di tutti i Principati

---

[7] 2 Thess. 2, 7. Scheeben non abbraccia qui l'insieme del passo di S. Paolo, ma considera il brano a sé senza peraltro far violenza al testo che tratta dell'Anticristo e degli ultimi tempi. Cfr. A. LEMONNYER O. P., *Théologie du Nouveau Testament* (Parigi 1928), 80 segg.

[8] Accanto alla citata opera di Thieme merita di essere ricordata quella di A. BANGHA S. J., *Welt und Ueberwelt. Das ewige Reich im Kampf der Zeit* (Innsbruck 1937) che la completa mettendo in luce la gravità e realtà del male e nel medesimo tempo l'abbondanza della grazia.

e di tutte le Potestà e primogenito di tutte le creature, nei disegni di Dio sia stato predestinato, *fin dal principio*, come il capo e il re degli Angeli, e come tale abbia dovuto essere anche per essi la sorgente della grazia e della gloria soprannaturale. Del valore speculativo di questa ipotesi parleremo più tardi, nel mistero dell'Incarnazione.

Data la probabilità di essa, segue necessariamente che gli Angeli dovevano adorare come loro Dio il Figlio dell'uomo che si presentava loro nella natura umana, e per di più, riconoscere e onorare in un soggetto di natura umana, in un uomo, la fonte della grazia e della gloria riserbata a loro; come, secondo l'Apostolo [1], più tardi gli Angeli fedeli dovettero realmente adorare il Primogenito al suo apparire sulla terra.

Ciò, naturalmente, fu per gli Angeli una specie di umiliazione. Tanto superiori all'uomo per natura, dovettero vederlo tanto preferito a se stessi che la natura umana, secondo la dignità, fu collocata al di sopra della loro. Essi, nonostante la loro sublime perfezione naturale, avrebbero dovuto confessare che, non solo non avevano alcun diritto alla filiazione divina e che, come estranei, potevano essere di casa con Dio unicamente per benigna condiscendenza di Lui; ma dovevano inoltre sopportare che l'Unigenito di Dio, il quale come primogenito di ogni creatura volle comunicare a questa la sua divina dignità, non prendesse stanza fra loro, che egli erigesse il suo trono di grazia nella natura umana molto inferiore, e di lì mandasse anche a loro i raggi del suo splendore divino. Anzi, dovevano ringraziare Iddio che si fosse unito così intimamente all'umanità, che il sole della grazia si fosse posato in lei, e che l'avesse scelta per centro dell'universo.

Come spiegare più naturalmente e più profondamente il peccato degli Angeli e la malizia della loro ribellione, che in questa supposizione? Quando l'Angelo, specialmente il più splendido di tutti, Lucifero, immerso nella contemplazione della sua stupenda natura, fu colto dal pensiero che Dio aveva preferito a questa natura sublime quella umana, e che anzi lo aveva fatto dipendente da un uomo in ciò che costituiva per lui la più grande e nobile prerogativa, poteva egli non credersi deprezzato da Dio? poteva la sua fierezza naturale, vivamente offesa, non cambiarsi in superbia? poteva egli non indignarsi che Dio avesse posposto la sua natura e non bruciare d'invidia contro il genere umano prescelto, specialmente di odio indomabile per il Figlio dell'uomo, cui egli era obbligato a onorare a adorare? Non c'è bisogno di dire, come fanno alcuni Teologi, che la superbia di Lucifero consisteva nel pretendere per sé l'unione ipostatica: ciò appare del resto affatto innaturale, poiché egli in questo modo avrebbe dovuto rinunciare alla sua personalità, mentre la superbia si chiude piuttosto nel suo proprio io. Che Lucifero, secondo le parole della Scrittura, nella sua folle presunzione volesse essere simile all'Altissimo e stabilire il proprio regno di fronte a Lui [2], si spiega nel modo più ovvio dal suo sdegno per il fatto che una natura creata, e proprio l'umana, fosse stata elevata sopra di lui ed egli stesso assoggettato a lei. La forma primitiva del suo orgoglio pare sia stata l'indignazione per l'elevazione della natura umana e l'umiliazione della sua, cui si unirono l'invidia per gli uomini preferiti a lui, e per il loro capo, il Figlio dell'uomo, nonchè la ribellione a Dio che dispose tale ordinamento a lui sfavorevole.

---

[1] Hebr. 1, 6.
[2] Is. 14, 13-14.

Solo in questo senso si può capire come alcuni Padri facciano consistere il peccato dell'Angelo nell'invidia verso l'uomo. Infatti, l'uomo nella sua creazione non ebbe né doveva avere altro privilegio che potesse suscitare l'invidia dell'Angelo, tanto nell'ordine della natura quanto in quello della grazia, se si eccettua quello che un membro del suo genere era predestinato alla dignità di Figlio di Dio e per conseguenza ad essere capo e re degli Angeli. L'opinione di questi Padri, sebbene incompletamente sviluppata, può riguardarsi come sostegno positivo della spiegazione proposta.

Se la rivelazione dell'Incarnazione del Verbo fu la spinta alla ribellione a Dio per Lucifero e per i suoi Angeli (che contro la disposizione di Dio si sarebbero sottoposti piuttosto ad un loro pari che ad un uomo, quand'anche questi fosse stato veramente Dio), il loro peccato assume una malizia nuova e ancor più spaventevole. E siccome la superbia e l'odio verso Dio si svilupparono in occasione del mistero più sublime dell'amore divino, tali sentimenti appaiono come un abisso doppiamente inesplorabile di rabbia e di malizia. Qui la volontà dei ribelli non mira soltanto a liberarsi della signoria di Dio; tende anche formalmente e sostanzialmente all'annientamento del Figlio di Dio nella sua natura umana capace di morte, credendo in tal modo di togliere l'oggetto che la contrariava. Il delitto più grande, più infame e al tempo stesso più incomprensibile di tutti i delitti, il deicidio, scaturì spontaneamente dalla ribellione degli Angeli, rivelando la formidabile malizia della loro volontà e in essa trovando la sua spiegazione.

Questo raccapricciante mistero del peccato nella sua origine ci manda pure una luce, che rischiara tutta la sua storia. E' il solo che ci fa vedere la profondità dell'odio con cui il diavolo perseguita l'uomo. Egli lo perseguita non solo perché è destinato a raggiungere quella gloria che egli stesso ha perduto, ma molto più perché l'uomo è un membro del Corpo del Figlio di Dio; perseguita l'umanità a causa del suo Capo, e questo a sua volta perché come Capo s'è unito agli uomini. Quindi non si dà pace né tregua finché non abbia annientato il genere umano, finché non abbia fondato sulla terra la sua signoria, il regno della morte; finché non abbia traviato gli uomini inducendoli a rendergli omaggio, ad adorarlo, a sacrificare a lui invece che all'Unto del Signore; sacrifici, però, di morte, d'ignominia e della più vile soggezione. Nel perseguitare l'umanità egli incrudelisce sopratutto contro quelli che dopo l'Incarnazione del Verbo militano sotto la sua bandiera e s'adoprano per distruggere il regno di Satana in sé e negli altri. E siccome è stata proprio una donna quella che, sebbene essere umano, doveva divenire madre dell'Uomo-Dio e regina degli Angeli, l'odio dell'inferno doveva esser rivolto particolarmente contro questa donna e contro tutto il suo sesso.

In tal modo si spiegano le orribili atrocità del paganesimo; specialmente il sacrificio di vittime umane e il culto del più turpe vizio nelle forme più contrarie alla natura; come pure si spiega la lotta sistematica contro il Cristianesimo, con tutte le armi della menzogna e della calunnia. Le passioni umane non condurrebbero gli uomini, almeno in massa, a infuriare così verso se stessi e a combattere ciò che forma l'ornamento più bello del genere umano. Soltanto la malizia e l'inganno del loro invidiatore li può condurre a tanto. Però, dando retta ai suggerimenti di lui, anch'essi, dopo che fu loro mostrata l'Incarnazione del Figlio di Dio e imposto di adorarlo come loro Dio e re, come fonte della loro felicità, possono giungere e difatti giungono al punto da irritarsene, da ribellarsi al loro celeste re con malvagità inaudita, e da tentare di distrug-

gere Lui e il suo regno. Così gli Ebrei si associarono al demonio nell'intenzione di uccidere l'Uomo-Dio, facendosi strumenti suoi: così gli adepti dell'inferno gridano da un secolo il loro « écrasez l'infâme » e perseguitano, con rabbia diabolica, il Corpo mistico di Cristo, dopo che è loro sfuggita la sua persona.

Lo scandalo che racchiude in sé per gli Angeli caduti (e per gli uomini che li seguono) il mistero dell'Uomo-Dio, naturalmente fece sì che non accettassero con amore e con sottomissione alla parola di Dio la verità inclusa nella medesima, e che essi non le prestassero fede in senso vero e proprio, cioè volontariamente. Ma l'incredulità, la quale rifiuta la fede solo perché il suo oggetto la irrita, non diminuisce la colpa, anzi l'aumenta, e mostra in tutta la sua grandezza la sua malizia nel perseguitare il bene proposto a credere. L'incredulità può essere in certa misura scusata solo là dove vi si frammette dell'ignoranza; e poiché la rivelazione del mistero non s'impone agli uomini, specialmente se accecati dall'inferno, con la stessa chiarezza che agli Angeli, è naturale che anche la loro colpa e malizia non possa mai essere uguale alla malizia e alla colpa di questi. Nondimeno possono partecipare in grado molto elevato alla malizia del demonio; e l'incredulità moderna è in gran parte veramente diabolica [3].

In ogni caso, si deve riconoscere che il « mysterium iniquitatis » con l'andar del tempo ha preso forma di odio e di guerra dichiarata contro il mistero dell'Incarnazione, e che, quindi, l'abisso della sua malizia ormai non si può capire che in relazione ad esso. Siccome però questa malizia è essenzialmente più grande d'ogni altra, e siccome riguardo al principe delle tenebre non si può facilmente ammettere che egli, creando il suo regno, non ne dovesse porre i fondamenti nella più raffinata malizia; cosa è più naturale che ammettere ch'egli fin da principio abbia voluto espressamente contrapporre il suo regno a quello del Figlio di Dio fatto uomo?

Comunque, presentiamo tutta questa teoria sull'origine e sulla storia del peccato soltanto come essa è, cioè come un'opinione teologica rispettabile, la quale se a tutto rigore non può fondarsi sulla Rivelazione, possiede però una grande probabilità intrinseca.

§ 43. *Il peccato del primo uomo in relazione con la parte inferiore della « iustitia originalis ».*

Dedichiamoci ora ad una più esatta considerazione del peccato del primo uomo che divenne per noi tanto nefasto: per qual modo il *mysterium iniquitatis* dagli Angeli è disceso a noi; per qual via esso si è propagato a tutto il genere umano.

Si è già parlato della sua misteriosa origine; ora non è nostra intenzione discutere se sia verisimile che anch'esso in qualche maniera abbia preso occasione dal mistero dell'Incarnazione. Non lo crediamo. Comunque, però, esso in realtà ebbe un carattere misteriale pel fatto che lese l'ordine della grazia e

---

[3] Vedi nota 4 del § precedente. Ciò che qui Scheeben afferma come realtà non permette alcuna deduzione sul carattere morale dell'effettivo non credere dei singoli individui. Ciascuno dipende dalla propria conoscenza, la quale in date circostanze può invincibilmente errare.

pel fatto che per causa sua l'uomo si pose in contrasto con la santità soprannaturale che gli era stata donata, escludendola da sé.

Esso ebbe questo carattere e questo risultato in comune col peccato degli Angeli e degli uomini attuali, i quali con proprio atto peccaminoso negano e sopprimono la santità riacquistata pei meriti di Cristo. E' fuori dubbio, ad ogni modo, che il contrasto colla santità e l'eliminazione della stessa costituiva il principale mistero contenuto in esso.

Ma siccome la soprannaturale giustizia del primo uomo, oltre la santità comprendeva anche un altro elemento inferiore, ne segue che noi non possiamo comprendere appieno ciò che vi ha di mistero, se non torniamo a considerare l'antitesi del peccato con questo elemento.

Nella giustizia originale del primo uomo, la santità produceva un'adesione o tendenza soprannaturale dell'anima a Dio (« conversio supernaturalis in Deum ») e l'integrità un distacco soprannaturale dalla creatura, cioè uno stato delle facoltà dell'anima per cui queste, seguendo la loro inclinazione naturale, non potevano, senza e contro la determinazione della libera volontà, gravitare verso i beni creati; conseguentemente non potevano sollecitare alcun distacco da Dio nella volontà.

Ma il peccato, in antitesi alla giustizia, secondo la nota definizione dei Teologi, è al tempo stesso una « aversio a Deo » e una « conversio ad creaturam ». Come allontanamento da Dio, il peccato attuale è in contraddizione con la santità, la esclude dall'anima e genera con ciò uno stato di distacco abituale da Dio. In pari tempo però come conversione alla creatura deve entrare in conflitto con lo stato di distacco delle facoltà dell'anima dai beni creati; e mediante questo conflitto deve sopprimere tale stato e quindi produrre una tendenza abituale dell'anima verso la creatura.

Questo principio è della massima importanza, ma per essere compreso pienamente richiede una più esauriente dilucidazione.

L'adesione attuale della volontà ad un oggetto per sua natura produce più o meno una *tendenza* abituale e permanente verso il medesimo; allo stesso modo che il frequente piegare di un alberello verso una parte produce nel medesimo uno *stato di inflessione* duraturo. Qui, come anche nella volontà, non basta un'adesione qualunque per generare una tendenza permanente, in modo speciale quando essa contrasta colla rettitudine naturale della volontà. Per produrre una tale tendenza, la conversione o adesione deve verificarsi o una volta sola ma con una straordinaria energia, o ripetersi più volte. Il primo caso l'avemmo, proporzionatamente alla natura, negli Angeli, il secondo negli uomini; giacché in quelli, come puri spiriti, l'energia della volontà è senza confronto più grande che negli uomini.

Questa tendenza o abito è un prodotto naturale e diretto dell'atto volitivo, e per conseguenza può venire eliminata a poco a poco, mediante il volgersi della volontà da altra parte. E' chiaro però che immediatamente essa si trova nella volontà soltanto; nelle altre facoltà, solo in quanto che queste, spesso ed energicamente, furono indirizzate dalla volontà verso un oggetto; e quindi anche si limita, obiettivamente, agli oggetti verso i quali si volsero la volontà e le altre potenze.

Si è talvolta sostenuto che le disordinate tendenze sorte nel primo uomo in seguito al suo attuale disordinato rivolgersi alla creatura sono state la

naturale conseguenza di quest'atto [1]. Ma nella presupposizione dalla quale in tal caso si parte, che cioè l'integrità fosse un bene naturale dell'uomo, ciò è assolutamente impossibile. Infatti se l'uomo per natura era libero affatto da tendenze disordinate, egli, con un unico atto peccaminoso, fosse stato energico quanto si vuole, poteva causare, naturalmente, soltanto *una* cattiva inclinazione, cioè la tendenza all'oggetto del suo peccato e ad altri della stessa specie; e con un atto contrario avrebbe anche potuto revocarla. Ma allora perché in Adamo, subito dopo il suo peccato, doveva sorgere la concupiscenza non provocata affatto e, per giunta, così potente che egli di fronte ad essa dovette vergognarsi della sua debolezza?

Noi però non neghiamo in modo assoluto che l'affetto disordinato per i beni creati sensibili sia stato in Adamo un effetto naturale del suo peccato: giacché il contrasto del peccato coll'armonia della natura attuata dall'integrità, doveva togliere, necessariamente e quindi anche naturalmente, quest'armonia, ma solo perché l'integrità era un dono divino soprannaturale. Il peccato ha eliminato l'integrità alla stessa stregua che la santità; e come il mistero del peccato di Adamo dal suo lato superiore consisteva nell'opposizione alla santità e nell'abolizione della medesima, così dal lato inferiore esso consiste nella negazione e abolizione dell'integrità.

La santità legava a Dio la volontà dell'uomo in modo soprannaturale, come l'integrità legava soprannaturalmente le potenze dell'anima alla volontà rivolta a Dio. Questo vincolo è stato messo da Dio alle facoltà dell'anima perché non prevenissero la volontà, non la trascinassero verso gli oggetti proibiti dalla legge divina e non la irretissero nel loro movimento non governato da alcuna legge superiore. Ora, se ciò nonostante la volontà per proprio impulso si volge a queste cose, contraddice direttamente all'ordine e alla giustizia soprannaturale stabilita da Dio, spezza i vincoli ch'essa le impone e, spezzando questi vincoli, rompe e infrange anche questo stesso ordine e questa giustizia. Li distrugge in modo simile a quello col quale colla sua defezione da Dio spezza il vincolo dell'amore soprannaturale che la legava a Lui. Se si trattasse di vincoli naturali, potrebbe tutt'al più allentarli, non già infrangerli. Essi, invece, sono soprannaturali: e poiché non provengono dalla natura, ma furono aggiunti alla natura mediante la grazia divina, possono venirne esclusi mediante colpa e perversità umana. E siccome questa catena soprannaturale cingeva tutta insieme la natura nelle sue facoltà e legava tutte queste alla volontà, rendendole dipendenti da lei nelle loro manifestazioni, se si spezza in uno dei suoi anelli, si rompe nel tempo stesso in tutti gli altri; o meglio, non si strappa in parte, ma in tutto l'insieme, se la volontà in un punto si volge disordinatamente alla creatura. Allora si risvegliano, ad un tratto, tutte le tendenze e i movimenti che, avendo la loro radice nelle varie potenze della natura umana, erano tenute in freno dal dono dell'integrità; crescono in rigoglio confuso e selvatico secondo la loro naturale inclinazione, come i rami di una pianta rampicante staccati dal tronco cui si erano già avviticchiati in bell'ordine; corron via all'impazzata come un cavallo sfrenato, senza che la volontà riesca a domarle, ed è molto se di fronte a loro essa riesce ancora ad affermarsi in qualche maniera. L'armonia che prima regnava fra tutte le potenze in virtù dell'integrità, vien soppressa, e quindi sparisce anche quella sanità pura e imperturbata che dava alla vita della natura un aspetto quieto e

---

[1] *Nota marginale:* Jansen, *De statu naturae lapsae*, l. 1, c. 16-21 [Cfr. Denz., 1092-1099. Vedi nota al titolo del 3 capitolo].

ordinato; al suo posto subentra uno stato di fragilità, di disarmonia e di dissoluzione, che si può giustamente qualificare come malattia. Il peccato, come una spada tagliente, fa a pezzi l'unità primitiva che teneva così intimamente unite fra loro tutte le parti della natura; ferisce talmente la natura da rendere impossibile alla volontà l'uso libero e perfetto di tutte le parti e di tutte le facoltà naturali, e questa ferita, come la malattia già ricordata, ha per conseguenza il dissolvimento finale della natura.

In breve: il peccato del primo uomo rimosse l'ostacolo che impediva alla natura di attaccarsi, senza e contro la libera volontà, ai beni creati sensibili; volgendosi la volontà stessa liberamente ad essi, spezzò quel vincolo che teneva lontano da quei beni lei e tutte le altre potenze. Così l'uomo cadde in uno stato permanente e abituale di attaccamento alla creatura; in uno stato ch'egli è impotente a sopprimere, come è impotente a ristabilire l'unione soprannaturale con Dio dopo averla spezzata. In tutt'e due i casi rinunzia ad una grazia di Dio, che può perdere ed espellere da sé, ma che per propria virtù non può riacquistare.

Questo modo di intendere l'abolizione dell'integrità, non è messo nel debito rilievo dai Teologi. La sua diretta effettuazione per opera del peccato come adesione disordinata alla creatura, è ricordata assai spesso, ma in modo oscuro, da coloro i quali danno al peccato il carattere di una corruzione che cambia la natura, di un attossicamento formale e positivo della medesima [2]. Coloro, invece, che considerano l'integrità come una dotazione soprannaturale della natura, generalmente concepiscono l'abolizione della medesima non come opera immediata e diretta del peccato, ma come effetto mediato e indiretto [3]; in modo, cioè, che il peccatore, con la sua reazione contro la santità, esclude questa, perde la grazia santificante e in conseguenza di ciò *merita* di essere privato dell'integrità inerente ad essa. Così, di solito, espone la cosa S. Agostino [4]. E senza dubbio, a causa della solidaria concatenazione fra la santità e l'integrità, può stare anche questa successione di effetti. In ogni modo, la perdita dell'integrità è pena del peccato attuale, ed è una pena molto congruente, poichè lo spirito che si ribella a Dio non può essere più giustamente e sensibilmente punito per la sua superbia, che con la perdita del dominio sulle potenze inferiori della natura e con la loro ribellione contro di lui. Certo, in quanto l'integrità non regola le sensibili facoltà conoscitive e appetitive dell'anima, ma costituisce il felice stato esente dal dolore della vita corporale, questa concezione è decisamente preferibile. In quanto però l'integrità, col tenere in ordine quelle potenze, forma una certa giustizia, cioè la parte materiale della giustizia originale, è giusto che il

---

[2] Sono i giansenisti, i quali considerano l'integrità come appartenente alla dotazione naturale dell'uomo.

[3] Si osservi bene: anche secondo noi, la tendenza verso la creatura, cioè la concupiscenza nel senso più lato, vien causata in certo modo indirettamente, poiché essa non è prodotta, come l'abitudine, da un'impronta positiva, lasciata nelle potenze dell'anima dall'atto peccaminoso, bensì dall'annientamento del freno che tratteneva la concupiscenza. Però, anche la concupiscenza sfrenata si può considerare come l'impronta dell'atto peccaminoso, perché il divenir indipendente della concupiscenza coincide con l'abolizione del freno, provocata direttamente e immediatamente dall'atto peccaminoso.

[4] *De Gen. ad lit.* l. 11, c. 31: «Mox ut ergo praeceptum transgressi sunt, intrinsecus gratia deserente omnino nudati, quam typho quodam et superbo amore suae potestatis offenderant, in sua membra oculos coniecerunt eaque motu, quem non noverunt, concupierunt». — *De civ. Dei* l. 14, c. 9: «Patebant ergo oculi eorum, sed nondum erant aperti, hoc est attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiae praestaretur. Qua gratia remota, ut poena reciproca oboedientia plecteretur, exstitit in motu corporis quaedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas».

nostro modo di vedere sia posto in primo piano, specialmente se la concupiscenza, che rivive per la cessazione dell'integrità, deve essere non solo pena, ma deve appartenere in certa maniera al peccato, per il quale la pena vien meritata. Tutti quelli che *in qualche modo* considerano la concupiscenza come appartenente al *peccato originale* sono necessariamente indotti a far sopprimere l'integrità direttamente e immediatamente dall'atto peccaminoso, in modo che il rivivere della concupiscenza viene ad essere come *l'impronta* dell'atto peccaminoso, e la concupiscenza come eccitata e causata *da questo atto, quindi dal peccatore stesso.* Altrimenti la concupiscenza, nell'uomo, non è causata da lui direttamente e perciò non è un coefficiente della sua colpa, ma soltanto la pena della medesima.

Si potrebbe forse obbiettare che non si capisce come la negazione dell'integrità, contenuta nell'adesione premeditata e disordinata della volontà al bene creato, debba senz'altro produrre effettivamente la cessazione della medesima. — Senza dubbio se Dio volesse conservarla nonostante il contraddire della volontà alla integrità, l'atto della volontà sarebbe impotente a distruggerla. L'opposizione, in sé, è soltanto morale, non fisica. Ma appunto per questa contraddizione morale, l'atto perverso della volontà mira a spezzare il vincolo dell'integrità; e Dio non ha motivo di conservare il suo dono soprannaturale, di fronte a questa violenza della volontà. Se Egli pertanto, data l'opposizione della volontà, lo ritira, è sempre questa che lo rimuove dall'uomo e lo elimina, quantunque dall'altra parte anche in pena della renitenza della volontà sia ritirato contemporaneamente da Dio.

Si nota inoltre in contrario, non essere possibile che il primo uomo col suo desiderio peccaminoso abbia avuto *l'intenzione* di distruggere l'integrità; anzi i Padri e i Teologi riguardano la concupiscenza appunto come una pena opposta ai suoi desideri e a lui assolutamente spiacevole. — Ma per quella formale esclusione non è affatto necessaria l'intenzione di causarla; come il peccatore, per rimovere da sé la santità col peccato grave non ha bisogno di averne anche *esplicita intenzione.* Per rendersi colpevole anche di questo effetto, è necessario tutt'al più *prevederlo come qualcosa che scaturisce automaticamente dall'atto.*

Dunque, per l'opposizione in cui si mise col mistero dell'integrità, il peccato del primo uomo divenne un « ineffabiliter grande peccatum » (come lo chiama S. Agostino) non meno che per l'opposizione in cui si pose con la santità. Nella sfrenata tendenza alla creatura, per la quale lasciò la sua impronta nelle potenze inferiori, il peccato d'Adamo *si perpetuò e s'impresse nel suo autore* dal suo lato inferiore *allo stesso modo* che, dal lato superiore, si perpetuò e s'improntò nell'abolizione della santità. Anche questa inclinazione fu una perversione abituale, provocata dall'atto peccaminoso, un disordine meritato dall'uomo contraddicente all'ordine voluto da Dio [5]; disordine dunque che necessariamente va messo nel concetto del peccato abituale di Adamo, perché sia completo. Dico: *ci vuole perché sia completo.* Perché in sé e per sé non è peccato formale più che non lo sia la tendenza che nasce dall'abitudine, anzi, meno ancora: come quell'inclinazione, esso trae la sua origine dal peccato attuale, al peccato attuale tende, e può essere connesso in un tutt'uno con ciò che è propriamente il peccato abituale; in una parola, può aver rapporto con ciò che

---

[5] Si noti: all'ordine *soprannaturale* voluto da Dio.

è veramente peccato, come conseguenza o come sorgente o come sostrato materiale. Quando dunque lo si chiama peccato, va inteso sempre in senso metaforico, non proprio. Come conseguenza o causa virtuale di un peccato, la tendenza disordinata alla creatura può perfino esistere senza che sul soggetto graviti, presentemente, anche un solo peccato abituale; ma come base materiale del peccato essa conta soltanto quando sta realmente in connessione con ciò che è peccato abituale vero e proprio. Allora però essa pure appartiene effettivamente al peccato abituale, in quanto che sotto il suo nome si intende *tutta* la malizia abituale da cui è improntato l'atto peccaminoso. Ma su questo punto ritorneremo più tardi.

L'effetto del peccato attuale, tanto come « conversio » che come « aversio », porta con sé uno stato, il quale pure con un'immagine può giustamente essere qualificato, sebbene in modo affatto diverso, come una *macchia*.

Nel peccato attuale, il rivolgersi alla creatura forma il momento positivo, e il distaccarsi da Dio il momento negativo. Conseguentemente quello contiene una positiva contaminazione del peccatore, come questo ne contiene una negativa per la privazione della bellezza e dello splendore primitivo; benchè la colpa che l'accompagna, secondo quanto abbiamo detto, sotto un certo rapporto possa anche concepirsi come una macchia positiva. Quando la volontà si volge verso un oggetto peccaminoso e amandolo lo fa suo, viene con esso in contatto spirituale e, in certo modo, riceve dentro di sé la sua deformità. Questa è una contaminazione positiva, che dura finché la volontà rinuncia ad amare l'oggetto riprovevole. E finché continua tale amore alla creatura in un libero atto della volontà o, in generale, nell'intenzione cosciente dell'uomo, siffatta macchia è formalmente peccaminosa, anzi è il peccato stesso, includendo in sé un distacco formale da Dio.

Il contatto spirituale con oggetti ignobili o detestabili [6] perdura in simil maniera nelle tendenze abituali che si manifestano nei desideri irriflessi, le quali portano al peccato attuale mediante l'abitudine o, nel caso nostro, per mezzo della distruzione dell'integrità. Anche qui, dunque, esso deve (naturalmente secondo proporzione) macchiare e contaminare l'anima. Ma questa contaminazione in sé e per sé non è formalmente peccaminosa, né tale da rendere l'uomo abominevole al cospetto di Dio. Certo, non può tornare gradita a Dio, specialmente quando l'uomo se l'è addossata per colpa propria; molto meno poi, se è attualmente congiunta con la macchia della colpa e della carenza della grazia. Essa, però, di per sé è un'impurità soltanto naturale, che s'appiglia originariamente alla natura umana in forza dell'unione dello spirito con la materia; un'impurità che nell'uomo appare come una macchia vergognosa non per altro se non perché questi, in origine, fu dotato di una purità sovrumana, angelica, e perché egli stesso, mediante il suo volontario contatto peccaminoso con le creature, ha escluso da sé il principio di siffatta purità, e così ha scoperto quella contaminazione.

Ora siamo in grado di scrutare il mistero del peccato del primo uomo in maniera più esauriente. Esso consiste in questo: l'uomo col suo atto peccaminoso abolì e rigettò da sé l'intera giustizia soprannaturale, la « iustitia originalis », nel suo elemento superiore e inferiore, cioè la santità e l'integrità; quindi non solo egli divenne peccatore perché col suo atto peccaminoso si

[6] Un oggetto è « ignobile » e « detestabile » solo in quanto vien perseguito in un ordine falso, non in se stesso.

allontanò da Dio e si attaccò alla creatura, ma anche perché, in conseguenza di tale atto, si privò dello stato d'unione con Dio e di distacco dalle creature, in virtù del quale egli era giusto dinanzi a Dio in modo soprannaturale. Il rapporto dell'atto peccaminoso di Adamo con l'abolizione del mistero della giustizia, e la mancanza di questa in relazione con l'atto peccaminoso come sua causa, costituiscono il mistero della colpabilità del primo uomo; un mistero che nella sua totalità fu proprio del peccato di Adamo e che, come vedremo senz'altro, porta necessariamente con sé un altro mistero a sua volta del tutto speciale.

§ 44. *Il mistero del peccato del primo uomo in relazione con l'ereditarietà della « iustitia originalis ». Il peccato che si eredita.*

E' difficile trovare un altro oggetto della Rivelazione soprannaturale, che sia riguardato come un mistero oscuro e imperscrutabile quanto il peccato che si contrae per eredità: come non c'è un altro mistero, di cui sia così spesso disconosciuta l'indole di carattere mistico quanto questo. Non si fa consistere il mistero nell'occultezza dell'oggetto stesso, ma nella sua assoluta incomprensibilità; e si crede che la ragione riesca a conoscere l'esistenza del peccato originale, senza tuttavia poterne liberare il concetto da tutte le contraddizioni.

Secondo noi, accade proprio il contrario. La ragione non può conoscere l'esistenza del peccato originale perchè esso ha dei presupposti, i quali, essendo assolutamente soprannaturali, sono inaccessibili al nostro intendimento: perciò il peccato originale è un vero e proprio mistero [1]. Però, da questi presup-

---

[1] I sostenitori cristiani della realtà del peccato originale s'indugiano spesso unilateralmente su quelle manifestazioni dell'esistenza umana, che noi nella luce della fede qualifichiamo come « conseguenze del peccato originale ». Mettendo a nudo il contrasto tra il profondo anelito dell'uomo verso la verità, l'amore e l'armonia della vita da una parte, e dall'altra la miseria nella quale in realtà si trova, essi cercano di indurre la ragione ad ammettere un fallo colpevole all'inizio della storia umana e la magnificenza della Redenzione come spiegazione razionale della peculiarità della nostra esistenza. Se il tentativo si limita ad assicurare alla verità della fede una consequenzialità razionale fondata nell'esperienza naturale, non si può non apprezzarlo. Ma se trascura questi limiti, esso abbassa il mistero soprannaturale del peccato originale alla sfera dei misteri naturali e nel medesimo tempo si rende inetto ad illustrarne il nocciolo, cioè il mistero della *colpa ereditaria*. Le analogie di ereditarietà biologica spiegano soltanto che certe alterazioni della natura si trasmettono nelle discendenze (come propensione e disposizione all'infezione ecc.). Nulla dicono della possibilità d'una trasmissione d'una colpa autentica. Oltre a ciò tali rappresentazioni suscitano l'opposizione di quell'antropologia naturalista, che nell'uomo riconosce un'entità vivente assolutamente sufficente a condurre coi suoi mezzi nativi una esistenza « degna d'un essere umano », cioè secondo le esigenze d'un essere dotato di ragione, ma secondo il corpo legato alla terra e per natura sottoposto alla lotta, alle malattie e infine alla morte. L'odierna battaglia contro il peccato originale per lo più non colpisce il vero nocciolo del dogma, così come non coglie nel segno un'apologia che non tien conto del suo carattere soprannaturale. — Qui in seguito Scheeben si oppone ad ogni naturalizzazione e razionalizzazione del peccato originale, e in ciò mostra come la fede appunto in questo insegnamento salva « l'onore della nostra natura » (conclusione del § 46) e in pari tempo permette di apprezzare la sua grandezza come anche la sua miseria in un ordine più alto che non sia quello naturale: vedi § 49. — La Teologia russo-ortodossa non ha elaborato una dottrina propria sul peccato originale. Cfr. Heiler, l. c., p. 201; M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium*, II (Parigi 1933), 594 e 613.

posti, una volta rivelati, si può derivare chiaro e determinato il concetto del peccato d'origine e spogliarlo di tutte le contraddizioni. L'oscurità del peccato originale scompare dinanzi alla luce soprannaturale della giustizia originale. Il peccato originale si spiega soltanto con un altro mistero, e perciò non cessa di essere un vero mistero per la nostra ragione, nonostante tutta la luce da cui vien circondato.

Ma qual'è questa spiegazione? Se consideriamo il peccato unicamente nell'uomo naturale, non solo riesce incomprensibile, ma ci pare assolutamente assurdo e sconveniente ammettere una propagazione ereditaria del peccato in senso proprio, così che i discendenti, come esige la dottrina cattolica, diventino *propriamente e intrinsecamente* peccatori. Qui il peccato non può essere completamente proprio e intrinseco se non per colui, dall'interno del quale è provenuto; poiché esso qui non è che un semplice atto che non toglie la giustizia innata e la bontà naturale, un atto che continua soltanto moralmente nell'imputazione di Dio, e che non genera alcun'altra tendenza al male fuori di quella prodotta dalla consuetudine. In tal caso, l'unica cosa possibile è questa: che Dio imputi anche ai discendenti la colpa di chi ha commesso l'atto peccaminoso e riguardi l'azione del protoparente come un'azione di tutto il genere da lui rappresentato. Ma ciò, prima di tutto, non farebbe risultare i discendenti come intrinsecamente peccatori, e, in secondo luogo, tale imputazione sarebbe ingiusta se in conseguenza di essa Dio togliesse loro dei beni, su cui essi avessero un diritto naturale, personale, e riguardo ai quali essi non possono dipendere esclusivamente dal loro progenitore senza ledere la loro dignità personale. Neppure l'inclinazione al peccato prodotta dalla consuetudine è veramente iniquità; e quand'anche lo fosse, sarebbe sempre qualcosa di puramente personale e per sua natura colpirebbe soltanto chi se l'è procurata. Ragione ed esperienza ce lo insegnano abbastanza; e sebbene alle volte alcune cattive inclinazioni dei genitori si trasmettano nei figli, esse o provengono dal temperamento naturale dei genitori o, se sono causate dall'abitudine, non sono rimaste semplice abitudine, ma hanno esercitato un deciso influsso sul temperamento, cioè sulla parte fisiologica della natura umana.

Ma la cosa prende tutt'altro aspetto, dacché la fede ci mostra che nel progenitore del genere umano si trovava una soprannaturale giustizia ereditaria.

Questa giustizia era soprannaturale: conseguentemente i discendenti di Adamo non vi avevano diritto né per la loro natura né per la loro persona, e perciò Dio poteva disporre in modo che soltanto dal loro progenitore la ricevessero, che, cioè, riguardo al possesso dovessero dipendere dal loro primo padre. D'altra parte questa giustizia Iddio l'ha effettivamente donata non come un bene personale, bensì come un bene comune a tutta la natura umana, a tutto il genere umano discendente da Adamo; cosicchè tutti dovevano riceverla per mezzo di lui e da lui. Se Adamo l'avesse conservata, doveva essere conservata per tutti, e se la avesse eliminata ed esclusa da sé, doveva di conseguenza essere esclusa da tutto il genere umano. Adamo, in altre parole, riguardo al conservare o perdere questa giustizia, rappresentava l'intera umanità. Come la giustizia era un bene comune ed ereditario di tutto il genere umano, così l'azione peccaminosa per la quale egli l'abolì, nonché l'abolizione stessa, doveva essere un male ereditario e comune a tutti gli uomini; conseguentemente, come la giustizia per disposizione divina *doveva* trasmettersi a tutta la posterità, così la cessazione di essa doveva realmente pesare su tutti.

Spieghiamo la cosa un po' più minutamente. Il peccato di Adamo, come

atto peccaminoso e disordinato, fu posto fisicamente da lui solo e fisicamente apparteneva a lui solo; egli solo, pertanto, originariamente ne aveva tutta la responsabilità. Ma relativamente alla giustizia soprannaturale quale bene comune di tutta l'umanità, l'atto di Adamo doveva valere per tutti gli uomini; poiché Adamo, depositario di questo bene comune, agì, in relazione ad esso, come capo di tutto il genere umano, e la sua azione sotto questo rispetto doveva valere come atto di tutti, nello stesso modo che l'azione del capo si ascrive a tutto il corpo da lui dipendente. Conseguentemente si deve dire: in Adamo, il quale fisicamente pose l'atto peccaminoso, moralmente l'ha posto tutto il genere umano in forza della sua solidarietà con lui, in quantoché quell'atto concerneva il bene della comunità: press'a poco come siam soliti e dobbiamo dire che non solo Cristo ha soddisfatto per noi, ma che noi stessi in Cristo, nostro nuovo Capo, abbiamo soddisfatto a Dio per i nostri peccati.

Ma questo solo ancora non basta. In fondo, il dire che noi tutti partecipiamo all'unico peccato di Adamo, significa solamente che esso è imputato a noi come nostro; a quella maniera che, secondo la dottrina dei Protestanti, i meriti di Cristo sono imputati a noi. A questa stregua noi possiamo essere chiamati peccatori, ma solo con una denominazione puramente estrinseca, non già per un'iniquità e peccabilità propria, inerente a ciascuno di noi.

Tuttavia questo primo passo non è inutile; è la condizione preliminare d'un secondo, che ne deriva spontaneamente. Appunto perché il peccato di Adamo, in relazione alla giustizia originale, viene imputato ed è imputabile a noi, appunto perché, sotto questo rispetto, deve essere considerato come nostro, esso abolisce, e noi aboliamo per mezzo di esso, la giustizia originale soprannaturale in noi, come Adamo l'abolì in sé in quanto l'atto apparteneva personalmente a lui. Dinanzi a Dio tutto il genere umano appare come un corpo morale che ha negato e abolito, nel suo capo Adamo, la giustizia soprannaturale, escludendola da tutte le membra. Perciò ogni singolo uomo, pel fatto che diviene membro del genere umano derivante da Adamo, cioè, in quanto è procreato da Adamo, distrugge quella giustizia ch'egli appunto doveva ricevere da Adamo, e davanti agli occhi di Dio appare come uno che è *privo della dovuta giustizia non per un'azione o colpa sua personale, ma per colpa comune a tutti i membri del genere umano; come uno che attraverso la colpa collettiva ha perduto la tendenza soprannaturale a Dio e s'è attaccato alle creature in una maniera contraddicente all'idea primitiva divina.* Egli dinanzi a Lui figura come peccatore, ma non come personalmente peccatore, bensì come peccatore *ereditario.*

Il *peccato originale stesso,* pertanto, si può *definire in due modi*: come *atto* e come *abito.* Come atto, non è che l'atto peccaminoso di Adamo stesso, in quantoché distrusse la giustizia originale non solo in lui, ma anche nei suoi discendenti (« peccatum originans »). Come abito, è la privazione della giustizia soprannaturale nei discendenti di Adamo, ereditata dal loro progenitore, in quantoché è stata causata mediante l'atto del primo padre, valevole per tutti i suoi posteri (« peccatum originatum »). Non riguardando l'atto di Adamo come comune, la privazione della giustizia soprannaturale sarebbe una semplice non-giustizia, ma non un peccato, essendo questo una ingiustizia colpevole. Ma a questo modo l'atto peccaminoso di Adamo non sarebbe né una colpa comune, né la causa di una ingiustizia intrinseca per i discendenti suoi, se tale atto non si concepisse in relazione con la giustizia soprannaturale, spettante in comune

a tutti per mezzo di Adamo. Ora, studiando meglio i diversi coefficienti del peccato nella prospettiva speciale in cui si presentano qui, vedremo fino a qual punto all'« habitus » del peccato originale vada unito anche un « reatus » che possiamo del pari qualificare come peccato abituale.

§ 45. *Colpa, perversione e debito nel peccato originale: loro differenza e loro relazioni.*

Il peccato abbraccia sempre due elementi che sono *egualmente* essenziali, di cui ciascuno, appunto per questo, non può essere messo avanti e posto in prima linea. Essi sono: la colpa e la perversione; la prima non si può concepire come peccato senza la seconda, né la seconda senza la prima. Il peccato è o il rendersi colpevole (azione volontaria) di una perversione, o una perversione contratta colpevolmente (volontariamente commessa). Nell'atto peccaminoso possiamo perfino distinguere la colpa dalla perversione fondata nell'atto e inerente al medesimo. La differenza spicca, però, più che mai nell'antitesi tra peccato attuale e peccato abituale. Il peccato abituale anzitutto è uno stato di perversione e d'ingiustizia; ma questa in tanto è formalmente peccaminosa, in quanto è prodotta da un atto peccaminoso ed è congiunta ad una colpa. Al contrario, l'atto peccaminoso, di fronte ad essa, appare anzitutto come il rendersi colpevole della perversione abituale, cioè come la causa efficiente e producente di tale perversione; e la produce pel fatto, precisamente, che lascia l'impronta della sua propria essenza nell'abito da lui causato.

Anche nel peccato originale, dunque, questi due fattori vanno distinti; anzi, qui la differenza appare in tutta la sua importanza.

Perchè i discendenti di Adamo possano dirsi intrinsecamente peccatori, è necessario che la perversione del peccato inerisca ad essi intimamente, cioè che divenga proprio dei singoli; e questo avviene per il fatto che ognuno, al suo entrare nel mondo, si presenta privo dell' « habitus » della dovuta giustizia. Ma la colpa della privazione della giustizia non ha bisogno d'inerire internamente ai singoli, perché essa, come tale, non è qualità del colpevole; anzi, non può neppure inerire loro, perché i discendenti di Adamo non l'hanno commessa personalmente. La colpa è inerente all'atto di Adamo che ha valore per tutti, è l'atto stesso di Adamo; essa continua e si propaga nell'imputazione della medesima per parte di Dio, imputazione che perdura e passa in tutti i discendenti di Adamo.

Pertanto i due fattori, perversione e colpa, nel peccato originale differiscono molto l'uno dall'altro. Rilevando l'uno, il peccato originale appare come intrinseco; accentuando l'altro, esso si presenta come estrinseco. Però, secondo la natura della cosa e il linguaggio della Chiesa e dei Teologi, si deve mettere in prima linea il primo fattore, e quindi qualificare senz'altro come intrinseco ciò che generalmente suole denominarsi peccato originale. Infatti, specialmente il latino « peccatum » esprime più che altro e direttamente la *perversione* [1] contenuta nel peccato e prodotta dalla colpa: inoltre, ciò che col nome di peccato originale si vuole esprimere, è ben quello che da Adamo passa nei suoi discen-

[1] La parola tedesca « Sünde » connessa col latino « sons, sontis » [tedesco antico « sunta »], accenna di più all'atto colpevole e per concomitanza al debito.

denti come ad essi inerente; quello che è prodotto in essi per l'origine da Adamo e che è costituito appunto dalla perversione esistente nella mancanza della giustizia dovuta. O, come usano dire i Teologi, il « peccatum originale », non altrimenti qualificato, è il cosidetto « peccatum originatum », vale a dire la perversione proveniente dall'azione peccaminosa e dalla colpa del progenitore; non già la colpa del primo padre che dà origine a questa perversione, cioè il « peccatum originans ». « Il peccato volontario del primo uomo, dice S. Agostino, è la causa del peccato originale » [2]. Per questo, però, il rapporto della perversione con la sua causa, cioè con l'atto colpevole, non può essere inteso come puramente estrinseco, quasi che il rapporto della perversione con la colpa avesse a spiegare soltanto l'esistenza della prima e non fosse anche essenzialmente necessario per darle il carattere particolare di vera e propria peccabilità. Difatti la Chiesa ha ben riprovato espressamente la proposizione di Baio che suonava in tal modo [3].

Non rileveremo mai abbastanza, che la privazione della giustizia, perché possa caratterizzarsi come peccato e non come semplice male, non dev'essere concepita come sopravvenuta *demeritoriamente soltanto*, per la colpa del primo uomo, cioè come effetto del debito contratto dinanzi a Dio da Adamo per sé e per i suoi posteri — giacché in tal caso non sarebbe che una pena — ma, al tempo stesso, come effetto immediato, come impronta della perversità dell'atto colpevole; poiché soltanto in tal modo la perversione appare come causata dallo stesso genere umano nel suo capo.

Questo ci porta ad esaminare più accuratamente il modo con cui si applica al peccato originale l'idea del « reatus », cioè della responsabilità e dell'obbligo verso Dio che si contraggono con la colpa. Come vedemmo, nel peccato personale questo « reatus » (debito) si può considerare indipendentemente dalla perversione abituale, fuori e accanto alla medesima: esso ha già fondamento sufficiente nella colpa dell'atto perverso, e dal conseguente abito perverso viene soltanto consolidato. Nel peccato originale, al contrario, il debito verso Dio si fonda esclusivamente sull'essere colpevole della perversione o ingiustizia abituale, e consiste unicamente nella responsabilità del fatto che il genere umano, per la colpa del primo uomo, non ha quella giustizia che dovrebbe avere. Poiché in tanto l'atto colpevole di Adamo fu comune, cioè imputabile anche all'uman genere, in quanto fu causa della cessazione della giustizia comune [4].

Della violazione dell'ordine direttamente connessa coll'atto e dell'offesa a Dio, è tenuto a rispondere solo l'autore; egli solo, conseguentemente, deve sopportare tutto l'« odium » e tutta la pena che ad essa è dovuta. Sotto questo rispetto, non possono essere chiamati in causa degli altri, quantunque stiano con lui nel più stretto rapporto.

Senza dubbio possono i discendenti partecipare alla *pena* per l'azione colpevole dei loro genitori, in quanto che quei beni ai quali potevano pretendere non per diritto personale, ma solo per diritto di successione, possono venir loro sottratti; segnatamente può Iddio togliere tutti i beni, anche quelli naturali, ch'Egli come supremo padrone dei propri doni può sottrarre alle sue crea-

---

[2] « Voluntarium peccatum hominis primi originalis est causa peccati » (AUG. l. 2 *de nupt. et conc.*, c. 26).

[3] Prop. 46: « Ad rationem et definitionem peccati non pertinet voluntarium, nec definitionis quaestio est, sed causae et originis, utrum omne peccatum debeat esse voluntarium ». Prop. 47: « Unde peccatum originis vere habet rationem peccati sine ulla relatione et respectu ad voluntatem, a qua originem habuit ». [DENZ., 1046-1047.]

[4] Nel M. 2 il passo è messo in rilievo con una striscia in margine.

ture: per esempio, può togliere anche la vita corporale per punire i genitori nei loro figli, o in genere per mostrare agli uomini la grandezza del debito che pesa sui genitori. Ma in questo caso il debito, come tale, non grava propriamente sopra i figli, ma sui genitori soltanto, e solo genericamente si può dire che i figli hanno perduto quei beni nei loro genitori. Veramente il debito dei genitori non è ad essi comune, se non quando imitino i peccati dei genitori e vengano, quindi, implicati nelle pene ossia negli effetti dell'ira divina; senza che portino, però, nelle loro persone l'ira di Dio o si trovino in disaccordo con Lui. Vera e propria comunanza di debito, senza cooperazione attiva del partecipante, per semplice comunicazione dall'uno all'altro, si ha unicamente quando *l'atto colpevole dell'uno si rifletta sull'altro da lui dipendente e in lui e per conto di lui si opponga alla giustizia.* Allora sì si può dire che questi si è reso colpevole nel primo dell'ingiustizia inerente di fatto a lui stesso, e che per conseguenza è responsabile, nel medesimo e per il medesimo, della mancanza della giustizia. Questo, né più né meno, è ciò che esige la dottrina cattolica per il caratteristico debito del peccato originale.

Il genere umano è responsabile di fronte a Dio e deve render conto a Lui, in quantoché per il peccato del suo capo ha *abbandonato* (*deseruit*, non solo perduto) la giustizia che per volontà di Dio doveva avere, ed ha *accettato* (non solo ricevuto) la perversione che per volere di Dio non doveva avere. Soltanto per questo ogni singolo individuo viene in discordia con Dio, per questo si attira il suo sdegno e possono quindi essere considerate come proprie pene i mali decretati dall'alto. Soltanto per questo e subordinatamente a questo la *pena punitiva* del progenitore, non solo, ma anche il peccato e il debito di lui e quindi il *debito della pena,* diviene patrimonio ed eredità dei suoi discendenti. E quand'anche si dovesse considerare come pena del peccato originale la privazione stessa della giustizia originale, sarebbe tale, però, solo in quantoché Dio la revoca dall'uomo non in pena dell'atto peccaminoso come tale, ma per *la negazione e l'esclusione* della medesima, causata dall'atto peccaminoso. Essa è peccato e pena al tempo stesso; ma pena solo per causa del peccato.

Poiché, dunque, la perversione consistente nella privazione della giustizia originale, messa in rapporto colla colpa del capo del genere umano, costituisce il peccato d'origine (« peccatum originale » in senso stretto), mentre questa, messa in relazione con quella, forma il debito originale (« reatus originalis »); non ci resta altro, per lo sviluppo completo del peccato originale, che considerare tale perversione nei suoi singoli fattori.

§ 46. *Natura della colpevole perversione inerente al peccato originale.*

La giustizia originale consta di due elementi, come in due elementi è contenuta la privazione della medesima. Conseguentemente, per avere un concetto più esatto dell'abito della perversione del peccato originale, vedremo in che rapporto stanno quei due elementi fra loro e col tutto.

La giustizia originale si compone della santità e dell'integrità. La santità, che è dedizione soprannaturale a Dio ultimo fine, costituisce la parte dominante, formale, essenziale. Già soltanto da ciò risulta che l'ingiustizia ereditaria, per esprimerci così, deve consistere prevalentemente, formalmente ed essenzialmente nella privazione della santità: tanto più che l'essenza del pec-

cato, come tale, sta nel distacco da Dio, quindi nell'abolizione della dedizione a Lui. Ciò è tanto vero che si potrebbe parlare in senso proprio di un peccato originale, quand'anche l'uomo non avesse perduto o non avesse mai avuto l'integrità originale; come, viceversa, secondo la dottrina della Chiesa, nel peccato originale si può rimuovere ciò che ha in sé veramente e propriamente il carattere di peccato, senza che venga restituita l'integrità.

Se il primo uomo, invece, avesse posseduto l'integrità soltanto, e col peccato avesse espulso da sé soltanto questa, in nessun modo i suoi discendenti potrebbero qualificarsi *in senso vero e intrinsecamente* peccatori. Ciò risulta subito dal testé detto. Difatti l'integrità comunica all'uomo anche una certa giustizia; ma non mai tale, da unire in una maniera particolare l'uomo a Dio e farlo aderire a Lui. E' una giustizia che stabilisce solamente una buona armonia fra le singole potenze e le inclinazioni dell'uomo; che impedisce soltanto alle potenze naturali di attaccarsi alle creature senza e contro il parere della ragione. La privazione di essa, perciò, è indubbiamente un *certo* disordine, una certa perversione, e, se si vuole, anche ingiustizia ma non un vero stato di peccato, quand'anche fosse stata meritata dall'uomo; poiché per sé non allontana l'uomo da Dio, né lo mette in discordia con Lui. Pertanto, se Adamo per noi non avesse perduto che l'integrità, si potrebbe dire solamente che sul genere umano grava una condanna provocata dal demerito (colpa) del primo padre e le cui conseguenze (effetti) si manifestano in un disordine e in un'alterazione interna della natura; ma non già che per causa di questo disordine la natura è intrinsecamente affetta dal peccato originale. Tutt'al più noi avremmo un'intrinseca ingiustizia in senso improprio, che renderebbe l'uomo in certo modo spiacevole a Dio, come press'a poco fanno i peccati veniali; ma che non toglierebbe il rapporto amichevole con Dio, né distruggerebbe la tendenza all'ultimo fine.

La privazione colpevole della semplice integrità farebbe l'uomo *intrinsecamente* peccatore, qualora involgesse in sé un *formale* distacco da Dio. Per sé essa non consiste punto in ciò, altrimenti anche nello « status purae naturae » l'uomo dovrebbe essere separato formalmente da Dio, non solo come dal suo fine soprannaturale, ma anche naturale. Vi si trova soltanto una tendenza ad una separazione da Dio che potrebbe essere tradotta in atto più tardi per mezzo di un peccato attuale. Se questa inclinazione si ammettesse come semplicemente invincibile, bisognerebbe veramente considerare come *formale* il *distacco virtuale* ivi contenuto: ma data tale inclinazione invincibile cesserebbe di essere peccato formale anche l'atto posteriore. Frattanto la concupiscenza propriamente non rappresenterebbe che una difficoltà più o meno grave per l'amore stabile e durevole verso Dio: difficoltà che potrebbe essere sufficientemente controbilanciata, tanto nell'uomo allo stato naturale che in quello debilitato dalla colpa d'origine, dall'aiuto e dall'assistenza divina. Poichè anche l'uomo che è privo dell'integrità non per colpa personale, ma per colpa d'origine, conserva pur sempre la sua destinazione naturale e, conseguentemente, anche il diritto all'assistenza divina strettamente necessaria per il conseguimento della medesima [1].

---

[1] Sulla « concupiscenza » o disordinato appetito carnale, che resta nell'uomo anche dopo il Battesimo, il Concilio di Trento dichiara ch'essa non è vero peccato, anche se l'Apostolo, Rom. 6, 12 segg., la chiama tale: « Hanc concupiscentiam... sancta Synodus declarat Ecclesiam Catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat... » (Sessio

Nondimeno, negli attuali rapporti, esiste un nesso considerevole, intrinseco fra [Man. 2: la privazione del] l'integrità e privazione della santità. Nella giustizia originale l'integrità completava la santità, per costituire una giustizia dell'uomo per ogni rispetto soprannaturale. E così anche la loro privazione forma una ingiustizia integrale dell'uomo, dove la privazione dell'integrità è come complemento della privazione della santità. Per questa l'uomo appare soltanto come staccato da Dio; per quella appare per di più rivolto alla creatura. In tal modo lo stato di ingiustizia diviene l'immagine fedele e completa dell'atto peccaminoso dal quale è stato causato, atto che si chiama peccato originale ed è, quindi, il tipo di tutto ciò che generalmente si usa chiamare peccato o peccaminoso. L'atto peccaminoso è al tempo stesso attaccamento disordinato alla creatura e distacco da Dio: similmente lo stato di peccato dell'uomo è uno stato di allontanamento da Dio e di attaccamento alla creatura. Ciò perché, primo, l'atto peccaminoso, come allontanamento da Dio, esclude l'unione abituale con Lui per mezzo della santità; secondo, perché il medesimo atto, come attaccamento disordinato alla creatura, rinnega e abolisce il distacco dalla medesima che era implicito nell'integrità.

Nell'atto peccaminoso questi due aspetti sono essenzialmente collegati; perché non è possibile attaccarci disordinatamente e liberamente alla creatura, senza allontanarci da Dio, e viceversa. Ma nello stato di peccato dell'uomo caduto, i due fattori si presentano insieme soltanto *perché, da una parte Dio in origine aveva donato all'uomo la santità e l'integrità insieme come cose solidali; e dall'altra, perché l'uomo col suo atto peccaminoso reagì egualmente contro tutte e due, e mediante la loro esclusione impresse i due aspetti del suo atto nell'abito che ne seguì.*

Se pertanto vogliamo un quadro complessivo dell'abito del peccato d'origine, o meglio della perversione colpevole connessa col peccato originale, dobbiamo riguardarlo come un tutto formato di due parti « toto coelo » diverse fra loro e tuttavia armonicamente collegate, cioè come l'immagine a rovescio della giustizia originale nel suo pieno significato. Esso non consiste esclusivamente nella privazione della santità, come neppure soltanto in quella dell'integrità, ossia nella concupiscenza sfrenata che ne deriva, ma nella privazione della giustizia originale ereditaria, risultante dalla santità e dall'integrità; in modo, però, che queste due privazioni non hanno uguale importanza. *La privazione della santità è l'elemento formale, primario, interno, decisivo, essenziale; l'anima, per così dire, e il nucleo del tutto: la privazione dell'integrità è l'elemento materiale, subordinato, esterno e solo integrante; il corpo, diremo, e la corteccia dell'essenza vera e propria. Il pervertimento essenziale e sostanziale* dell'uomo avvenne, cioè, per questo ch'egli perdette e abbandonò l'orientamento verso il suo

---

5, Denz., 792). Presso S. Paolo la parola « concupiscientia », ἐπιθυμία, non ha affatto il senso di peccato, ma quello di volontà o pretesa di dominio del peccato: GRUNDMANN, sopra Rom. 6, presso KITTEL, *Th. W.*, I, 316-317; cfr. M.-J. LAGRANGE, *Epître aux Romains* (Parigi 1922), 152 segg.

Nella Teologia cattolica le dottrine dei Riformatori nonché dei Neoriformatori come K. Barth e dei Giansenisti — i quali scambiano la concupiscenza come appetito carnale col peccato originale e attuale, esagerano il suo dominio sull'uomo in senso deterministico, e, come corollario finale, concepiscono l'ordine della salute come un processo cosmico — non furono mai sostenute. Purtroppo però il Giansenismo, molto tempo dopo la sua riprovazione ecclesiastica e teologica, ha influenzato la *pietà* di certi cattolici. I pensieri di Scheeben (da leggere non frettolosamente) sono preziosi pel superamento di simili avanzi giansenisti soprattutto nella pratica del confessionale, come pure per respingere false accuse alla concezione cattolica della natura dell'uomo.

fine soprannaturale. Questo pervertimento per sé è sufficiente a costituire il peccato; però, come parte integrante vi si unì la tendenza ad un fine opposto, la quale tuttavia soltanto per l'unione col primo pervertimento riceve lo stampo di perversione peccaminosa.

Facendo consistere il peccato originale in uno solo di questi elementi o trasferendo il suo punto di gravità in quello inferiore, si procede sempre unilateralmente. Se si accentua esclusivamente l'elemento superiore l'unilateralità non ha altre conseguenze che l'imperfezione e l'incompletezza del concetto, poiché in questo elemento abbiamo pur sempre il nocciolo dell'insieme. Se invece si dà troppa importanza al secondo, si cade molto facilmente in un errore positivo, perché gli si attribuisce un'importanza che esso non può avere ed infatti non ha che per mezzo del primo, quasi cioè ch'egli per sé, in forza della sua natura, separi l'uomo da Dio e glielo renda persona ingrata.

Siffatta unilateralità nell'intendere il peccato originale nasce necessariamente dall'unilateralità del concetto di giustizia originale che n'è l'antitesi. Chi conosce la storia della Teologia facilmente se ne convince. Quei teologi, che fanno consistere il peccato originale non solo primariamente, ma esclusivamente nella privazione della santità, ossia della « caritas » e della « gratia », fanno anche consistere tutta l'essenza della giustizia originale nella « caritas » e nella « gratia » senza badare al suo intreccio con l'integrità. Coloro, invece, che ripongono il peccato originale esclusivamente o prevalentemente nella concupiscenza, nella giustizia originale vedono solo l'integrità, o con l'esclusione della santità che confondono con l'integrità, o soltanto in malferma unione con la medesima. Se si concede che il pervertimento intrinseco del peccato d'origine consiste nella privazione colpevole della giustizia originale, — e non si può negare che quest'ultima consista essenzialmente e prevalentemente nella santità — è evidente che quella perversione non si ha da ricercare soltanto né prevalentemente nella concupiscenza; giacché bisognerebbe ammettere che la concupiscenza, in sé o almeno ciò che si chiama suo dominio, produca la cessazione della santità.

Ciò è effettivamente sostenuto e, « ex professo », esposto in una monografia sul peccato originale apparsa in questi ultimi tempi [2]. Anche S. Bonaventura pare che tenga questa opinione [3]. Certo, se la si intende in senso radicale, così da espellere per conseguenza naturale e necessaria la santità mediante il dominio della concupiscenza, l'opinione, almeno scientificamente, non sembra punto ammissibile; poiché il dominio della concupiscenza non è se non una prevalenza o forza tale della medesima, per cui la volontà del soggetto di fronte a lei non

---

[2] *Das Wesen der Erbsünde nach dem Konzilium von Trient unter gleichzeitigen Berücksichtigung der Heiligen Schrift und der Väter der Kirche, insbesondere der Heiligen Augustinus, Thomas von Aquin und Bonaventura* (Regensburg 1863). Noi riconosciamo infatti che l'opinione dell'autore in sostanza concorda con quella di S. Bonaventura e perciò non manca di valore teologico. Noi vogliamo lasciare da parte S. Agostino, il quale non presenta ancora un'analisi scientifica completa del peccato originale. Però non possiamo così facilmente regalare al signor Schlünkes S. Tommaso e la grande maggioranza dei Teologi ch'egli adduce in suo favore, specialmente il Bellarmino. [Cfr. le differenze di dottrina tra S. Bonaventura e S. Tommaso sull'essenza del peccato originale nelle note 2, 3 e 5 del § 35. Per lo sviluppo di detta dottrina in S. Agostino, negli altri Padri e nei Teologi vedi l'articolo di Gaudel citato ivi, nota 1. Scheeben in sostanza segue S. Tommaso: cfr. specialmente *De malo*, q. 4, a. 2. Cfr. anche, più avanti, la nota 2 del § 48.]

[3] Vedi nota 2 del § 35.

può perseverare nella sua adesione a Dio [4]. Prescindendo anche dalla circostanza che il pervertimento della volontà dipendente dall'impero della concupiscenza non sarebbe altro che una *debolezza* che potrebbe condurre al distacco da Dio, oppure una *malattia,* la quale, con l'andar del tempo può causare la morte — non però una separazione da Dio formale, attuale, già compiuta —, sta il fatto che tale fiacchezza continua effettivamente ad esistere in noi, sebbene in grado assai leggero, anche dopo il ristabilimento della santità. Ora non si deve dimenticare esser dottrina cattolica che anche il giusto, senza un aiuto speciale di Dio, è impotente a resistere agli stimoli più forti della concupiscenza con la sola virtù ricevuta nella santificazione. Ma se quel dominio delle inclinazioni può realmente sussistere insieme alla grazia, non si capisce come avrebbe dovuto escluderla; tanto meno poi se il dominio della concupiscenza è fondato sulla mancanza della santità [5].

Forse si obietterà che la santità viene esclusa non dalla concupiscenza in sé o dal dominio di essa, ma dalla concupiscenza *colpevole* e dal « reatus » che vi si *connette per questa colpa.* Però, siccome dal nostro fine ultimo la concupiscenza in sé non ci separa, così neppure il fatto d'averla colpevolmente meritata (specialmente se ciò non accade per nostra volontà personale) non può addossarci un grave reato, per cui saremmo indegni della santità. Ma ammesso pure che potesse gravarci di un tal reato, la privazione della santità, la separazione e il distacco da Dio sarebbe unicamente pena del reato, un effetto del demerito contenuto in esso; e allora non verrebbe imputato a peccato, ma solo a pena, ciò che tuttavia è manifestamente l'essenziale nel peccato, cioè la separazione ed il distacco da Dio, quindi la ingiustizia e la perversione vera e propria.

La separazione da Dio, che costituisce l'essenza vera del peccato originale come d'ogni altro peccato, non si deve, dunque, pensare come intervenuta in seguito alla concupiscenza o procedente da questa, ma come nata accanto e insieme con essa, contemporaneamente o addirittura prima. La seconda, perciò, si può separare dalla prima, senza che si tolga niente alla sua essenza o al suo dominio. Perché anche nel peccato originale l'« aversio a Deo » si dovrebbe pensare intervenuta solo per un'abituale « conversio ad creaturam », mentre quella per un lato e questa per un altro sono l'impronta immediata dell'atto peccaminoso? Nel peccato personale, a nessuno verrebbe in mente che la privazione della san-

---

[4] Il dominio *formale* e attuale della concupiscenza senza dubbio consiste nel fatto che la volontà effettivamente ne è schiava e la segue: esso include, conseguentemente, anche un peccato formale e reale nella volontà. Però, nella concupiscenza abituale, soprattutto in quella che dobbiamo prendere in considerazione nel peccato originale, non si può pensare ad un vero assenso di quelli che ne sono affetti. Il suo dominio, quindi, è soltanto *virtuale* e consiste nella potenza di trascinare con sé eventualmente la volontà.

[5] Nella esposizione del peccato abituale è precisamente questo punto che viene frequentemente frainteso. Nei santificati non può trovarsi quel dominio formale della concupiscenza che include il consenso della volontà. Il dominio virtuale, la forza preponderante delle tendenze disordinate, unitamente ad una debolezza della volontà che l'accompagna, senza poterla controbilanciare, non solo vi può essere, ma, di regola, vi è realmente. I giustificati, a preferenza di quelli che non lo sono, in genere godono di questo vantaggio che, da una parte essi hanno il fermo proposito di resistere alle tentazioni che conducono al peccato grave, e che, dall'altra, mediante il possesso delle virtù infuse possono resistervi anche più facilmente ed hanno un maggior diritto agli ulteriori necessari aiuti di Dio. Ma il diritto ad un rinvigorimento al di fuori non costituisce un avvaloramento interno, un'interna preponderanza delle tendenze buone sulle cattive; quindi né questo predominio può costituire la giustizia, né la mancanza di esso l'ingiustizia vera e propria.

tità dipenda dalla continuazione delle tendenze abituali e che provenga da esse. Perché dunque questo dovrebbe accadere nel peccato originale?

L'idea che la privazione della santità sia in connessione con la concupiscenza e che in questa debba cercarsi il punto di gravità del peccato originale, è sorta da un concetto troppo fisiologico dell'ereditarietà del medesimo. Ne riparleremo fra poco.

Per ora un'osservazione. Quello che abbiamo detto ultimamente è in base alla supposizione — della quale del resto crediamo di aver dimostrato la legittimità — che, oltre al reato, non rimanga nel peccatore se non quella perversione che consiste nella colpevole mancanza della santità e dell'integrità o che è contenuta in essa. Pertanto noi pure sosteniamo che questa perversione è soltanto relativa, cioè che come tale può essere concepita soltanto in antitesi allo stato soprannaturale, nascendo dalla privazione di questo; che per conseguenza non involge alcun disordine che, materialmente preso, non possa nascere nell'uomo altrimenti che per peccato o per colpa, o la cui presenza per sé faccia apparire l'uomo in uno stato non solo imperfetto, ma anche malvagio.

Per dimostrare il contrario, s'è fatto appello all'esperienza e s'è detto che nell'uomo esistono effettivamente delle cattive tendenze, che non si spiegano con la sola imperfezione della sua natura, o la cui presenza altera positivamente la natura umana come tale.

Riguardo alla prima asserzione, potremmo concedere che ci siano nel cuore umano certe tendenze, le quali non si spiegano con le passioni naturali, nell'imperfezione della conoscenza ecc.; ma allora ci si deve provare che siffatte inclinazioni provengono realmente dall'interno dell'uomo, dall'intrinseca corruzione della sua natura anziché essere ispirate dall'esterno per opera di spiriti cattivi. Una prova di tal genere è difficile; tanto più che, secondo la dottrina universale della Scrittura e dei Padri, l'influsso del demonio è incalcolabile e l'esalazione pestilenziale dell'inferno avvolge l'uomo da ogni lato come un'atmosfera avvelenata. Anche per l'onore della nostra natura, noi dovremmo ricondurre quanto di veramente cattivo germoglia nel nostro cuore ad una radice esterna a noi che cerca spandere il suo seme nell'interno nostro. Ma se queste malvagie tendenze penetrano nella nostra natura dall'esterno, allora non costituiscono, nè materialmente nè formalmente, la perversità e corruzione ereditate dall'uomo, per l'esistenza delle quali siamo soggetti alla schiavitù del demonio.

Tanto meno poi queste tendenze e altre ancora che spingono al male soltanto indirettamente, possono per sé sole, assolutamente, far apparire l'uomo o malvagio o sgradito a Dio. Esse sono un'occasione per una lotta meritoria come per una caduta vergognosa e possono perciò sussistere tutte quante anche nell'uomo santificato con tutta la loro violenza interna.

§ 47. *La propagazione del peccato originale* [1].

La trasmissione del peccato originale dal padre al figlio si concepisce da molti secondo l'analogia della generazione. Come nella generazione, quantunque in sostanza sia un atto semplice, si dispone anzitutto la materia per ricevere

---

[1] Scheeben si basa sulla tesi del principio d'individuazione di S. Tommaso, la quale è stata ed è molto discussa; vedi H. MEYER, *Thomas von Aquin. Sein System und seine geistesgeschichtliche Stellung* (Bonn 1938).

l'anima; così il peccato originale si crede propagato prima di tutto secondo il suo elemento materiale, il quale poi trae con sé quello formale. Generalmente ciò si esprime in questo modo: un padre contaminato dal peccato originale genera un corpo macchiato; questo poi infetta l'anima trascinandola nella sua contaminazione.

Osserviamo anzitutto, che nella propagazione del peccato originale non si tratta soltanto del come si trasmetta la sua prava qualità da Adamo ai suoi discendenti, ma in qual modo essa si propaghi ai medesimi come una qualità colpevole e perciò collegata col reato. La partecipazione alla colpa di Adamo e, conseguentemente, alla responsabilità per la colpevole perversione, spettante al generato nel peccato originale, come tale non si trasmette propriamente pel tramite della corruzione e della perversione della natura, dacché questa anzi non si può tenere in conto di colpa e debito se non per rapporto ad essa. Si propaga semplicemente perché la natura colpevole in Adamo passa nei suoi discendenti e l'anima di questi, sebbene immediatamente creata da Dio, entra in un membro della progenie di Adamo, diventando parte di questo. Appena nasce da Adamo un nuovo esemplare di questa natura o entra nella sua discendenza un'anima creata da Dio, l'ombra dell'atto di Adamo, che vale per tutta la natura, cade su di lui e sull'anima sua; la sottopone alla responsabilità per l'atto di Adamo, valevole, in rapporto alla giustizia originale, anche per lui; esclude da lui, come da Adamo, questa giustizia, causando in tal modo la perversione e la corruzione.

Sicché la responsabilità e il reato da propagarsi nel peccato originale si possono concepire come trasmessi dal corpo all'anima, non nel senso che il corpo ne sia affetto in antecedenza — ciò in linea generale non può aver luogo — ma nel senso che l'anima non entra nella discendenza d'Adamo se non mediante l'unione con un corpo derivante dal medesimo.

L'opinione sopra citata, perciò, spiega tutt'al più il passaggio della corruzione del peccato d'origine dal corpo all'anima, senza riguardo al carattere di colpa inerente ad esso. Vediamo fin a qual punto è ammissibile, almeno in questo rapporto.

Dicemmo che l'integrità fu concessa da Dio al primo uomo come una disposizione alla santità, una disposizione che, secondo il libero ordinamento di Dio, doveva essere la « conditio sine qua non » per il possesso della santità. La santità era legata all'integrità e quindi poteva passare soltanto a quelle persone che avessero ricevuto questa. L'integrità, inoltre, siccome perfezionava l'uomo appunto nella parte inferiore della natura e quindi come essere generativo, era congiunta alla propagazione genealogica della natura più intimamente che la santità, e per conseguenza si deve riguardare come ciò che nella generazione direttamente doveva trasmettersi traendo poi con sé la santità.

Lo stesso rapporto naturalmente deve esistere anche nelle privazioni dell'integrità e della santità. Con l'abolizione dell'integrità come disposizione indispensabile alla santità, deve esser tolta anche la santità, che è collegata con l'integrità: e chi ha ricevuto da Adamo la natura spogliata dell'integrità, non può ricevere in sé neppure la santità. Ma poiché nella propagazione della natura, dovette esser trasmessa prima l'integrità perché unita per prima alla natura, così la privazione della integrità deve essere considerata come avente la precedenza e come traente dietro di sé quella della santità.

Inoltre, siccome in definitiva l'integrità si riduce al pieno assoggettamento del corpo allo spirito ed al dominio di questo su quello, così che il corpo, nel-

l'anima umana, non possa causare né immediatamente né mediatamente scissura o disordine; si può dire che la propagazione dell'integrità, e rispettivamente la sua privazione, sia anzitutto connessa con la generazione del corpo umano. Se questo, sotto l'influsso soprannaturale di Dio, vien formato come uno strumento dell'anima, docile in tutti i rapporti, senza ostacolarla in alcun modo; allora l'anima riceve per intero la sua purezza, la sua armonia e il suo ordine, e conseguentemente anche l'unione soprannaturale con Dio mediante la santità. Mancando invece nella produzione corporale quel soprannaturale influsso di Dio, il corpo, affetto dalle imperfezioni naturali della materia, resta uno strumento inadatto e molto nocevole all'anima; e questa non può raggiungere la purezza, l'armonia e l'ordine richiesti come disposizione a ricevere la santità, quindi neanche la santità stessa. Il peso incomodo del corpo tiene l'anima rivolta alle cose sensibili e in genere alle creature, quindi non rivolta a Dio mediante la santità, ma distaccata da Dio. In questo modo e in questo senso, è vero che il corpo infetta l'anima e la congiunge al peccato; che la carne, generata nella concupiscenza, non può andar d'accordo perfettamente con l'anima, sopprimendo così anche l'armonia soprannaturale con Dio; che finalmente la contaminazione del corpo o, in genere, della parte inferiore della natura umana, produce anche quella dell'anima, in quantoché la natura, priva dell'integrità, non ha più in sé quella purità e quell'armonia che dovevano disporla a ricevere lo splendore celeste della santità.

Peraltro dobbiamo guardarci bene dal considerare la privazione dell'integrità come se, *di natura sua*, portasse con sé necessariamente la privazione della santità; poiché questa per sé può trovarsi nella natura anche senza l'integrità, come avviene ora in noi. La causa per cui esse insieme stanno e insieme cadono *è soltanto in quella solidaria unione di tutt'e due che fu voluta in origine da Dio.*

E ciò pure ammesso, all'accennata concatenazione causale dei due elementi spettanti alla perversione ereditaria non va dato troppo peso; perché con essa non solo non si spiega il carattere di reato inerente alla perversione, ma di più, nella perversione stessa ciò che è sostanziale appare come conseguenza di ciò che è accidentale, e il formale come effetto del materiale. Ambedue gli elementi per i quali lo stato perverso dei discendenti di Adamo porta l'impronta del peccato, cioè la colpa (reato) e il distacco da Dio, devono invece trasmettersi in modo assolutamente immediato ai discendenti per mezzo dell'origine da Adamo; giacché ogni altro onere ereditario della progenie adamitica è fondato principalmente su questo, ch'essa eredita il peccato nella sua propria essenza. Soltanto con l'eredità della sua essenza ereditiamo anche i suoi elementi subordinati.

Meglio, perciò, se s'inverte il rapporto e si fa apparire l'integrità come un dono dato all'uomo in grazia della santità, sebbene effettivamente sia una disposizione alla medesima. Allora la cosa si presenta in questo modo: Adamo doveva essere il progenitore anche della grazia e della santità per tutti quelli, dei quali fu padre per natura: con la natura doveva contemporaneamente trasmettere ai suoi dipendenti la santità. Ora, dopo che Adamo ebbe escluso col suo atto peccaminoso la santità da sé, l'ombra di questo atto peccaminoso come nube oscura doveva cadere anche su quelli che avrebbero ricevuto la natura da lui, e precisamente perché e quando l'avrebbero ricevuta da lui. Quest'ombra dunque doveva eliminare lo splendore della santità in tutti i suoi discendenti, come in Adamo, e in tal modo *contaminare* tutti intrinsecamente

con una vera macchia peccaminosa, dato ch'essa includeva un distacco colpevole dell'anima da Dio. Ma se a questo modo la santità andò perduta, allora l'integrità, data per questa, doveva naturalmente seguirla. Con la contaminazione dell'anima mediante la privazione del suo contatto soprannaturale col più puro fuoco della Divinità che l'infiammava e la trasfigurava, dovette subentrare anche l'altra contaminazione attraverso il contatto con le creature, essendo l'anima, priva dell'integrità, inclinata verso le creature in una maniera disordinata.

Così, a seconda dei diversi punti di vista da cui si considera la cosa, la propagazione della privazione dell'integrità porta con sé quella della santità e viceversa; sebbene i due fatti possano anche considerarsi alla lor volta come contemporanei e paralleli. La natura, infatti, non è generata successivamente; il corpo umano è tale soltanto quando è informato dall'anima razionale, e il peccato originale è appunto un'eredità dell'intera natura, non del corpo solo né dell'anima sola, *ma di tutti e due in quanto appartengono l'uno all'altro e all'intera natura.* Pertanto, a tutti e due contemporaneamente ed egualmente cade in sorte la parte che hanno nel pervertimento ereditario. D'altronde anche il peccato di Adamo esclude direttamente e immediatamente non solo la santità, ma l'integrità stessa tanto da lui che dalla natura dei suoi discendenti: conseguentemente la privazione della integrità, nella progenie di Adamo, è non solo una conseguenza della privazione della santità, ma è causata dalla colpa originale direttamente, per sé, e nasce nei discendenti di Adamo contemporaneamente e nello stesso modo che quella, appena che essi vengono accolti nella sua discendenza e posti nell'ombra della colpa d'origine.

Talvolta si concepisce la trasmissione del peccato originale come la *propagazione fisica* di una sostanza morbigena, non già come una semplice *trasmissione ereditaria giuridica.* Con tale interpretazione ci si aggira in un labirinto di contraddizioni e di oscurità e soprattutto non si riesce a conciliare il peccato originale con l'origine dell'anima da immediata creazione di Dio. E' una concezione, però, che non può aver riscontro nei fatti; essa contraddice al carattere etico ed al carattere soprannaturale del peccato d'origine. Al carattere etico, perché il peccato non è qualcosa di esclusivamente corporale, bensì in prevalenza spirituale, e sopratutto perché la sua propagazione nel caso nostro involge quella del debito. Al carattere soprannaturale, perché il peccato originale non può propagarsi diversamente che la giustizia originale contrapposta, la quale doveva essere comunicata ai generati non tanto *per mezzo* dell'atto fisico della generazione, quanto invece in relazione e in unione con esso. Bisogna, quindi, assolutamente ridurre la propagazione del peccato ad una semplice e giuridica trasmissione ereditaria. Allora spariscono tutte le difficoltà che hanno origine specialmente dal creazionismo. Dio crea l'anima immediatamente, ma in unione alla generazione che procede da Adamo e in un corpo discendente da lui; per tal modo essa diviene una parte essenziale di un essere generato da Adamo e, in questo essere, erede di tutto quello che, o per grazia divina o per colpa di Adamo, fa parte della dote dei di lui discendenti [2].

---

[2] La spiegazione filosofico-speculativa del modo onde si eredita il peccato di Adamo resta insufficiente. Il presupposto naturale per l'esposizione analogica d'una ereditarietà giuridico-spirituale, ossia un'esatta esposizione del modo onde il genere umano forma unità, è ancora « in incunabulis ». Oltre a ciò in questa unità possono essere ereditate le conseguenze della colpa d'un antenato, ma non propriamente la « colpa ».

§ 48. *Espressioni metaforiche per il peccato originale e per la sua propagazione.*

Quanto abbiamo detto or ora del peccato originale e della sua propagazione, sembra, a prima vista, che non armonizzi troppo col linguaggio della Chiesa e dei Teologi. Per lo meno di frequente si adduce una quantità di espressioni, dalle quali dovrebbe risultare che il peccato originale, come qualità dei discendenti di Adamo, non deve intendersi come una semplice privazione della giustizia soprannaturale, cioè della santità e integrità della natura, bensì come qualche cosa di positivo o comunque come qualcosa che guasta la natura come tale. Una macchia, si osserva, non è soltanto un che di negativo, è qualcosa di positivo. La ferita non solo deve togliere alla natura i doni soprannaturali, ma colpirla e lacerarla internamente. Il peccato originale è un veleno, per cui la natura diviene malata; quindi, ripetiamo, è qualcosa di positivo che ferisce la natura stessa.

Simili espressioni vanno prese per quello che sono, cioè come espressioni metaforiche; e la figura va spiegata nel senso che risulta dall'analisi teologica.

La *macchia*, nel peccato originale, si deve intendere press'a poco come nel peccato personale. Essa consiste, primieramente, nella responsabilità per l'atto peccaminoso commesso, o piuttosto nel debito proveniente dalla colpa e che pesa sul peccatore. Consiste, inoltre, nella deturpazione dell'anima mediante la distruzione della bellezza soprannaturale che doveva possedere, e nell'aver messo a nudo l'impurità naturale dell'essere umano: ammettere qualcosa di più nella contaminazione non è necessario, né sarebbe possibile. Chi volesse metterci di più, dovrebbe rinunciare ad appoggiare la figura ad un concetto determinato.

Il peccato attuale di Adamo, poi, è una *spada* che spezza l'unione soprannaturale dell'anima con Dio e rompe i vincoli per cui l'integrità manteneva tutte le forze e tendenze della natura nella più bella armonia. Venuta a mancare questa armonia, le forze e le tendenze diverse seguono la loro propria via, portando nella natura una scissione che originariamente non esisteva. Questa scissione è precisamente la conseguenza dell'infrazione di quel vincolo soprannaturale, col quale Dio aveva avvinto e ornato la natura.

Ma quel contagioso e pestifero *veleno* che da Adamo si riversa sopra i suoi discendenti? Ebbene, questo veleno è di nuovo l'atto peccaminoso di Adamo, che non può realmente passare nei suoi discendenti, ma che, però, continuando moralmente e producendo i suoi effetti postumi, ha il potere di estinguere in essi il principio vitale soprannaturale con un'esalazione pestilenziale. In quanto esso appartiene anche ai discendenti di Adamo, fa inaridire la sorgente della vita soprannaturale e corrode quel germe della salute (l'integrità) per cui la natura veniva preservata da ogni disturbo della sua vita e da ogni lesione delle sue forze e delle sue parti proveniente dalla sua fragilità naturale: di qui tutti i fenomeni che chiamiamo malattie naturali e che terminano col dissolvimento finale della natura, nella morte fisica, preceduta dalla morte dell'anima come causa esemplare. Per spiegare questa malattia, non c'è bisogno di ammettere alcuna « morbida qualitas ». S. Agostino, da cui è tolta l'espressione, caratterizza in tal modo uno stato della vita fisica che l'uomo ha comune con le bestie, possedendo egli come queste un corpo materiale formato dalla terra;

che è, quindi, originariamente naturale all'uomo e che si elimina soltanto per mezzo della grazia soprannaturale. Per rimetterlo dunque in vigore, non ci voleva altro che la rinnovazione di questo dono [1].

Sembra pertanto che non vi sia ragione di spiegare queste espressioni metaforiche nel senso che il peccato originale, come abito o stato, sia una qualità positiva inerente all'uomo e che accede alla sua natura.

Quello che propriamente forma il peccato originale e che aderisce alla natura, è la privazione dello stato soprannaturale che doveva essere annesso alla natura. Sebbene non sia alcunchè di positivo, si può dire, però, che è una qualità che passa dal padre nel figlio, che si propaga e aderisce a questo, come si dice che le tenebre aderiscono a un oggetto, lo avvolgono, lo ricoprono o che si riversano su di esso, benché non siano, o piuttosto appunto perché non sono che una pura privazione della luce: tanto più che quella privazione produce delle conseguenze positive nelle sbrigliate inclinazioni e tendenze delle potenze inferiori della natura; le quali nella loro indipendenza son causa di disturbo e di dissoluzione.

Quand'è così, si capisce che lo stato dell'uomo affetto dal peccato originale si distingue dallo stato dell'uomo puramente naturale (che non fu mai dotato di alcuna grazia soprannaturale) soltanto perché questo non ha mai avuto la giustizia soprannaturale e neppure la doveva avere, quello, invece, perché l'aveva avuta nel suo progenitore e doveva averla nella sua persona, ma l'escluse da sé e la soppresse con l'atto peccaminoso di Adamo. Ciò che inerisce più all'uomo che ha il peccato originale che all'uomo naturale, non è una sua qualità propria, positiva o negativa; è il rapporto con l'atto peccaminoso del progenitore e colla giustizia soprannaturale da esso intaccata; un rapporto, per il quale egli diviene partecipe della colpa contenuta nell'atto medesimo e pel quale, di conseguenza, questo stesso atto nel debito che ne deriva si agglutina ed aderisce (moralmente, non fisicamente) al discendente di Adamo e getta su di lui la sua ombra. Senza questo rapporto, la perdita della giustizia soprannaturale sarebbe una semplice mancanza, non una privazione di ciò che vi doveva essere, né uno sconvolgimento dell'ordine posto da Dio; sopra tutto, poi, non sarebbe una privazione colpevole, e quindi neppure una perversione imputabile, e perciò in nessun modo peccaminosa. Ma in forza di tale rapporto, quella mancanza è l'uno e l'altro: è perversione e perversione colpevole, e conseguentemente peccato nel vero senso della parola. Perciò essa rende, inoltre, l'uomo abominevole dinanzi a Dio, non rispondendo egli più all'idea archetipa divina; e ne fa un figlio dello sdegno, che Dio respinge dal suo seno e dal suo regno. Però la *colpa* ereditaria, che a guisa di marchio segna questa mancanza come peccato, non lo caccia al di sotto della sua natura, come la colpa personale, e non gli procura altra pena se non quella di essere abbandonato intieramente alla miseria della sua natura da cui l'aveva tolto la grazia [2].

---

[1] Cfr. CASINI, *Quid est homo?*, c. 4 nella mia edizione.

[2] Il concetto di peccato originale come l'abbiamo esposto noi, naturalmente con qualche divergenza e qualche sfumatura nei particolari, è quello di tutta la Scolastica da S. Tommaso in poi, sebbene certi aspetti particolari sui quali noi abbiamo insistito — segnatamente il rapporto che ha il peccato abituale con quello attuale nella concezione da noi adottata — dagli Scolastici non siano sempre stati sufficientemente rilevati. Ciò basta già da solo per assicurargli la più completa giustificazione. Inoltre non crediamo che in questa materia la Scolastica si trovi in contraddizione con S. Agostino: siamo piuttosto del parere che la Scolastica non abbia fatto altro che portare a maturazione il seme gettato da S. Agostino. Era ben questo Santo quello che particolarmente nella presente questione, da lui solo trattata esaurien-

§ 49. *Il vero carattere misteriale del peccato originale.*

Si potrebbe domandare, come mai, dopo tutte queste spiegazioni, il peccato originale rimanga ancora un mistero, se può sfiorare, rasentandola, la naturale costituzione dell'uomo caduto senza lasciarvi traccia, e se lo priva unicamente dei beni soprannaturali. Dove resta quell'oscurità che per ammissione di tutti avvolge la sua essenza e ne fa la cosidetta croce dei filosofi?

Io vorrei dire che appunto qui il peccato originale si mostra senz'altro come un mistero. Se lo stato dell'uomo caduto è tale in sé da potersi concepire senza metterlo in connessione con una colpa ereditaria, allora questa colpa stessa e l'aspetto peccaminoso che per essa deriva allo stato dell'uomo sono qualcosa di assolutamente occulto e imperscrutabile per la ragione, conoscibile soltanto per rivelazione divina, quindi un vero mistero. Al contrario, se nell'uomo caduto si vuol vedere uno stato che non si può spiegare con la sola imperfezione della natura, o che addirittura racchiude in sé un pervertimento positivo della natura; allora esso deve necessariamente condurre almeno all'idea di una colpa ereditaria oppure a un peccato originale immanente. Ma in tal caso il debito ereditario o il peccato originale non sarebbe più qualcosa di assolutamente occulto.

Nella nostra esposizione, inoltre, il peccato originale si spiega soltanto con la presupposizione di tre grandi misteri: l'elevazione del primo uomo a figlio di Dio per mezzo della grazia santificante, la spiritualizzazione della sua natura terrena fino a rassomigliare gli Angeli del cielo, e infine la meravigliosa benedizione in virtù della quale il primo uomo insieme con la natura doveva trasmettere questi privilegi soprannaturali ai suoi discendenti e generare così non uomini terreni soltanto, ma angelici, divinizzati. Chi in queste cose non vede un mistero, non può più avere a che fare con noi; per un tale la nostra spiegazione, che è tutta quanta fondata sulla soprannaturalità di dette cose, è come se non fosse stata. Ma se si ammettono come misteri, anzi, come grandi, soprannaturali misteri, allora anche il peccato originale è un mistero, poiché

---

temente, costituiva la sua fonte principale, cui essa attingeva con una cura che spesso ci sembra quasi scrupolosa. S. Tommaso ce ne offre il più bell'esempio: chi studia accuratamente il suo metodo troverà ch'egli, a non dir d'altri, è interamente occupato nell'esporre la dottrina di S. Agostino e nient'altro che quella, sviluppandola, s'intende, e ordinandola organicamente; e non c'è alcuno oggi che possa presumere di posseder più entusiasmo e più interesse di lui per l'interpretazione della dottrina agostiniana. Ciascuno quindi potrà sempre rifarsi a S. Agostino, ma prima [di affermare che esistono contraddizioni] si esamini bene se realmente gli Scolastici abbiano frainteso il nocciolo della sua dottrina. Che nello sviluppare tale nocciolo, qualche singola frase, che non ha attinenza colla sostanza della questione ma solo all'imperfezione e all'indeterminatezza della sua prima impostazione, sia stata sfrondata, non è cosa che faccia meraviglia a chi ha un'idea delle norme per lo sviluppo scientifico. Perciò noi sottoscriviamo in pieno all'ammonizione che un teologo molto stimato fa nel *Katholik* (annata 1864, febbraio, p. 220) che non si dica più: « Qui S. Tommaso, e qui S. Agostino », ma si dica piuttosto: « Patristica e Scolastica; Scolastica e Patristica »; noi aggiungiamo solo, che onora la Scolastica secondo la lettera e non secondo lo spirito chi non la conosce e non la riconosce nel suo sviluppo dalla Patristica. [Le vedute di Scheeben sull'influsso continuato di Agostino sulla Scolastica sono sostanzialmente confermate da M. GRABMANN, *Storia della Teologia cattolica* (traduz. di G. Di Fabio, 2 edizione, Milano 1939), 29-31. Per la dottrina di S. Agostino sul peccato originale cfr. N. MERLIN, *S. Augustin et les dogmes du péché originel et de la grâce* (Parigi 1931); A. VERRIELE, *Il soprannaturale in noi e il peccato originale* (traduz. di A. Tommasini, Milano 1936).]

non si può né conoscere né intendere che per mezzo di altri misteri e solo in relazione con essi.

Non si tocca però in nulla il suo carattere di mistero se esso, conosciuto e inteso in tal modo, viene messo in una luce sorprendentemente chiara. Dopo che Dio ce li ha rivelati, anch'essi, i misteri, devono trasformarsi in verità chiare, luminose, riflettenti luce dall'una all'altra. In virtù di questa luce le oscurità e le contraddizioni apparenti, che in una considerazione unilaterale possono presentarsi, è naturale che debbano essere rischiarate e dissipate: ciò che accade precisamente e in misura considerevole nel peccato originale.

Né si dica che il peccato originale perde, in tanta luce, il carattere tenebroso e terribile che noi tutti gli attribuiamo. Questa luce è proprio quella che ci mostra tutta quanta la grandezza dell'abisso in cui ci ha precipitati il peccato originale e le tenebre paurose che ne costituiscono l'essenza. E la caduta dell'uomo dalla sua altezza soprannaturale, la sua estromissione dal seno di Dio, la spogliazione della sua natura dallo splendore angelico, non è qualcosa di spaventosamente orrendo e più triste di qualunque altra macchia e di qualunque diminuzione della sua natura? Come, genericamente parlando, il peccato prende l'aspetto d'un male infinitamente grande per la sua opposizione alla grazia; così il peccato originale è un « ineffabiliter grande peccatum » perché ha distrutto fino dalle fondamenta tutto il magnifico tempio che lo Spirito Santo con la sua mirabile potenza aveva edificato nella natura umana, e non soltanto per un individuo ma per tutto il genere umano.

Da un altro lato, la luce che si diffonde sul peccato originale può e deve togliergli l'aspetto terribilmente truce con cui si presenta al nostro primo sguardo. Può e deve rimuovere le contraddizioni che provengono da una concezione superficiale del medesimo; sopra tutto poi deve e può darci la prova che l'implicazione di tutto il genere umano nel peccato del suo progenitore e nelle conseguenze del medesimo, non contraddice né alla misericordia né alla giustizia divina.

Infatti, nella nostra concezione l'ereditarietà del peccato è così lontana da contraddire alla misericordia di Dio, che anzi non trova la sua spiegazione che in un atto straordinario di questa misericordia; contraddice tanto poco alla giustizia divina, che questa giustizia, supposto quell'atto di misericordia, è costretta a riconoscere che il peccato è ereditabile. L'armonia tra la giustizia divina e la misericordia spicca così luminosamente, che proprio esso, il peccato originale, diviene una prova indiretta dell'infinita misericordia di Dio.

« Cosa vi è di più atto — scrive S. Anselmo — *a dimostrare la grandezza della bontà divina e la pienezza della grazia* concessa ad Adamo, della circostanza, che, come egli ebbe in suo potere l'essere dei suoi discendenti, onde essi dovevano divenire per mezzo di lui quello che egli era per natura, così dipendeva dalla libertà della sua volontà di generarli come era lui stesso, ricchi di giustizia e di felicità? Questo, dunque, è ciò che gli era concesso. Ora, siccome egli, posto all'apice di un favore sì grande, volontariamente rinunziò ai beni ricevuti in custodia per sé e per i suoi discendenti, così i figli perdettero ciò che il padre conservando avrebbe potuto dar loro, e non conservando rubò loro » [1].

L'abbondanza della grazia, la sovrabbondanza che doveva riversarsi su tutti gli uomini, quindi la grandezza della misericordia divina verso Adamo e

---

[1] *De conc. virg. et orig. pecc.* c. 23.

i suoi discendenti, è proprio quello che rese possibile l'ereditarietà del peccato; e presupposta tale grazia, la giustizia divina, dopo la perdita della medesima, dovette necessariamente vedere coinvolti nella colpa di Adamo anche i suoi discendenti.

Lo stravolgimento di un'azione divina estremamente grande e misteriosa nel suo opposto contrario per mezzo di un'azione dell'uomo: ecco cos'è il mistero del peccato originale, luminoso, ma nel medesimo tempo e appunto per ciò noto per la sua terribile grandezza.

Prima però di passare ad altro, crediamo di dover aggiungere quanto segue, per poterne esporre completamente il carattere misterioso.

Osservammo già che il mistero dello stato primitivo si presenta meno impenetrabile nel suo elemento inferiore che in quello superiore; poiché l'integrità non fu qualche cosa di soprannaturale nello stesso grado della santità, e perciò non usciva dalla sfera di quello che si può percepire naturalmente. Nello stesso modo, anche il lato materiale inferiore del pervertimento ereditario è qualche cosa di naturalmente percettibile, dato con la semplice natura; quindi, materialmente preso, non è un mistero: è, per così dire, il corpo visibile in cui s'incarna il mistero invisibile del peccato. Ma appunto perciò, come appartenente al peccato, come frutto di un atto peccaminoso ed elemento integrante della perversione veramente peccaminosa provocata da quell'atto, è sempre formalmente occulto e misterioso. Sotto questo rapporto, cioè, non è conoscibile altrimenti che nella supposizione dello stato primitivo e con riferimento all'elemento superiore collegato con esso. Ciò non vuol dire che questo elemento possa essere conosciuto in quello visibile e che in una parte, conseguentemente, si renda palese il tutto; anzi la cognizione della funzione che la parte visibile ha nel tutto, dipende addirittura dalla conoscenza dell'altra parte invisibile [2].

L'esistenza però di questa parte superiore, l'abolizione di una unione con Dio originariamente esistente e assolutamente soprannaturale, sfugge affatto alla percezione naturale.

Tuttavia si può dire che *nelle condizioni e nella storia dell'umanità decaduta si trovano delle tracce* dalle quali si può avere, per via indiretta, un sentore oscuro e indistinto *della sua esistenza* [3].

Nel peccato personale vedemmo già che la violazione dell'ordine superiore della grazia esercita pure necessariamente un contraccolpo sulla natura, causando in essa una malvagità e un pervertimento che dal punto di vista naturale non si potrebbe spiegare né comprendere. Un contraccolpo così forte non si verifica nell'erede del peccato originale; poiché il peccatore ereditario non esclude da sé la santità con un atto proprio, e neppure viene strappato dalla sua tendenza naturale verso Dio come « finis naturae »; molto meno poi la sua natura si cambia in malizia diabolica. Egli però in conseguenza della santità demeritata per colpa d'origine, con Dio e colla sua Provvidenza si trova in un rapporto diverso da quello dell'uomo naturale che fosse stato creato in origine senza una destinazione soprannaturale. Effettivamente è rimasto privo della destinazione datagli da Dio; e benché non si debba ammettere — e neanche si può, io credo — che Dio gli neghi gli aiuti indispensabili per conseguire il

---

[2] Cfr. § 44, nota 1.

[3] Per il brano seguente cfr. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum* (3 ediz. Friburgo in Br. 1936), 126 segg.

fine naturale e per evitare il peccato mortale, pure è evidente che per il conseguimento di questo fine, una volta demeritata la ricchezza della sua grazia, Dio non abbisogna più di darsi premura, come farebbe se questa non fosse mai stata concessa. A causa del peccato originale l'assistenza divina data all'uomo contro gli appetiti prevalenti, sarà, quindi, minore di quello che la ragione altrimenti attenderebbe dalla sapienza e dalla bontà divina; la cupidigia diverrà una forza dominante e l'umanità, in generale, vi soccomberà. Difatti, fuori della risanatrice grazia cristiana l'umanità è soggetta ad una corruttela morale così grande, che la ragione non la crede possibile in un rapporto fin da principio puro e indisturbato dell'uomo con Dio; o per lo meno non vorrebbe cercarne la causa in un trattamento sfavorevole della Provvidenza, ma preferirebbe attribuirlo ad una colpa dell'umanità.

Perciò essa può certo indovinare che un tale disaccordo fra l'uomo e Dio esiste, ma è impotente a metterlo in chiaro con sicurezza, o piuttosto a determinarne il vero carattere. Non può metterlo in chiaro, perché con certezza non può sostenere che Dio possa negare la grazia sufficiente per evitare un peccato grave pienamente imputabile e ch'Egli anche dal semplice punto di vista naturale, possa far mancare, in certi uomini, il completo sviluppo morale. Non può fissarne il carattere, perché la natura dell'abolito rapporto soprannaturale con Dio supera tutti i concetti della ragione naturale.

Il « mysterium iniquitatis » nell'umanità, più potentemente che nel dominio della concupiscenza, si manifesta nella signoria troppo palese del demonio sulla creatura.

E' dottrina di fede che l'umanità, per il peccato d'Adamo, divenne *prigioniera e schiava* del demonio [4]. Come nella sua totalità fu vinta dal diavolo, o piuttosto, nel suo capo Adamo, seguendo le suggestioni del demonio, fu strappata dalla sua unione con Dio; così ora è soggetta a lui, gli appartiene e forma il regno di lui qui sulla terra. Ed è sì strettamente legata a lui, che da sè non può in nessun modo ricuperare la perduta libertà dei figli di Dio, né riavere la posizione sublime da cui precipitò. Prescindendo dalla redenzione dell'Uomo-Dio, la sua prigionia è assoluta e totale; ma questa non consiste effettivamente che nella mancanza colpevole dei doni soprannaturali dello stato primitivo, in quanto che in essa si compì la volontà del demonio nell'umanità, e l'uomo, facendo causa comune col demonio, se n'è fatto vittima volontariamente. Così questa prigionia e il corrispondente dominio del demonio sulla creatura coincide col mistero del peccato stesso; essa non include formalmente alcuno speciale influsso esercitato dal demonio sopra i suoi schiavi e positivamente corrompitore, e quindi non può essere considerata come rivelazione visibile del mistero.

Ma l'esperienza e la Rivelazione ci insegnano, inoltre, che Dio in conseguenza della colpa originale ha abbandonato l'umanità a questo dominio positivo del demonio, permettendogli di danneggiarla nell'anima e nel corpo in molteplici modi, di guastarla moralmente e fisicamente e, affinchè la sua tendenza verso l'idolatria di se stesso trovi la pena completa, di far sì che l'umanità

---

[4] Cfr. Mat. 4, 3-10; Luc. 4, 3-12; Io. 8, 44; 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Io. 3, 8; Ap. 2, 13; 12-13; 19-20; 1 Petr. 5, 8. Per le seguenti speculazioni dell'Autore cfr. S. Tommaso, *Sum. Theol.*, I, q. 114, a. 3.

invece del vero Dio adori il demonio e i suoi compagni [5]. Questo dominio del demonio sull'uomo, però, non è necessariamente un'assoluta schiavitù di quest'ultimo; *la schiavitù non è così assoluta come la prigionia*. Difatti l'uomo col peccato originale non tanto perde la sua libertà naturale, quanto invece quella soprannaturale. La libertà naturale non solo resta nella sua sostanza, ma non viene neppure completamente sospesa, come avviene nei dannati. Rimane però così diminuita, che l'uomo alla lunga è impotente a resistere all'influsso del demonio se non interviene un aiuto speciale di Dio.

Una simile signoria del demonio sull'umanità, che, come dicemmo, si manifesta in innumerevoli fatti, materialmente presa non è del tutto inconcepibile neppure nel genere umano non gravato da alcuna colpa. In via di esperimento Dio potrebbe abbandonare l'uomo innocente all'influsso così terribile della potenza infernale, se gli desse, al tempo stesso, gli aiuti necessari per potervi resistere, e non imputasse a pena eterna la sconfitta sofferta senza una grave colpa personale. Anche per chi ha il peccato originale dobbiamo ammettere un tale aiuto divino, perché in fondo conserva sempre per lo meno il suo destino naturale e, conseguentemente, il diritto ai mezzi indispensabili per conseguirlo. Ma la ragione può sempre aver sentore e trovare più conforme alla bontà e sapienza divina, che non senza una sua colpa l'uomo sia abbandonato ad un influsso così potente del demonio; quantunque anche qui non riesca a pronunciarsi con sicurezza sulla causa della misera condizione dell'umanità. Effettivamente, dunque, la deplorevole schiavitù della sensualità e del demonio in cui l'uman genere deperisce, è un contraccolpo della colpevole ribellione del suo rappresentante alla grazia soprannaturale. Come tale, è nella sua natura e nella sua causa più intrinseca che si comprende, mentre da parte sua e per sé lascia indovinare questa causa soltanto in modo oscuro.

Non possiamo condividere l'opinione di quei teologi e apologisti, i quali credono poter dimostrare [6] sicuramente l'esistenza di una colpa che pesa sul genere umano, se non esclusivamente con la concupiscenza e con le tentazioni del demonio, certo con *l'eccessiva potenza dell'una e dell'altre* che spicca effettivamente nella formidabile corruzione morale dell'umanità. Ciò non può andarci a genio, perché non ci sembra giusto che i membri del genere umano (i quali come persone con i loro personali diritti semplicemente non si confondono colla comunità) per una colpa non personale debbano perdere dei diritti e dei beni, sui quali per natura hanno un titolo personale. Questa nostra opinione non è

---

[5] Cfr. l'articolo *Démon* (E. MANGENOT e T. ORTOLAN) nel *Diction. de Théol. cathol.* T. 4, P. I (Parigi 1924), col. 321-409; e *Démon* (F. NAU) nel *Diction. apolog. de la foi cathol.*, I (Parigi 1925), col. 917-928. — Il modo onde Scheeben concepisce la costituzione della natura umana e il compito del male, è inconsapevolmente glossato nelle seguenti osservazioni di J. BURCKHARDT: « ... Il principe di questo mondo secondo l'insegnamento cristiano è Satana... Il male imperante ha un profondo significato e una grande importanza: solo accanto a lui si dà il bene disinteressato. Sarebbe uno spettacolo insopportabile se, in conseguenza di congrua premiazione del bene e punizione del male quaggiù, i cattivi cominciassero tutti a comportarsi bene per tornaconto; poiché è pure inevitabile ch'essi esistano e che siano intrinsecamente cattivi. Si potrebbe arrivare fino alla determinazione di pregare il cielo che lasci impuniti sulla terra i cattivi, purché essi almeno manifestino chiaramente la loro vera fisionomia. Nel mondo c'è già abbastanza finzione anche così ». (*Weltgeschichtliche Betrachtungen* edite da J. Oeri, *(Berlin-Stuttgart 1905)*, p. 266-267). Un ottimo studio che viene a confermare esegeticamente e storicamente queste considerazioni di Scheeben è quello di B. RIGAUX O.F.M., *L'Antéchrist et l'opposition au royaume messianique dans l'Ancien et le Nouveau Testament* (Gembloux-Parigi 1932).

[6] Cfr. ancora § 44, nota 1; inoltre § 46, conclusione e § 53, II, 1.

nella necessità di cedere dinanzi alla potenza dei fatti. In nessun caso noi possiamo dire che questa grande corruzione si spiega soltanto con una tale mancanza di forza morale nell'uomo, quale non può verificarsi senza una sua colpa; poiché di fatto questa corruzione si trova nell'umanità, e in parte anche nella Chiesa stessa, malgrado sia dottrina certa dei migliori teologi che a tutti gli adulti, senza eccezione, vengono concessi gli aiuti realmente sufficienti per conseguire la salute eterna. E non è chiaro, inoltre, che Dio per amore del suo Figlio effettivamente ama tutto il genere umano infinitamente più, che non lo odii per il peccato [7], per cui Egli alla comunità umana in tutti i suoi membri dovrebbe per lo meno procurare tanto bene, quanto ne poteva esigere per natura? [8].

Dunque il fatto deve trovare un'altra spiegazione nei decreti divini, sempre giusti ma imperscrutabili nella loro profondità. E chi può dire quanta colpa personale si frammischia quando i singoli uomini non si appoggiano alla mano di Dio per sollevarsi dalla loro impotenza; fino a qual punto imputerà a ciascuno la propria corruzione; e che cosa avverrà fra Dio e l'uomo nell'ora decisiva? Chi sa quali sapienti mire ha Dio, permettendo che la sua creatura si affanni e combatta così accanitamente e con tanto pericolo?

Una ne conosciamo: è la rivelazione di tutta la miseria nella quale precipita la creatura abbandonando Dio; rivelazione che per la grandezza del contrasto deve servire a glorificare Iddio per la riabilitazione e la restaurazione dell'uomo. Dio lascia infuriare l'inferno, permettendogli lo spiegamento di tutta la sua forza, per poi abbattere più gloriosamente le opere di lui, per riportarne un trionfo maggiore, per strappare dalle sue mani la vittoria e per rendere la sconfitta più ignominiosa proprio là, dove credeva di dominare da solo il campo della battaglia. Così Dio lo vinse per la prima volta quando gli permise di trafiggere con l'aculeo della morte il suo Cristo, perché allora l'avversario perdette la sua arma [9] e cadde impotente al suolo dinanzi a colui che credeva d'aver annientato. Lo stesso accadrà alla fine dei secoli: Egli scioglierà dai ceppi

---

[7] « Ubi abundavit delictum, superabundavit gratia » (Rom. 5, 20).

[8] Cfr. O. Karrer, l. c., 161 segg. Per la presente questione nella sua totalità vedi F. Simon, *Das Menschliche in der Kirche Christi* (Friburgo in Br. 1936: sta per uscire una traduz. italiana di G. M. Kaucisvili dal titolo *L'umano nella Chiesa di Cristo* coi tipi della Morcelliana), 1-22, 38-77, 196-200.

[9] Cfr. 2 Thess. 2, 3-8. [« Stando alle allusioni della Scrittura e all'opinione comune degli espositori ecclesiastici per l'Anticristo non si deve intendere soltanto lo spirito del tempo (lo spirito di questo mondo) e neppure l'intiera schiera dei nemici di Cristo e della Chiesa, *bensì una individuale personalità umana* che merita questo nome in modo particolare e alla quale accennano tutte le predizioni e i tipi » (L. Atzberger nella continuazione della *Dogmatik* di Scheeben, libro 8, n. 166; discussione dei passi biblici nn. 167-173 con abbondante bibliografia). — K. Thieme, *Am Ziel der Zeiten? Ein Gespräch über das Heranreifen der Christenheit zum Vollalter ihres Herrn* (Salisburgo 1939), sollecita il pensiero e l'azione, sempre più impersonale e neutrale, di quel determinato tipo di cristiano che bada più agli amminicoli culturali del Regno di Dio che alla sua giustizia, a riconoscere la realtà della Parousia personale di Cristo — apparizione che volentieri si fa evanuire in « avveramento storico » unicamente anonimo — e a porsi realisticamente la domanda, se non sia imminente il tempo della apparizione personale dell'Anticristo. Poggiandosi su Matt. 24, 22-24 e 2 Petr. 3, 9, egli crede di poter affermare con grande probabilità: « L'estremo giorno si affaccia esattamente in quel momento — naturalmente da Dio solo conosciuto — nel quale la probabilità di salvamento dei non credenti attraverso la testimonianza e il martirio dei cristiani diventa più piccola del pericolo che anche i credenti di nuovo si perdano » (231), affermazione che merita consenso. Tuttavia il giudicare se quello stato di cose sia in atto, richiederebbe la conoscenza dei « giudizi incomprensibili » e delle « vie imperscrutabili » di Dio (Rom. 11, 33: si rilevi il vasto quadro di storia universale nel quale viene trattata la questione della salvezza degli Ebrei che affligge

ancora una volta il « mysterium iniquitatis », lascierà che il principe delle tenebre contrapponga, nell'uomo peccatore, un rivale all'Unto del Signore e gli permetterà di dominare, apparentemente e per breve tempo, il regno del Cristo: ma poi con una folgore della sua bocca lo farà stramazzare dall'altezza del trono usurpato e lo seppellirà in eterno nelle tenebre più profonde.

---

tanto l'Apostolo). — La Chiesa primitiva per tre secoli di seguito è morta « contra spem in spem » (Rom. 4, 18) e non ha mai cessato di « gettare le reti » con metodi costantemente rinnovati. Per la nostra prassi una sola cosa è tassativa: Agire « fin che è ancora giorno » (Io. 9, 4). Per il riconoscimento e superamento cristiano dell'« Anticristo » e a proposito d'una morbosa psicosi escatologica vedi I. HOEFER, *Reise ins Reich Gottes* (Friburgo in Br. 1937), 71, 91].

Capitolo V

IL MISTERO DELL'UOMO-DIO E DELLA SUA ECONOMIA [1]

« Et manifeste magnum est pietatis sacramentum (μυστήριον), quod manifestatum est in carne, iustificatum est in spiritu, apparuit angelis, praedicatum est gentibus, creditum est in mundo, assumptum est in gloria ».

(1 Tim. 3, 16).

A. L'UOMO-DIO

I. Il contenuto soprannaturale del mistero e la sua incomprensibilità.

a) *L'essenza e la costituzione dell'Uomo-Dio.*

§ 50.

Tre misteri abbiamo esaminato fin qui: il mistero di Dio, cioè la Trinità delle persone — il mistero dell'uomo nella sua unione soprannaturale con Dio e nella sua santificazione per opera di Dio — e il mistero della separazione dell'uomo da Dio nella rottura della sua unione soprannaturale con Lui per effetto del peccato. Con tutti e tre sta in intimo e mutuo rapporto il mistero dell'Uomo-Dio; in esso troviamo la continuazione e la manifestazione più perfetta delle produzioni interne della Divinità; la restaurazione e ricostituzione dell'unione soprannaturale dell'uomo con Dio, e infine il rimedio efficace per l'abolizione e la distruzione del peccato.

---

[1] Con questo capitolo comincia la dottrina di Scheeben sulla Chiesa. Per lui, come per i Padri, essa si identifica con la Cristologia. — C. FECKES, *Das Mysterium der heiligen Kirche. Ihr Sein und Wirken im Organismus der Uebernatur* (2 ediz. Paderborn 1935), riassume il pensiero speculativo di Scheeben su Cristo e la sua « Economia », la quale si manifesta nella Chiesa e in genere nell'attività della grazia. — Il pensiero fondamentale di Scheeben è quello di S. Paolo: Cristo è il nuovo Adamo e quindi il rinnovatore dell'intero genere umano. Non ostante tutti gli studi preliminari, la Teologia non ha ancora chiaramente determinato, sulla scorta della Rivelazione, in qual misura siano compresi nell'economia di Cristo gli uomini che non appartengono alla Chiesa visibile di Cristo e non hanno parte nella comunione sacramentale con lui (vedi specialm. 1 Cor. 15, 20-49; Rom. 5, 12-21; Col. 1, 13-23; § 102, nota 2). Obbiezioni contro la concezione di Scheeben e di Feckes si trovano

Nell'Incarnazione il carattere di mistero è generalmente riconosciuto più che in qualunque altro dogma. E del resto dove mai si troverebbe il mistero del Cristianesimo, se Cristo, base, corona e centro del medesimo, non fosse un mistero? Ciò peraltro è facilmente spiegabile: la Trinità, benché stia al disopra ancora dell'Incarnazione, è però una verità necessaria, talmente che, a causa di questa necessità, si crede di poterla dimostrare, se non di comprenderla. Le altre verità che hanno attinenza con giustizia e ingiustizia, felicità e infelicità, e, in genere, con il buono o il cattivo stato dell'uomo, si concepiscono di leggieri e fin troppo come ovvie, se non si distingue accuratamente lo stato naturale dal soprannaturale. Invece l'Incarnazione in un modo o nell'altro appare sempre, almeno in qualche cosa, come soprannaturale e straordinaria opera di Dio. Eppure la grandezza e la sublimità di quest'opera, sia nella sua natura come specialmente nel posto che le compete e nella sua importanza, fu in vari modi assai misconosciuta; per lo meno non fu riconosciuta *integralmente*. Volendosi misurare il suo valore e il suo significato coi criteri della ragione naturale, la si tolse dalla sua altezza soprannaturale e si pose in pericolo il suo contenuto, se addirittura non si distrusse.

Lo vedremo in seguito. Per rimediare fin da principio a questo inconveniente e per non essere indotti in errore circa la sua natura da vedute preconcette, unilaterali o false sulla funzione o sulla necessità dell'Incarnazione, ci occuperemo in primo luogo della sua *natura* misteriosa come ci viene presentata dalla fede; vedremo, poi, quale *posto e quale importanza* spetti a questo mistero nell'ordine delle cose e quale ne sia la necessità [2].

L'Uomo Dio è il nuovo Adamo celeste, di cui il primo Adamo terreno non era che l'immagine e, per certi rispetti, l'immagine a rovescio. Così ce lo rap-

---

formulate nella recensione all'opera di Feckes nel *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, XIV (1938), 260-267. L'allocuzione di Pio IX *Singulari quadam* del 9-12-1854 presenta autorevolmente l'insegnamento della Chiesa. L'accenno di Scheeben all'assoluta supernaturalità dell'apparizione del Logos divino in Cristo e all'impossibilità di procacciarsi fede genuina nell'Uomo-Dio per mezzo di dimostrazioni provenienti dall'ambito dell'esperienza naturale, merita ancora di essere messa in rilievo. Specialmente le verità svolte nel § 52 segnano la via ancora oggi che possediamo opere di fede profonda e di chiarezza d'esposizione scientifica come K. ADAM, *Gesù il Cristo* (2 ediz. italiana sulla 5 tedesca a cura di P. De Ambroggi, Brescia 1939); R. GUARDINI, *Der Herr* (Würzburg 1939; esiste una traduzione francese di Lorson, Parigi 1945, ed una italiana di R. Forni, Milano 1949); L. TONDELLI, *Gesù Cristo* (Torino 1936) e *Gesù secondo S. Giovanni* (Torino 1944); G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo* (6 ediz. Milano 1941).

[2] La seguente esposizione del mistero dell'Incarnazione dà a questo mistero l'aspetto d'una verità cosmica e a Cristo quello d'un nuovo fondamento di vita soprannaturale del mondo, specialmente del mondo umano. Questa maniera di rappresentare il mistero, che è quella in uso nella Scrittura e nella Chiesa dei Padri, nel corso di lunghi sforzi per una razionale interpretazione del Cristo andò quasi perduta in Occidente. Ad essa si rinunciò, perfino nella Teologia cattolica, in favore di un modo tutto psicologico di considerare la persona del Salvatore e in favore d'una concezione esclusivamente politico-sociale della sua opera, la Chiesa. L'Ecole française de Théologie del secolo XVII (Petau, Thomassin, Bérulle, Condren e altri), alla quale Scheeben è idealmente imparentato, non poteva reggere e perpetuare una visione troppo umanizzata della più eccellente delle opere di Dio. L'opera filosofico-teologica che meglio delle altre tra le recenti vede tutta la realtà incentrata in Cristo, supremo ideale del bello, principio motore della storia umana, fonte e termine della civiltà, e che pertanto è la più vicina alla concezione grandiosa di Scheeben, è quella di VITO FORNARI: *Della vita di Gesù Cristo* (Firenze 1869-93 in 3 volumi), più volte ristampata in vari volumi, ma non sufficientemente apprezzata neppure dagli italiani. Cfr. F. ZERELLA, *Fornari* (Brescia 1947), nella collezione « Maestri del pensiero » promossa da « La Scuola ».

presenta la Scrittura stessa; e noi crediamo non si possa sviluppare il mistero della sua natura e della sua funzione in modo migliore, più completo e più profondo, che con questo paragone. L'esito dovrà dire se noi ci inganniamo.

Già il primo Adamo stesso non era un uomo comune: egli fu elevato ad una dignità sovrumana, affatto superiore alle creature, e arricchito di doni e prerogative soprannaturali. Egli era figlio adottivo di Dio e partecipava, quindi, della natura divina. Era unito a Dio in una maniera ineffabile, e Dio stesso abitava in lui, non come in una semplice creatura, ma come in un santuario speciale, per mezzo del suo proprio Spirito che vi aveva infuso. Il primo Adamo, sebbene terreno e appartenente, per natura, alle creature, per una meravigliosa grazia di Dio era divenuto celeste e divino.

Perciò egli per la grazia divina era già molto di più, era un mistero incomparabilmente più sublime del mistero dell'Uomo-Dio quale se lo raffigurano i razionalisti. Proprio quelli che non hanno un concetto giusto dell'unità di persona in Cristo, che credono che in Cristo si trovano unite due persone, non giungono poi neppure ad accordare alla persona umana, in Adamo e in Cristo, una vera partecipazione alla natura divina. Essi vogliono che Cristo abbia goduto di uno speciale favore da parte di Dio, che sia stato con Lui in intimi rapporti, che egli sia apparso come mandato da Dio, che abbia operato in una speciale armonia con Dio, e che in modo affatto superiore abbia mantenuto la sua umana volontà all'unisono con la volontà divina. Ma questi non sono che rapporti morali, relazioni puramente esterne che potrebbero aver luogo anche fra gli uomini per effetto dell'adozione; non costituiscono, in sé, una reale comunicazione e unità fra l'uomo e Dio; e non bastano neppure per realizzare l'idea della vera adozione divina per cui la creatura non solo riceve certi diritti da Dio, ma, nella comunicazione della natura divina, è fatta partecipe anche della vita e della santità divina, divenendo un'immagine soprannaturale di Dio.

Viceversa, chi non sa elevarsi neppure all'idea della santificazione soprannaturale del primo uomo o, per lo meno, non intende in tutta la sua purezza e precisione quest'idea, si preclude la via, per quanto dipende da lui, a capire ed a valutare il mistero ancor più elevato dell'Incarnazione. Se egli accetta con fede sincera la dottrina della Chiesa, può ben sempre intendere e far sua anche l'idea dell'Uomo-Dio; però fa un salto, passando da ciò che è infinito a ciò che è sommo direttamente, senza servirsi del gradino intermedio. Mediante la fede egli giunge, senza dubbio, alla vetta; ma non può misurare come si deve la distanza infinita tra la sommità e la profondità, se non tien conto delle parti intermedie. Perciò noi abbiamo fatto precedere l'idea della dignità e dell'eccellenza soprannaturale del primo uomo, perché costituisca come il primo gradino e il punto di transizione all'idea dell'Uomo-Dio. Quanto più grande fu il mistero del primo Adamo, tanto più grande e sublime dovrà risultare, in confronto e in antitesi con quello, il mistero del secondo Adamo.

L'unione con Dio contenuta nel primo mistero è così incomprensibilmente e indicibilmente grande e meravigliosa, che, nonostante lo sfoggio di tutti i concetti e di tutti i paragoni naturali, non possiamo raffigurarcela se non assai imperfettamente. I Santi Padri gareggiano nelle espressioni e nelle immagini più forti, per renderla in qualche modo chiara e intelligibile: e perciò non è meraviglia, se essi, volendo poi rappresentare l'unità dell'Uomo-Dio, a stento

trovano nuove espressioni e immagini per caratterizzare questa come autentica e distinta da quella.

Già a proposito della grazia, dicono che per mezzo di essa Iddio abita nell'uomo come l'anima nel corpo cui comunica la sua propria vita; che la creatura è avvolta e consumata, penetrata e trasfigurata da Dio come il ferro dal fuoco, come una goccia d'acqua in una gran quantità di vino [3]. Immagini più forti e più vivaci non sanno trovarle neppure per l'Incarnazione [4]. Ma noi, ben lungi dall'essere indotti con ciò a scambiare l'unione ipostatica dell'Uomo-Dio con l'unione della grazia nell'uomo, dobbiamo piuttosto vederci obbligati a considerare la prima precisamente come un mistero stragrande, doppiamente sublime: giacché l'esser costretti a servirci delle medesime immagini per illustrare le cose soprannaturali più svariate, è cosa che si deve attribuire all'insufficienza della nostra ragione e alla bassezza delle cose naturali da cui togliamo i concetti e le immagini stesse.

Non ci sarà dunque consentito di intendere in qualche modo la differenza che passa fra l'unione ipostatica e l'unione della grazia? Non c'è alcuna ragione per dubitarne, giacché, come sulla scorta della Rivelazione, per via di concetti e immagini desunte dalle cose naturali, siamo in grado di formarci un'idea analogica della grazia e della santità dell'uomo; così pure, sempre guidati dalla Rivelazione, mediante un'altra analogia, confrontando le cose naturali da un altro punto di vista, possiamo farci un concetto distinto, sebbene soltanto analogico e perciò imperfetto e un po' velato, dell'Incarnazione. Vediamo.

La grazia divinizzò il primo uomo, ma non lo fece Dio, non l'ha, diciamo così, deificato. Solo in senso figurato i Padri chiamano Dio l'uomo divinizzato, ossia un altro Dio per somiglianza, non lo stesso Dio — in quel modo che anche noi chiamiamo sole l'immagine solare nel parelio [5]. L'uomo, il primitivo soggetto possessore della natura umana, non si trasformò in un altro, ma rimase quello che era, quando per la grazia divenne anche soggetto beneficiario della partecipazione alla natura divina. Non perdette se stesso, ma continuò ad appartenere a se stesso come prima: con la partecipazione alla natura di Dio non fece che acquistare un nuovo possesso, una nuova più elevata qualità, per cui egli, trasformato nell'immagine di Dio e divenuto simile a Lui in un modo soprannaturale, in conseguenza di questa somiglianza doveva entrare nella più intima relazione ed unione col suo modello divino. Perciò Iddio abita in lui come l'anima nel corpo, ma solo in quanto questa comunica la sua vita al corpo, non in quanto forma una sola natura con esso; quindi l'uomo giustificato dalla grazia si trasforma in Dio come il ferro nel fuoco e la goccia d'acqua nel vino, ma solo in quanto il ferro per la sua compenetrante vicinanza col fuoco partecipa del suo calore e del suo splendore, e in quanto il vino comunica alla goccia d'acqua il suo colore, odore e sapore; non già in quanto il corpo che emana il calore si fonde in un sol tutto con quello cui il calore vien comunicato, o il vino con l'acqua. Tutto questo senza dubbio è

---

[3] Cfr. CASINI: *Quid est homo?* Art. 6, in molti luoghi, specialmente a pag. 248 segg. e 285 segg., nella mia edizione (Mainz 1862).

[4] CIR. ALESS. tom. 2, p. 107.

[5] Così S. BASILIO (*De Spir. Sanct.* c. 9): «Hinc cum Deo similitudo, et quo nihil sublimius expeti potest, et Deus fias»; e S. GREGOR. NISS. (*De beatit.*): «Tantum erat in natura nostra bonum illud (divinum)..., ut alterum illud humanum bonum esse videretur, exquisitissima et plenissima assimilatione et imitatione».

già indicibilmente ammirevole, misterioso e soprannaturale; ma perché si abbia un uomo-Dio c'è bisogno di ben altro miracolo.

Non basta, per questo, che la natura umana deponga le sue naturali imperfezioni e rivesta l'immagine della natura divina; deve cessare di possedere se stessa, d'essere cosa propria, di appartener a se stessa; essa deve essere inserita e, per così dire, incorporata in una persona divina, in un soggetto che per definizione è termine di attribuzione e possessore della natura divina; in modo che questo soggetto possessore della natura divina divenga, al tempo stesso, soggetto possessore della natura umana. Solo in questo caso noi abbiamo un soggetto che in pari tempo possiede la natura divina e la natura umana, per cui può nominarsi uomo e Dio insieme; un soggetto per conseguenza che non appare soltanto come un uomo divinizzato, ma come Dio fatto uomo, cioè Uomo-Dio. Dio stesso qui deve rivestirsi colla natura umana, assumere la natura umana; come, nella divinizzazione dell'uomo, questi assume la forma e la qualità della natura divina. Qui l'umanità è innestata ad una persona divina, come nell'altro caso un pollone, per così dire, della Divinità viene innestato all'uomo.

Ambedue le cose sono straordinariamente ammirevoli, soprannaturali e misteriose: tanto il fatto che una persona umana sia fatta partecipe della natura divina, quanto quello che una persona divina assuma una natura umana. S. Pietro Crisologo, in uno slancio di estatica ammirazione per l'amore ineffabile di Dio verso di noi uomini, ritiene perfino che il primo sia più meraviglioso del secondo [6]. E ciò è vero nel senso che nel primo caso abbiamo l'elevazione dell'uomo ad un'altezza vertiginosa; nel secondo, invece, un abbassamento da parte di Dio. Se al contrario consideriamo in tutti e due i casi l'elevazione *della natura umana*, essa è senza confronto più meravigliosa e sublime là, dove questa natura cessa d'appartenere a sé, dove non solo appare rivestita della maestà divina, ma diviene una natura appartenente a Dio, una natura di Dio, e dove forma, nella persona alla quale appartiene, un solo essere con la natura e l'essenza divina; dove quindi la Divinità non solo comunica della sua vita alla natura umana, ma forma con lei un tutto sostanziale, come l'anima col corpo, come il vino con la goccia d'acqua.

Questa unione è assolutamente meravigliosa, soprannaturale e perciò misteriosa, già per il fatto che riunisce in un sol tutto due estremi incommensurabilmente lontani l'uno dall'altro, come il finito e l'infinito, e fonde il più umile col più sublime nel modo più intimo che si possa immaginare. Ma è meravigliosa e soprannaturale anche per il modo speciale con cui congiunge le due sostanze. Per essa infatti le due sostanze si uniscono e formano un tutto ipostatico, personale, senza fondersi insieme in una sola natura e senza mischiarsi tra loro. Corpo e anima nell'uomo sono congiunti non soltanto in unità di persona, ma anche in unità di natura; o meglio, formano una sola persona solo in quanto formano anche una sola natura. Nell'ordine naturale accessibile alla nostra ragione, generalmente non troviamo unione ipostatica o perso-

---

[6] « Et quidem Deitatis erga nos dignatio tanta est, ut scire nequeat, quid potissimum mirari debeat, creatura; utrum quod Deus se ad nostram deposuit servitutem, an quod nos ad Divinitatis suae rapuit dignitatem » (*Hom.*, 72). Qui si fa il semplice paragone fra i due miracoli: ma nell'*Omelia* 67 si dice: « Quid est magis tremendum, quod se dedit terris Deus, aut quod vos dat coelo; quod societatem carnis intrat ipse, aut quod vos facit consortium Divinitatis intrare; quod mortem sumit ipse, aut quod vos sibi gignit in liberos; quod suscipit paupertatem vestram, aut quod vos sibi facit heredes, sui unici coheredes? Est utique terribilius, quod terra transfertur in coelum, homo deitate mutatur, servitutis sors dominationis iura sortitur ».

nale senza unione di natura. Soltanto due sostanze che costituiscono una natura completa possono appartenere ad un tutto ipostatico, personale, ed essere possedute da questo. Ma la natura divina non consente, evidentemente, di fondersi con una natura creata e così dare per risultato una terza natura: ciò si oppone alla sua assoluta semplicità, immutabilità e indipendenza. Per conseguenza se essa, ciò nonostante, si unisce ad una natura creata per formare un sol tutto, tale unione non può essere che *puramente ipostatica, puramente personale*, che non presuppone né include l'unità di natura. Non può essere che un'unione mediante la quale essa trae a sé la natura creata e la fa propria, senza far getto della propria indipendenza; un'unione per la quale forma con la natura umana un sol tutto, pur non risolvendosi in questo tutto; tale, anzi, che nel possesso e nel dominio della natura assunta manifesti appunto la propria assoluta indipendenza.

Di una tale unione puramente personale o ipostatica non v'è esempio né simile nella natura creata, per la semplice ragione che nessuna sostanza creata è così indipendente e così padrona della sua indipendenza, da poterne attrarre a sé un'altra completamente, senza essere alla sua volta attratta e fusa con essa. Se una tale unione si dà, non può essere che per opera di Dio e in Dio: e siccome ciò che è possibile a Dio e in Dio, lo conosciamo soltanto da quello che realmente avviene nelle creature, essa ci appare così sublime e meravigliosa, che la nostra ragione da se stessa non può neanche immaginarne la possibilità, molto meno poi dimostrarla positivamente.

Per due ragioni, adunque, l'Uomo-Dio è un mistero assolutamente soprannaturale: prima di tutto, perché la natura umana, in lui, non si congiunge ad un altro essere creato, ma si unisce al di là d'ogni limite del creato alla sostanza divina in un modo senza paragone più intimo di quello che non avvenga per la grazia; secondariamente, perché il modo di questa unione non è quello dell'unità di natura, né può verificarsi nell'ordine della natura creata, ma è un'unione assolutamente eminente ed unica.

Chi dunque volesse specificare e misurare questo mistero coi concetti naturali della ragione, deve necessariamente sfigurarlo. O si attiene all'abisso immenso che divide il finito dall'infinito, ossia all'indipendenza e personalità naturale che la natura razionale porta con sé — e allora non arriva a concepire un'unione del finito (vale a dire della natura umana) con Dio, onde quell'abisso possa essere varcato e la natura umana elevata a natura di Dio: o intuisce con la fede la mirabile intimità di quell'unione — ma allora egli se la rappresenta sotto il concetto d'unità di natura, per cui tanto abbassa ciò che è divino, quanto innalza quello che è umano. Nessuno dei due, né il nestoriano né l'eutichiano, giunge ad un concetto vero dell'elevazione soprannaturale dell'umana natura, senza abbassare quella di Dio. Il primo esclude l'elevazione della natura inferiore; l'altro la sublimità della natura superiore che si mantiene, ed anzi si conferma, appunto, nell'elevazione di quella inferiore.

Per farci un concetto del mistero, dobbiamo elevarci (tenendoci alla Rivelazione) infinitamente al di sopra dell'ordine dei nostri concetti razionali e vedere nella natura umana una capacità ad unirsi a Dio e ad essere completata da Dio, che la nostra ragione da sola non può scoprire o farsene la minima idea; e quella unione e quel completamento dobbiamo rappresentarcelo non alla stregua dell'unione ipostatica intrecciata con l'unione di natura o fondata su di essa, ma come un'unione esclusivamente ipostatica, eminente, purificata da tutte le imperfezioni dell'unione di natura.

Essendo formato soltanto per mezzo di analogie, per illustrazione e per trasformazione del concetto d'unione ipostatica naturale e fatto valere, inoltre, in un campo nel quale sembra che l'indipendenza e la distanza incommensurabile degli estremi da unirsi escluda ogni altra unione che non sia quella di una semplice relazione, il concetto dell'unità soprannaturale di Cristo deve rimanere sempre oscuro, anzi incomparabilmente più oscuro di quello dell'unità naturale da cui è stato preso [7].

Infatti anche quest'ultimo, nel suo genere, è già abbastanza oscuro e misterioso: il concetto giusto dell'unione dell'anima col corpo, infatti, costituisce uno dei problemi più ardui di tutta la filosofia. Chi per poco ha riflettuto su quest'unione, o ha gettato anche un solo sguardo nel ginepraio delle opinioni filosofiche in proposito, ne resterà facilmente persuaso [8]. Coloro che vollero rendere assolutamente chiaro questo concetto, hanno distrutto l'unità reale tra la natura e l'ipostasi, ammettendo, fra l'anima e il corpo, come fra due sostanze opposte, soltanto una certa comunicazione ed un influsso dell'una sull'altra e una reciproca armonia. Non si può, quindi, prendersela con questi filosofi, se essi, spiegando l'unione ipostatica del Logos con l'umanità secondo l'analogia di quella tra l'anima e il corpo, qui pure vogliono trovare la cosa molto chiara. Ma se l'anima, come vera forma del corpo, costituisce con questo una sola natura e perciò anche una sola ipostasi, ci troviamo dinanzi ad una meraviglia concepibile in campo rigorosamente astratto, ma appunto per questo imperscrutabile nella sua natura: a più forte ragione, quindi, dobbiamo ritenere per un mistero imperscrutabile l'unione d'ordine superiore che si trova in Cristo.

Però, come il concetto dell'unità di Cristo deve necessariamente partecipare dell'oscurità del concetto dell'unità dell'uomo e divenire tanto più oscuro, quanto più si eleva sopra di questo; così pure riceve, d'altra parte, tanto più luce, quanto più accuratamente lo determiniamo di fronte a quest'ultimo e quanto più decisamente lo spogliamo di tutte le imperfezioni del medesimo. Il concetto dell'unione puramente ipostatica opera qui, press' a poco, come nella Trinità il concetto della distinzione puramente ipostatica. Facendolo valere, spariscono tutte le contraddizioni che la ragione troverebbe nel dogma seguendo i suoi concetti naturali; spariscono al punto, che i motivi sui quali si poteva fondare contribuiscono precisamente alla loro eliminazione. Per esempio, l'infinito intervallo tra il finito e l'infinito si oppone tanto poco all'unione ipostatica, che essa anzi presuppone essenzialmente la preponderanza infinita di un elemento sull'altro, perché il primo possa appropriarsi completamente il secondo. La totalità naturale di una natura razionale che rende impossibile ogni unione di natura con un'altra superiore, ammette però — dato che non è un'entità assoluta — un dominio e un'appropriazione incondizionata da parte di Colui, dal quale dipende intieramente con tutto quello che essa è; tanto più che per tale appropriazione non solo non ci scapita niente, ma viene anzi infinitamente

[7] In se stessa e per la conoscenza pura, quale Dio può avere, questa forma purissima d'unione tra l'uomo e Dio è quanto mai semplice e conoscibile. Per noi e per la nostra conoscenza imbastita da immagini e somiglianze del mondo dei sensi questa unione è un mistero. Cfr. P. GALTIER, *L'unité du Christ: Etre, Personne, Conscience* (Parigi 1939), che si sforza d'indagare il mistero dell'unione ipostatica con acute considerazioni ontologiche e psicologiche. Cfr. ora anche P. PARENTE, *L'Io di Cristo* (Brescia 1951) che segue le tracce del precedente nei problemi moderni della personalità del Cristo.

[8] Cfr. A. WILLWOLL S. J., *Seele und Geist* (Friburgo in Br. 1938), 189 segg., 208 segg.; A. ZACCHI, *L'Uomo*, I (Roma 1944), c. XIII: *L'unione dell'anima col corpo*, 419-463.

elevata [9]. Infine, per parte di Dio l'unione puramente ipostatica con una natura creata è così lontana dall'involgere qualsiasi imperfezione, che anzi non v'è cosa in cui risplenda più luminosamente la sua perfezione infinita. Poiché Dio soltanto, come assolutamente indipendente, assolutamente semplice e immutabile, può attrarre a sé così potentemente la natura creata, così intimamente pervaderla e così invariabilmente ritenerla, da poterla dire sua propria senza essere in alcun modo legato ad essa.

Veramente potrebbe sembrare che il Figlio di Dio, anche se considerato come il *suppositum* o l'ipostasi della natura umana, venga menomato e quasi composto. Ma quando noi diciamo che egli si riveste della natura umana e si fa supposito o portatore di essa, non vogliamo già significare che l'accolga in sé come qualcosa di superiore o di perfettivo. Noi affermiamo piuttosto che egli, come superiore e infinitamente perfetto, comincia a possedere e a dominare, nel modo più perfetto e illimitato, quello che è inferiore e che in tutta la sua perfezione emana da lui. Il concetto dell'unione ipostatica pura consiste appunto nell'assunzione dell'inferiore nel superiore, o piuttosto nell'illimitata soggezione dell'inferiore al superiore, per cui quello diviene esclusiva proprietà di questo. L'ipostasi superiore lungi dal rimetterci della sua dignità, non può divenire capace di un tale dominio se non *per virtù della sua dignità eccelsa, grazie alla divina personalità.*

Così, tanto per l'Incarnazione che per la Trinità, se adattiamo i nostri pensieri alla sublimità degli oggetti e abbiamo riguardo alla loro soprannaturalità, anzi, precisamente osservando tali oggetti dalla debita distanza, riusciamo a formarci un concetto che, per quanto poco chiaro e inadeguato, dissiperà tutta la nebbia che potrebbe sfigurarli o corromperli. Qui pure si verifica il fatto che la cosciente conoscenza dell'oscurità da cui è circondato il nostro occhio, fa risaltare tanto più chiaramente l'oggetto del suo comprendimento.

b) *Le proprietà dell'Uomo-Dio. Il Cristo « per excellentiam ».*

§ 51.

L'elevazione della natura umana ad una natura divina, l'inserzione della medesima in una ipostasi divina, la sua incorporazione in una persona divina di cui diviene carne vivente, è il contenuto essenziale del mistero dell'Incarnazione. Ma, oltre a questa dignità e a questo grado infinitamente elevato che la natura umana riceve in Cristo, o meglio, in conseguenza di essa, il mistero dell'umanità di Cristo racchiude in sé ancora altre cose soprannaturali e misteriose.

1. Infatti, sebbene da un lato l'unione ipostatica della natura umana con

---

[9] Nella Teologia la possibilità da parte degli esseri creati a ricevere dalla mano del Creatore dei doni che trascendono la capacità della natura, elevandola nel tempo stesso che la fanno rientrare più profondamente in se stessa — non che la sopprimono dunque —, si chiama « potentia oboedientialis ». La parola « totalità » indica che Scheeben ha davanti agli occhi il libro di C. TIPHAINE († 1641), *Declaratio ac defensio scholastica doctrinae Patrum Doctorisque Angelici de hypostasi et persona* (2 ediz. Parigi 1881), il quale ripone il costitutivo metafisico della personalità nella « totalità » della natura (la τελειότης dei Padri) per cui la natura si rende incommunicabile e quindi persona.

la Divinità superi infinitamente l'unione di grazia d'una persona umana con Dio, e sebbene dall'altro lato per mezzo e in conseguenza d'un'unione solamente ipostatica sia essenzialmente escluso che la Divinità si fonda coll'umanità in un'unica natura; pure non se ne attingerebbe tutta la forza e importanza qualora non si avvertisse che *l'umanità*, proprio in forza dell'unione ipostatica, *partecipa della natura della Divinità.*

Quello con cui Dio può dotare e abbellire, per grazia, la natura di un semplice uomo quando lo accoglie come figlio, non può mancare nella natura umana di Colui che è suo Figlio naturale. L'umanità del Figlio di Dio, appunto perché diverrà, od è divenuta natura del Figlio di Dio, non solo può, ma deve possedere quelle doti e quelle qualità, che Dio dona ai figli della sua grazia. L'umanità unita ipostaticamente alla Divinità nella persona del Figlio, nella più stretta unità che si possa pensare, deve partecipare più di qualunque altra della natura della Divinità stessa; deve essere da essa penetrata, infuocata e glorificata; dev'essere da essa vivificata, deve essere a lei conforme e trasformata nella sua immagine: in una parola *l'umanità appartenente a Dio anche nella sua interna costituzione deve essere divinizzata.* E come può supporsi che Dio, il quale elevò fino a sé il primo Adamo per metterlo a parte della sua vita mediante il suo Spirito, non dovesse farlo con quell'umanità che doveva essere incorporata nel suo Figlio e unita alla sorgente della vita divina nel modo più intimo, come il corpo all'anima? Era possibile che Dio, il quale infiammò col fuoco della sua natura il puro e semplice uomo, che lo rivestì della sua gloria e lo profumò della sua soavità, non facesse altrettanto per quell'umanità che doveva immergersi nel fuoco del sole divino con la più intima delle unioni e immedesimarsi con Dio come la goccia d'acqua nella massa del vino?

No: poichè l'umanità di Cristo era legata a Dio in un modo speciale, unico, era naturale che non le dovesse mancare quell'unione e quello splendore che può comunicarsi ed è comunicato alla natura delle semplici creature. *L'unione ipostatica* non esclude ciò che pure è stato comunicato alla natura della semplice creatura: anzi lo include in sé, *lo esige e lo produce.* La differenza, quindi, fra la costituzione soprannaturale del primo Adamo e quella del secondo consiste precisamente in questo: che il primo non la possiede di per sé, né per virtù o per diritto della sua persona, ma per pura grazia; mentre il secondo l'ha di per sé, cioè per virtù e per diritto della sua persona, conseguentemente per natura. Nel primo uomo lo splendore della natura divina non era che l'abito di un figlio adottivo di Dio, dato *ab extra,* per pura grazia; al contrario, nell'umanità di Cristo tale splendore proviene dalla persona divina, la quale rivela così, anche nella sua umanità, la dignità e la virtù inerente a lei per natura. All'umanità del primo Adamo affluiva la vita divina da una sorgente esterna esistente fuori di lui; mentre l'umanità di Cristo la riceve da una sorgente intimamente unita a lei, come quella che alle membra del corpo viene comunicata dal capo e ai tralci dalla vite cui sono uniti.

In se stessa, nella sua essenza e natura, l'umanità di Cristo era uguale a quella del primo Adamo; sotto questo rispetto, non vi erano in lei privilegi maggiori di quelli della natura del primo Adamo; tutti i privilegi che superavano le esigenze naturali di quella, superano anche le sue, cioè anche per lei sono soprannaturali. Di natura sua l'umanità di Cristo non era santa, né libera da appetiti disordinati, dai dolori, dalla morte: i privilegi della santità e dell'integrità furono anche per lei un'aggiunta da parte di Dio. Ma essendo

essa unita a Dio in un modo così straordinario, in forza di questa unione il diritto a tali privilegi e la sorgente da cui derivano furono posti al di dentro di lei stessa. L'Uomo-Dio ha *essenzialmente* in sé il diritto e la potenza di arricchire la sua umanità di tutta la dovizia della santità e dell'integrità di cui essa è capace. Indubbiamente la sua dignità è la più alta che possa darsi; e poiché d'altra parte è necessario che la sua umanità, anche nella dotazione, corrisponda a questa eccelsa dignità, tale dotazione deve differire *toto coelo* dalla dotazione delle semplici creature, *tanto nella sua estensione che nella sua dovizia.* Inoltre, l'umanità di Cristo attinge questa ricchezza direttamente dalla sorgente divina che si trova in lei; quindi deve essere così grande da sorpassare senza confronto le ricchezze soprannaturali di tutte le creature prese insieme, a quella guisa che un gran torrente sorpassa i rigagnoli derivati da lui; così grande, che, pur non essendo infinita in senso assoluto, non si possa paragonare con la ricchezza elargita alle creature semplici, tanto da apparire *infinita di fronte ad essa*; così grande, da essere, in una parola, *la pienezza della grazia e di tutti i doni soprannaturali.*

2. Per quanto Cristo sia vero uomo, non è però permesso pensare troppo umanamente né della sua persona come supposito dell'umanità, né di questa umanità stessa. Tutte le meraviglie e i misteri che si trovano nell'umanità di Cristo, sono nulla, paragonati con l'unione ipostatica; e ammessa questa, si intendono da sé. Nemmeno a proposito del primo uomo è ammesso che si misuri la grandezza dei suoi privilegi sulla base della sua natura, essendo l'amore di Dio verso di lui più ricco che la sua natura: tanto meno dobbiamo temere, quindi, di attenderci, nei riguardi di Cristo, cose grandi ed incomprensibili a favore della sua natura umana dalla dignità e potenza infinita della sua persona divina.

Come già facemmo osservare, il primo Adamo godeva di tutti i privilegi della santità e dell'integrità unicamente per l'amore e la liberalità straordinaria di Dio. Essendo egli, al pari di noi, chiamato alla dignità di figlio di Dio per pura grazia, a lui, come a noi, altro non dette Iddio dapprima se non la dignità della filiazione con l'attitudine a operare in questa dignità per il conseguimento dell'eredità: egli era unito a Dio soprannaturalmente, però senza essere ammesso fin da principio alla gloria dei figli di Dio e alla visione di Lui faccia a faccia. Perché chiamato per grazia, doveva rimanere un po' di tempo in uno stato intermedio, in un periodo di transizione fra la posizione di servo di Dio e quella di figlio suo perfettamente rigenerato.

Nell'Uomo-Dio non si può pensare una tale separazione. Egli era Figlio di Dio per natura; come Dio possedeva totalmente e sostanzialmente la natura divina, e perciò fin da principio aveva il diritto e la facoltà di godere, anche come uomo e nella sua umanità, la filiazione di Dio, di accumulare tutti i beni di essa nella sua umanità; quindi, non solo i beni che noi riceviamo nello stato della grazia santificante, ma anche quelli che aspettiamo nella gloria. Conseguentemente la partecipazione alla natura divina nella sua umanità non era soltanto santità e grazia; era fin dal primo momento *gloria e beatitudine perfetta.* Non solo poteva, ma doveva assolutamente essere così. E come si potrebbe supporre che il Figlio di Dio, fin da principio, non si trovasse unito intimamente al Padre suo anche nella sua umanità? che egli soltanto a grado a grado avesse aumentato e perfezionato tale unione? Ciò sarebbe avvenuto qualora egli non avesse contemplato il suo Padre faccia a faccia fin dal primo istante, ma fosse stato come estraneo ad esso, e non avesse potuto, perciò,

abbracciarlo con quell' amore, di cui sono infiammati verso Dio i beati del cielo. Come non c'è unione con Dio più intima di quella ipostatica, personale; così non poteva darsi modo alcuno d'unione col medesimo, mediante conoscenza e amore, che fin da principio non facesse seguito all'unione ipostatica dell'umanità di Cristo col Figlio di Dio. Grazie all'unione ipostatica, quell'umanità, fin dal suo concepimento si trova nel seno di Dio, al quale le creature non vengono elevate se non a poco a poco e imperfettamente; e nel seno divino deve poi contemplare Dio e amarlo con l'amore di chi già lo possiede e lo gode, non di chi lo desidera e lo agogna. *Dunque, per l'umanità di Cristo, rispetto alla unione con Dio, non si dà, come per noi, uno « status viae »*: Cristo si trova fin dal primo momento al termine della via, alla sommità dell'altezza, cui noi non ci alziamo e non giungiamo che a poco a poco e per grazia di Dio. Egli è *comprehensor*, come dicono i Teologi; non solo è santo, ma possiede pure la gloria e la beatitudine divina; egli è glorificato e beato [1].

Con ciò si riconnette un altro esimio privilegio di Cristo e della sua umanità. Il primo Adamo, e generalmente ogni creatura, non è per sua origine unito a Dio indissolubilmente; neppure la grazia basta da sola ad innalzare a tanto le creature. La grazia è santificante, è santità divina, e si oppone talmente al peccato grave, che l'uno e l'altra non possono trovarsi insieme nel medesimo soggetto. Ma finché essa non è congiunta alla visione immediata di Dio, finché non si è mutata nella luce della gloria, non afferra e non penetra la volontà umana in modo che questa non possa sottrarsi a lei; non stringe così potentemente l'uomo a Dio, da non potersi staccare da Lui. La santità sarà perfetta solamente nella gloria celeste. Perciò il primo Adamo, come ogni creatura, nello stato di grazia poté peccare nonostante la sua santità.

Cristo, invece, si trovò fin da principio nello stato di gloria e perciò in quello della santità perfetta. In lui quindi il peccato era, fin da principio, impossibile. E non poteva essere altrimenti, perché, se l'umanità di Cristo avesse peccato, l'atto peccaminoso si sarebbe dovuto attribuire alla persona divina cui essa appartiene. Siccome tutte le azioni della natura umana di Cristo stanno sotto la direzione della persona divina, l'impeccabilità di lei sarebbe non solo fondata e richiesta, ma anche in qualche modo spiegata e compresa unicamente per mezzo dell'unione ipostatica. Per spiegarla e intenderla perfettamente però, è necessario capire che non solo la persona divina deve impedire qualunque peccato dell'umanità da lei assunta, ma che l'umanità stessa, in virtù

---

[1] I Teologi adducono anche altre ragioni per la « visio beatifica Christi », desunte specialmente dalla sua posizione rispetto alle creature e dalle sue funzioni. Cfr. specialm. SUAREZ, *De Incarn.* disp. 25; PETAV. lib. 11, c. 4; LEGRAND, *De Inc.* diss. 9, c. 2, a. 1 presso MIGNE *Theol. curs. compl.* tom. 9; M. CANUS, *Loc. theol.* l. 12, c. 14; la mia *Dogmatik* [libro 5, §§ 237, 246, 254-256]; meglio ancora nel *Compend. theol.* [dove si confronti c. 210-16, 226-33. Il quesito se l'anima di Cristo abbia sempre posseduto e goduto la beatificante visione di Dio (anche durante la Passione) non può essere « positivamente » risolto in base agli scritti dei Padri, come dapprima Scheeben ammetteva, perché la posizione di questo quesito dipende dall'elaborazione del concetto aristotelico di « sapere » e della sua psicologia da parte della Scolastica. Ai tempi di Cartesio e della psicologia meccanicista elaborata in analogia con la sua meccanica immagine del mondo di quell'epoca, e quando era in auge il parallelismo psico-fisico, il quesito da una parte era risolto negativamente in base a considerazioni psicologiche, ma dall'altra per motivi teologici continuava ad essere risolto affermativamente. La persistenza della Teologia dogmatica nel rispondervi affermativamente costituisce un lato molto importante della conservazione del mistero di Cristo nel mondo occidentale. — La preferenza per questa dottrina teologica, dà un indizio chiaro della posizione teologica assunta da Scheeben. — Per i fondamenti scritturistici della tesi cfr. Io. 1, 17-8; 8, 55.]

dell'unione ipostatica, riceve una qualità ed è posta in uno stato, che esclude l'idea di qualsiasi possibilità di peccare e fa sparire totalmente la necessità di un immediato intervento della persona divina per impedire il peccato. Infatti, se l'umanità di Cristo gode della visione di Dio, con ciò stesso è rimossa la possibilità di peccare: il peccato non può affatto verificarsi, e perciò non abbisogna di essere impedito da un influsso superiore positivo.

In tal modo, per l'unione ipostatica, l'umanità di Cristo fin da principio era unita a Dio con una unione così perfetta nel modo e nel grado, che non poteva nè crescere nè sciogliersi; o, ciò che è lo stesso, l'anima di Cristo nella sua parte superiore rivolta a Dio era nello stato di santità e di beatitudine la più perfetta e soprannaturale; partecipava della divina natura nel grado più elevato, con la santità, con la gloria e con la beatitudine a lei propria, e così mostrava di essere una umanità appartenente al Figlio di Dio e degna di lui.

3. Che cosa n'era, però, dell'umanità di Cristo quanto al suo lato inferiore, *rispetto al corpo e alle potenze inferiori dell'anima*, o, rispettivamente, riguardo alla parte delle potenze superiori rivolte alle creature; in breve, rispetto al campo nel quale si esplicava il dono dell'integrità nel primo uomo?

Senza dubbio nell'Uomo-Dio, nell'umanità del Figlio di Dio, era insito il diritto a tutti i beni dell'integrità e la facoltà di attuarla. Anche solo per questo, l'Uomo-Dio ebbe un vantaggio immenso sul primo Adamo, il quale non possedeva siffatti beni per diritto ma per grazia, e non per virtù propria ma per influsso esterno. Di più: l'Uomo-Dio aveva in sé il diritto e la virtù di ornare fin da principio la sua umanità con l'integrità più completa, e di glorificarla e beatificarla sotto tutti gli aspetti; cioè, di estendere a tutta la sua natura quell'immortalità, quella gloria e quella beatitudine soprannaturale, che la glorificazione effuse nell'elemento superiore dell'anima sua mediante il fuoco divino; e per conseguenza di presentarsi, fin dal suo primo apparire nel mondo, in quella stessa gloria di cui effettivamente fu circondato dopo la sua risurrezione.

L'integrità e la gloria del corpo stanno fra loro press'a poco come la grazia e la gloria dell'anima. In questa vita, l'anima, per effetto della grazia, vien messa in armonia soprannaturale con Dio e quindi preparata ad essere riempita della gloria di Dio mediante trasfigurazione. Parimenti, mediante l'integrità, nel primo Adamo anche il corpo fu posto in armonia perfetta con l'anima, perché fosse un giorno totalmente penetrato e spiritualizzato dalla virtù e dalla gloria della medesima. Questi due stadii si distinguevano nel primo Adamo perché soprannaturali per lui, e così Iddio poteva disgiungere a suo piacimento la grazia imperfetta da quella perfetta. Al contrario, nel secondo Adamo, che non era terreno ma celeste, i due stadii poterono coincidere. Cristo non giunse alla gloria dell'anima per mezzo della santità; quindi non ebbe necessariamente bisogno dell'integrità come gradino di passaggio alla gloria del corpo. Anzi, logicamente parlando, la gloria dell'anima *doveva* estendersi a tutta la natura, penetrarla, trasfigurarla e, fin da principio, mettere il corpo nello stato di glorificazione. Il non essere ciò avvenuto, l'aver Cristo raffrenata la fiamma divina in cui era immersa l'anima sua cosicché non ne fosse investita e trasfigurata la sua natura corporea, costituisce appunto un nuovo grande mistero di cui rileveremo l'importanza in seguito. Fu una privazione volontaria quella per la quale Cristo si trattenne dal dare a se stesso una gloria che egli poteva pretendere e effettuare, e della quale fu privo non perché

ancora non poteva averla, ma piuttosto perché se ne privò volontariamente; una autoprivazione, che fece testimonianza del suo potere sulla gloria del suo corpo più di quello che non avrebbe fatto l'effettivo possesso della medesima.

In realtà, Cristo non solo non glorificò tutta la sua natura fin da principio, ma non le conferì neppure tutti i doni dell'integrità effettivamente concessi al primo Adamo; perciò se la sua umanità fu immensamente superiore a quella del primo Adamo per la santità, fu inferiore ad essa per l'integrità. Tuttavia questa minore perfezione del secondo Adamo di fronte al primo non è che apparente. L'essenza dell'integrità, l'intimo suo contenuto, fu altrettanto e anche più perfetto in Cristo che in Adamo. Difatti, in che consiste l'essenza dell'integrità? Forse nell'impassibilità e immortalità della natura? No, certamente: nonostante l'integrità, Adamo poteva tuttavia soffrire e anche morire. Il non essere soggetti ai dolori e alla morte è proprio dello stato di gloria del corpo, come il non poter peccare appartiene allo stato di gloria dell'anima. L'integrità di Adamo consisteva piuttosto in questo, che, per una speciale disposizione di Dio, le potenze inferiori di Adamo non potevano essere affette e influenzate senza e contro la sua volontà; e che, conseguentemente, contro il suo volere non poteva essere soggetto ad alcun dolore, specialmente alla morte. E in Cristo non avvenne ciò in un grado eminentemente superiore? Non per una grazia e disposizione speciale di Dio, ma per diritto e potere suo proprio egli era in grado di impedire qualunque affezione della sua natura non corrispondente alla sua volontà, e di tenere lontano da sé ogni dolore, e quindi la morte. Egli soffrì e morì, non perché dovette o perché fu impotente a impedirlo, ma soltanto perché lo volle: avrebbe benissimo potuto impedire il dolore e la morte quand'anche fossero piombate su di lui tutte le cause esteriori che per natura loro producono il dolore e la morte; la qual cosa, secondo l'opinione più probabile dei Teologi, non avrebbe potuto fare Adamo. Dunque, Cristo possedette propriamente l'integrità nella sua intrinseca essenza, come immunità e incolumità della natura; la possedette per diritto e per virtù, e più perfettamente di Adamo, perché per diritto proprio e per virtù innata. Ma riguardo al dolore e alla morte non ne fece alcun uso, perché era in grado di amare e di volere il dolore e la morte come un bene superiore, e *perché seppe e volle mostrarsi vero Figlio di Dio tanto nel dolore e nella morte, che nella impassibilità e nell'immortalità.*

Ma anche in un altro punto egli doveva necessariamente far valere in pieno il suo assoluto dominio sulla sua natura. Se gli piacque rinunziare all'esenzione dal dolore e dalla morte, non poteva però in nessun modo permettere che sorgessero in lui inclinazioni e appetiti contrarii alla santità assoluta e alla dignità della sua persona e della sua natura. Egli non poteva permettere che desiderii disordinati lo spingessero verso oggetti peccaminosi, ovvero che appetiti carnali andassero contro, o anche solo prevenissero, il giudizio della mente. E in questo vediamo, di nuovo, un grande e mirabile privilegio dell'integrità del secondo Adamo di fronte al primo. Anche questi, a dir il vero, aveva il dominio perfetto della volontà su tutte le inclinazioni e desideri; un dominio che egli non *doveva* lasciare, ma che a fatti *poteva* lasciare, perché non l'ebbe per natura ed era legato alla durata della sua buona volontà. Cristo invece ha questo dominio necessariamente, di suo, per sua dignità e potenza personale: la sua volontà, inoltre, è immutabilmente santa, tanto santa, che non può lasciar posto per nessuna inclinazione contraria ch'essa sia in grado di reprimere, o meglio ancora, d'impedire. Per conseguenza, in questo punto Cristo è incomparabilmente più

incorruttibile e più immune, e possiede un'integrità senza paragone superiore a quella d'Adamo, non solo virtualmente, ma anche formalmente.

4. Ma molto più sublime, se è lecito esprimerci così, si rivela in altro modo la dignità e la potenza della Divinità insita nell'umanità di Cristo. Questa non solo sperimenta in se stessa gli effetti della dignità e della virtù della persona divina che si trova in lei; ma è chiamata per di più a partecipare della sua *potenza e della sua efficacia divina* mediante l'unione ipostatica con la medesima; nelle sue proprie operazioni diventa lo « strumentum coniunctum » di questa divina persona, e perciò queste stesse operazioni ricevono una dignità ed una forza infinita, in una parola, un *valore* infinito.

Mediante la partecipazione alla natura divina anche il primo Adamo ricevette una forza in certo modo infinita; infinita, perché immensamente superiore ad ogni forza naturale, e perché in grazia di essa divenne capace della conoscenza e dell'amore del Dio infinito, nonché del merito di possederlo. Però l'infinità di questa potenza in lui non fu che relativa, limitata cioè al suo proprio sviluppo. Con questa forza egli non poteva operare « ad extra » come Dio, né meritare senz'altro tutti i beni divini; poteva adoperare tale virtù unicamente per se stesso e nella misura della grazia affidata a lui.

Invece l'umanità di Cristo opera in virtù della pienezza della Divinità abitante in lei, non già per una semplice partecipazione alla natura divina. La sua attività, benché in sé finita, ha un valore ed un merito infinito, perché sostenuta dalla dignità e dal merito di una persona infinita. Per mezzo di essa, dunque, Dio può essere infinitamente onorato e la sua offesa maestà può ricevere un'adeguata soddisfazione: inoltre, per essa possono essere acquistati e meritati tutti i beni divini e il possesso di Dio stesso, non tanto per l'Uomo-Dio nella sua persona, quanto anche per l'altre persone.

Per la medesima pienezza della Divinità e della sua perfezione, l'umanità di Cristo non solo può affermarsi in se stessa in un modo soprannaturale, ma può anche produrre molto al di fuori, nelle creature — ciò che per sé può fare solamente la virtù infinita di Dio — e così comunicare anche ad altri la medesima vita soprannaturale che essa stessa possiede.

In breve: l'umanità di Cristo in forza dell'unione ipostatica può acquistare i suoi privilegi soprannaturali anche per altri senza numero ed effettuarli in essi. La grazia elargitale in dote è una grazia che comunica se stessa, una grazia ridondante, feconda, quale non fu in Adamo. Questi servì unicamente come punto di partenza da cui lo Spirito Santo trasferì su altri la grazia impartita a lui; mentre l'Uomo-Dio nella sua umanità è una sorgente della grazia in senso vero e proprio.

Pertanto noi nell'umanità di Cristo distinguiamo un triplice mistero soprannaturale, una triplice *elevazione* al di sopra della sua natura e della sua perfezione mediante la natura divina, una triplice *deificazione e santificazione* (di guisa però che il primo mistero è il fondamento degli altri due): prima di tutto l'unione ipostatica con la persona del Verbo, per cui quell'umanità viene divinizzata come una natura appartenente a Dio; poi la trasfigurazione e l'assimilazione di essa con Dio (aventi la loro radice e la loro origine in tale unione) mediante la grazia e la gloria, per cui partecipa delle qualità proprie della natura divina; e infine il suo rapporto col Verbo, in virtù del quale essa agisce come strumento di lui nella sua attività soprannaturale. Tutto questo supera infinitamente tutti i nostri concetti sul contenuto della natura umana, e in genere, ogni nostra naturale capacità di rappresentazione.

5. Tutti e tre i misteri si possono riunire nel concetto dell'unzione per la quale nell'Uomo-Dio l'uomo diventa il *Cristo*, cioè l'unto del Signore [2]. L'umanità così « unta » per noi non è punto un mistero; essa è cosa dell'ordine naturale; ma l'unzione versata sopra di lei è un mistero infinitamente più grande dell'unzione di cui furono insigniti gli Angeli ed i Santi nella grazia dello Spirito Santo.

Infatti *l'unzione di Cristo* non è altro che la pienezza totale della Divinità del Verbo, unita sostanzialmente all'umanità e vivente in essa corporalmente, la quale col suo balsamo e con la sua forza vivificatrice la profuma e la penetra in modo, da poter esercitare su altri la stessa forza vivificante e riempirli dei suoi profumi. Quando i Padri dicono che Cristo fu unto di Spirito Santo, vogliono significare che lo Spirito Santo, nel Verbo da cui procede, discese nell'umanità di Cristo, e, come effusione o profumo dell'unguento che è il Verbo stesso, unge e aromatizza l'umanità del medesimo [3]. Ma propriamente chi può essere riguardato come fonte dell'unzione di Cristo è soltanto Dio Padre, poiché egli solo comunica al Figlio la dignità e la natura divina, per cui formalmente viene unta l'umanità assunta nella sua persona. Ebbene, come tale unzione riempie l'umanità della pienezza della Divinità, così l'innalza pure alla più alta dignità che si possa immaginare e la mette sul trono stesso di Dio, dove essa, subiettata da una persona divina, diviene degna di adorazione come Dio stesso.

Questa è l'unzione divina, che, scorrendo dalla sorgente primitiva della Divinità e tuffando la creatura in Dio, rende un uomo non solo divinizzato, ma ne fa il vero Uomo-Dio. Questo è il *mistero del Cristo* per eccellenza, di quel Cristo, il quale non è unto unicamente ad esercitare un ufficio per divina deputazione e neppure soltanto per effusione dello Spirito Santo nella grazia divinizzatrice, ma per l'unione personale col principio dello Spirito Santo. L'unzione divina, quindi, appartiene alla costituzione della di lui essenza, e per questa unzione viene costituito come essere teandrico.

Per conseguenza, « Cristo » e « Uomo-Dio » significano una stessa e medesima cosa. Tutti e due questi nomi esprimono il mistero incomprensibile, sublime, nascosto nella persona di Gesù, sebbene in forma diversa, cioé l'uno figuratamente, l'altro in senso proprio [4]. Il nome di Gesù primariamente carat-

---

[2] Nell'Antico Testamento il promesso Redentore col progredire della Rivelazione vien designato preferibilmente col nome di « Messia » ossia « Unto » (p. e.: Ps. 2, 2; 44, 8; Is. 61, 1; Dan. 9, 24), senza peraltro che si tratti d'unzione materiale quale si usava, press'a poco, per i Re d'Israele. Lo stesso Salvatore in Luc. 4, 21 applica a se stesso il passo di Is. 61, 1. In Act. 4, 27 è detto che il Padre ha « unto » Gesù; 10, 38: « come Dio unse di Spirito Santo e di virtù Gesù di Nazareth ». Sull'uso dell'unzione e sulle varie unzioni nella Scrittura vedi H. LESETRE, *Onction*, nel *Dictionnaire de la Bible*, tomo 4 (Parigi 1928) col. 1805-1811; sull'uso e sul significato dell'unzione nella Liturgia cfr. F. CABROL, *Huile*, nel *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, tomo 6 (Parigi 1925), col. 2777-2791. Per l'unzione del Cristo, il mistero del Cristo e tutta la teologia del Cristo in S. Paolo vedi, ora, L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul* (Parigi 1951), specialmente p. 361 segg., 279 segg.

[3] Ciò che costituisce l'unzione di Cristo non è tanto lo Spirito Santo, quanto la fonte dalla quale questi scaturisce, quindi appunto questa fonte con tutta la sua ricchezza e con tutta la sua effusione; con altre parole: non lo « Spiritus Sanctus spiratus », ma lo « Spiritus Sanctus spirans » insieme col suo « spiramen », ed invero, non questo per mezzo di quello, come presso i Santi, ma quello per mezzo di questo forma il Santo dei Santi. Solo che alla terza persona, come rappresentante dell'amore, viene attribuita « per appropriationem » l'effettuazione dell'unione ipostatica, in base alla quale al Figlio dell'uomo deriva la dignità di Figlio di Dio.

[4] GREG. NAZ. (*Or. 10* fin. al. 5): « Pater veri et genuini illius Christi, quem exultationis oleo prae consortibus suis perfudit, cum humanitatem divinitate unxit, ut faceret utraque unum ». Ancora più energicamente GIOV. DAMASC. (*De fide orthod.* l. 3, c. 3): « Christus

terizza la persona secondo la funzione che essa deve esercitare qui sulla terra a beneficio degli uomini, non secondo la sua natura intrinseca e la sua costituzione; quest'ultima vi è significata solo indirettamente, in quanto la funzione di Salvatore presuppone la costituzione teandrica del suo soggetto. L'essenza mistica della persona si trova direttamente nel nome « Cristo », dal quale poi s'intende nel suo carattere mistico anche il significato e l'importanza della funzione che il Cristo, come Gesù, è chiamato ad esercitare. Così parla pure l'Apostolo del « Mysterium Christi » [5], nel quale egli fu iniziato, e delle « inestimabili ricchezze di Cristo » [6], che egli annunzia ai popoli; ricchezze, la cui inestimabile grandezza si trova nella unzione meravigliosa di Cristo e che sono effuse in Cristo insieme con la pienezza della Divinità; e da lui si propagano a tutti quelli che, per l'unione col Cristo, divengono « Cristi » e un sol Cristo con lui. Sull'importanza che ha l'idea espressa nel nome « Cristo » per il rango e l'influsso della persona di Cristo sull'universo, ritorneremo più tardi.

II. La conoscenza dell'entità reale dell'Uomo-Dio sorpassa la ragione.

a) Non si può conoscere dal semplice aspetto esterno dell'Uomo-Dio.

§ 52.

Se l'unzione, l'elevazione e la glorificazione, che del supposito dell'umanità di Gesù ne fa il Cristo nel più alto senso, è qualcosa di così sublime da non potersi abbracciare coi concetti naturali della nostra ragione, e soltanto mediante un'elevazione e una trasfigurazione delle nostre rappresentazioni naturali possiamo rendercela un poco comprensibile; si deve concludere che anche la sua esistenza, senza una rivelazione formale e un'adesione di fede alla medesima, è inaccessibile alla nostra ragione; e con ciò si avvera pure la seconda condizione del mistero teologico.

Ma l'importanza dell'argomento esige che esaminiamo più accuratamente questo punto.

In due modi ci si può convincere della reale esistenza di una cosa mediante la ragione: « a posteriori », per l'apparizione della cosa in sé o nei suoi effetti dai quali risaliamo ad essa; e « a priori », cioé dalle sue cause, specialmente dalla « causa finalis », ossia dai fini reali che esigono l'attuazione di una cosa e ne includono, perciò, l'esistenza. Ma in nessuno dei due modi possiamo conoscere la realtà effettiva del mistero di Cristo, per mezzo della ragione. Tale indimo-

---

autem nomen hypostaseos dicitur, sed duarum naturarum significativum est. Ipse enim se ipsum unxit, ungens quidem ut Deus, unctus autem ut homo. Nam ipse est hoc et illud; siquidem unctio humanitatis est Deitas ». Similmente l. 4, c. 14: « Natus est igitur ex ea (b. Virgine) Filius Dei et Deus incarnatus, non Deifer homo, sed Deus incarnatus: non sicut propheta, operatione unctus, sed totius ungentis praesentia, ut homo quidem sit unctus, Deus autem ungens, non transmutatione naturae, sed unione secundum hypostasin. Idem enim est, qui ungit et ungitur ». Sul nome « Cristo » come nome essenziale di Gesù, cfr. la mia *Dogmatik* [libro 5, § 222].

[5] Eph. 3, 4.

[6] Ib. 3, 8.

strabilità, insieme alla incomprensibilità già spiegata, ha il suo fondamento nel medesimo motivo obiettivo, cioè nella soprannaturalità dell'oggetto, ed è, quindi, così intimamente connessa con l'incomprensibilità, che l'una non sussisterebbe senza l'altra.

Per poter conoscere « a posteriori », con la ragione, la realtà effettiva dell'Uomo-Dio come tale, dovrebbe egli, come tale, rendersi visibile in sé o nei suoi effetti: allora, però, noi potremmo e dovremmo formarci, con la sola ragione, un'idea di ciò di cui vediamo l'esistenza: conseguentemente non sarebbe più vero che il concetto dell'Uomo-Dio sfugge a tutti quei concetti che possiamo desumere dagli oggetti presenti alla ragione. Similmente lo scopo per il quale conosceremmo « a priori », con la necessità, la realtà dell'Incarnazione, dovrebbe pure somministrarci il concetto di essa.

Noi, pertanto, mostreremo che il carattere soprannaturale dell'Uomo-Dio esclude tutte e due le specie di dimostrazione e che la conoscenza di ciò che è Cristo si basa essenzialmente sulla Rivelazione divina.

Cominciamo dall'invisibilità dell'Uomo-Dio.

L'uomo, o piuttosto l'umana natura, a dire il vero, era in lui visibile all'occhio umano; ma la dignità e la personalità divina di questo figlio dell'uomo, l'unione ipostatica della sua natura umana con la persona del Figlio di Dio, la pienezza dell'essere divino che si trovava in lui, e la dovizia della maestà e santità divina emanante da esso, erano nascoste ad ogni occhio terreno, ad ogni intelletto creato. L'umanità di Cristo, visibile nella sua costituzione naturale, per i privilegi inerenti ad essa nell'unione e per l'unione ipostatica fu accolta nella luce inaccessibile della Divinità, nel cui seno riposava. Quindi non diciamo punto che l'umanità in sé sia stata un mistero; essa era visibile, portava il mistero *dentro di sé* e lo nascondeva appunto con la sua visibilità naturale: poiché, mentre Cristo esteriormente fu trovato simile agli altri uomini, non si poteva minimamente indovinare che nell'interno fosse dappiù e infinitamente di più di un semplice uomo.

Forse si penserà che i miracoli operati da Cristo fuori della propria persona o in se stesso (come nella trasfigurazione sul Tabor e nella sua risurrezione), avessero manifestata la sua natura superiore e divina, poiché egli stesso contro i Giudei si appellava ai suoi miracoli, affinché conoscessero che era Figlio di Dio. Ma i miracoli di Cristo provano soltanto che Dio operava in modo soprannaturale per mezzo di lui e conseguentemente che Dio era in lui e con lui, come che si sia, in una maniera particolare: ma non provano che Cristo stesso, nella sua persona, fosse Dio, e che Dio Padre fosse in lui e con lui come col Figlio suo naturale. Anche altri uomini, e semplici uomini, hanno pure operato dei miracoli; e lo stesso Salvatore disse, che quelli i quali avessero creduto in lui, avrebbero fatto dei miracoli più grandi dei suoi. Quegli stessi miracoli che visibilmente si verificarono in Cristo, come la trasfigurazione e la risurrezione, si compirono in parte anche in altri uomini e si verificheranno in avvenire in tutti gli eletti. Queste due specie di miracoli, dunque, per sé non fanno concludere alla Divinità di Cristo. Avverrebbe ciò se potessimo altresì verificare che Cristo operò tali miracoli per virtù propria, non per virtù comunicata. Ma questo è impossibile, perché in tali miracoli noi vediamo solo gli effetti, non già il modo con cui furono operati.

Dunque i miracoli per sé non provano la Divinità di Cristo, o l'Uomo-Dio come tale. Essi mostrano soltanto genericamente che Dio è in quest'uomo in una maniera speciale; che vuole contrassegnarlo, glorificarlo e accreditarlo

come suo inviato, in un modo affatto particolare. Convalidano quindi in particolare anche quelle parole di Cristo, con le quali egli qualifica la sua unione con Dio come l'unione del Figlio naturale col Padre e dichiara solennemente che egli opera quei fatti meravigliosi per propria divina virtù. Non è dai soli miracoli che la dignità divina di Cristo ci viene rivelata, ma dalla parola che esce dalla bocca di lui come inviato da Dio e confermata dai miracoli; e solo nella fede in questa parola possiamo intendere tale dignità [1].

Quello che abbiamo detto dei miracoli fisici, vale altresì per quelli morali che si presentano visibilmente in Cristo, cioè la maestà di tutto il suo comportamento, gli atti di amore e di sacrificio sovrumano, la forza con cui si conquistava i cuori; prescindendo dal fatto che l'impressione ch'egli lasciava nelle persone e per cui si mostrava Figlio di Dio non va attribuita all'apparenza esterna, quanto invece alla grazia che operava internamente. Non fu la carne e il sangue, non fu l'occhio naturale che spinse gli Apostoli a riconoscere nel Figlio dell'uomo il Figlio del Dio vivente; ma il Padre celeste lo rivelò loro con la sua grazia illuminante e con la parola del suo Figlio stesso.

Dunque, la Divinità di Cristo, per quanto traluca in qualche lampeggiamento attraverso la nube che lo avvolge, nella sua essenza resta sempre inaccessibile alla ragione, cioè rimane un vero mistero.

b) Il motivo obbiettivo dell'Incarnazione è parimenti superiore alla pura ragione e perciò si deve ricercare nel campo mistico della fede [1].

§ 53.

Però, se con la ragione naturale non siamo capaci né di comprendere l'Uomo-Dio come tale nella sua essenza, né di dedurlo dalla sua apparenza esterna, non potremmo spiegarci, con la sola ragione, la sua natura ed esistenza almeno in generale come l'esistenza di un essere necessario per completare o per restaurare l'ordine naturale del mondo o del genere umano? In altre parole: è forse possibile *dimostrare la sua effettiva esistenza o anche solo spiegarla e*

---

[1] Scheeben sviluppa qui e nei paragrafi seguenti la dottrina realistica ma non razionalista di S. Tommaso sulla caratteristica e sulla forza dimostrativa dei miracoli; i cui pensieri in linguaggio moderno sono così riassunti da R. GARRIGOU-LAGRANGE: « Iuxta S. Doctorem, argumentum ex miraculo ad probandam divinam originem alicuius doctrinae, non est demonstratio directa a priori (scilicet a causa propria, ut demonstratur immortalitas animae ex eius spiritualitate) nec directa a posteriori (scilicet ab effectu proprio, ut probatur existentia Dei via causalitatis) sed est *demonstratio indirecta ex signo certissimo*, quae concludit rem ita esse, quia secus sequerentur absurda vel impossibilia. *Haec* demonstratio indirecta *non praebet*, sicut demonstratio directa seu ostensiva, *visionem veritatis rei in se ipsa*, sed excludit errandi formidinem vi absurdi illati. Quod directe manifestatur per miraculum est interventio omnipotentiae divinae... et indirecte sed rite probatur ex hoc divina origo doctrinae revelatae, *supposita declaratione prophetae de connexione miraculi cum doctrina confirmanda* » (cfr. qui Io. 10, 25-38; 15, 24; Denz., 1790, 1813, 2145) *De Revelatione*, II *(4 ediz. Roma 1945)*, 92-93; sulla soprannaturalità dei miracoli di Cristo e loro forza dimostrativa in conferma della sua legazione divina, 305-314. — Una esposizione breve e chiara degli stessi principi in campo esegetico l'offre J. E. MICHL, *Der Geschichtswert der Evangelien* (Regensburg 1940). Una nuova opera italiana sul soggetto è quella di F. FABBI, *Il Cristianesimo rivelazione divina* (Assisi 1942).

[1] Per quel che segue cfr. I. VON KOLOGRIWOF, *Das Wort des Lebens* (Ratisbona 1938), cap. 4.

renderci conto di essa dalle finalità che l'Incarnazione deve raggiungere nel mondo, cioè *dai motivi* che ne richiedono l'attuazione? Colleghiamo la seconda dimanda con la prima, perché si risolve, in parte, coi medesimi principî; — e perché il razionalismo moderato non pretende di dimostrare « a priori » la realtà dell'Incarnazione (nonché di altri fatti) quanto invece di comprenderla dai suoi motivi.

Anche questo è impossibile, ed è impossibile perché la medesima elevatezza del contenuto che rende « a posteriori » incomprensibile sotto ogni rapporto il nostro mistero e invisibile la sua effettiva esistenza, lo pone egualmente fuori della sfera della pura ragione naturale; e non può quindi permettere che il motivo per l'effettiva esistenza del suo contenuto si trovi in un campo così basso. Chi pretendesse il contrario, toglierebbe il mistero dalla sua altezza e non riuscirebbe più a ricondurvelo coi suoi ragionamenti.

Se si procede logicamente, movendo da verità e concetti puramente razionali non si giungerà mai a formarci un'idea dell'Incarnazione, molto meno della sua reale esistenza; e all'ideale che ci offre la Rivelazione sostituiremo una contraffazione, la quale non avrà niente a che fare con esso.

E' perfettamente indifferente, o quasi, che, su presupposti puramente filosofici, si voglia scoprire l'idea dell'Incarnazione astraendo dalla cognizione storica della medesima, o, supponendo questa cognizione, si voglia dar ragione dell'idea coll'opportunità e la necessità dell'Incarnazione, come tentarono specialmente i Güntheriani. Anche così si sposta il punto di vista che deve adottare la ragione di fronte alla sublimità dell'oggetto, e si spinge il medesimo in un sistema così angusto, da pregiudicare necessariamente la grandezza del suo contenuto, il quale non vi si può adattare.

Per dimostrare l'Incarnazione con tal metodo, la ragione naturale dovrebbe ritrovare nel suo campo uno scopo che non si possa raggiungere se non mediante l'Incarnazione, per attuare il quale l'Incarnazione fosse *assolutamente necessaria*. Ma è facile provare che essa è impotente a farlo. Noi però andiamo molto più in là e sosteniamo che, nel campo razionale non c'è un sol bene degno dell'Incarnazione, il raggiungimento del quale la faccia apparire, se non come necessaria, almeno come *conveniente* [2] e in considerazione del quale sia possibile darsi ragione soddisfacente della sua effettiva esistenza. Ci sono, è vero, dei beni naturali, che possono essere procurati attraverso l'Incarnazione (per esempio, una chiarezza e sicurezza maggiore della conoscenza naturale di Dio) e per i quali l'Incarnazione può sembrare *conveniente alla nostra natura*; — ma non ve n'è alcuno meritevole e *degno* dell'Incarnazione, che per il suo valore intrinseco contrabbilanci un'opera così grande, e la cui attuazione apparisca *conveniente anche per Iddio* e come giustificata dinanzi ai suoi occhi, i quali stimano i fini secondo il loro valore effettivo. Infatti non ogni buon effetto di

---

[2] Scheeben nel § 64 indicherà quale sia il motivo dell'Incarnazione in base ad argomenti di ragione teologica che suppongono la rivelazione del fatto e del concetto stesso di Incarnazione (vedi § 64, nota 5); per questo non vi può essere contraddizione con quello che dice qui e poco appresso a proposito di Malebranche. La dottrina del Verbo Incarnato, che è il punto centrale del pensiero di Malebranche e il nocciolo di tutta la sua opera filosofico-teologica, è esposta da J. WEHRLE nel *Diction. de la Théol. cath.*, tomo 9, parte 2 (Parigi 1927), col. 1797 segg. Il motivo dell'Incarnazione per l'illustre Oratoriano è la maggior gloria che Dio può e deve ricevere dalle sue creature, onde il Verbo Incarnato sta ai primordi di tutte le opere di Dio: in ciò la concezione di Malebranche concorda con quella di Scheeben, ma questi gli rimprovera di non tenere in sufficiente considerazione la soprannaturalità di quest'opera divina.

una cosa è tale da poter motivare l'esistenza e la natura di essa. Questa doppia convenienza va distinta bene. Qui non si può tener conto che della seconda, e noi sosteniamo che la ragione dal suo angolo visuale non può conoscerla, come è impotente a conoscere la necessità dell'Incarnazione.

Mettiamoci un po' dal punto di vista della ragione puramente naturale, senza le presupposizioni tolte dalla fede. Prendiamo pure la ragione col corredo di nozioni conseguito sotto la guida della Rivelazione, e con tutto il materiale fornito a lei dalla natura e dalla storia: fissiamo, però, anche il campo, solo sul quale può muoversi. Esso si limita all'ordine naturale delle creature visibili, alla loro natura e al loro fine naturale, come pure a tutto ciò che, in un modo necessario o naturalmente apprensibile, è stato da Dio ordinato al conseguimento di questo fine, o che in una maniera rilevabile disturba il movimento verso di esso.

Per formarsi, dunque, l'idea dell'Incarnazione con la ragione soltanto e per mostrare la necessità o anche la sola convenienza della medesima nel senso spiegato, bisognerebbe mostrare che l'uomo senza l'Incarnazione o non raggiungerebbe assolutamente la sua destinazione naturale o, per lo meno, non potrebbe eliminare il turbamento dell'ordine naturale sopravvenuto per la sua colpa, cioè per il peccato [3].

I. Prendiamo per prima in considerazione la *destinazione naturale* dell'uomo astraendo dal peccato, e in essa ancora per primo consideriamo il lato soggettivo della medesima, cioè la naturale *perfezione e felicità* dell'uomo.

1. Perché l'uomo non dovrebbe conseguire il suo perfezionamento e la sua felicità naturale senza l'Incarnazione del Figlio di Dio? E come la destinazione naturale dell'uomo può far risultare anche soltanto come conveniente l'Incarnazione? Il diritto dell'uomo a tutti i beni necessari al conseguimento della sua felicità naturale, è sufficientemente assicurato dalla sua natura e dalla provvidenza naturale di Dio. Egli inoltre ha in sé i principî della vita intellettuale e morale; e se per il loro sviluppo abbisogna ancora di uno speciale aiuto divino esterno, che serva ad eccitare e corroborare le sue forze, e di un aiuto divino speciale interno, che contribuisca ad educarlo e ammaestrarlo, egli trova pure tutto questo nel corso della provvidenza naturale di Dio. Ad una Incarnazione di Dio per questo scopo, né si deve né si può pensare. In quale rapporto starebbe col suo fine questo massimo miracolo soprannaturale della potenza e dell'amore divino, se quello niente contenesse che non sia già sufficientemente garantito altrove dalla natura delle creature o dal loro rapporto naturale con Dio? A che scopo l'ingresso del Figlio di Dio nella natura umana, se deve lasciare l'umanità nel suo grado naturale e farla progredire nel ristretto

---

[3] Se nel seguito della trattazione noi forse entreremo troppo nei particolari, ciò vorrebbe essere scusato pel fatto che per la scienza è d'importanza immensa l'esposizione chiara di questo punto. [L'esposizione di Scheeben è più d'attualità oggi che nel 1865. Dopo il Vaticano l'apologetica a poco a poco abbandonò il tentativo errato di commendare la fede divina al pensiero profano per via di razionalizzazione. Ora più che per l'addietro questo pensiero si rende conto della sua sufficenza nel proprio ambito e dei suoi confini di fronte a Dio. La storia ora più chiaramente di prima in Cristo scopre una realtà, inspiegabile al pensiero naturale, che nell'origine, nell'agire e nella finalità sconfina dall'essere e dal vivere naturale. Così sembra che in Cristo la credibilità della Rivelazione indirettamente aumenti — nel tempo stesso però aumenta la comprensione del fatto che la fede stessa per mezzo della ricerca senza dubbio può essere preparata e dimostrata come ragionevole, ma non si può strappare con la forza dei ragionamenti. Vedi § 1, nota 7; C. Adam, *Gesù il Cristo* (traduz. De Ambroggi, Brescia 1939), 63 segg.; G. Ricciotti, *Vita di Gesù Cristo* (Milano 1941), 207 segg.; M. Dibelius e E. Hoskins - N. Davy citati al § 92, nota 2].

ambito della vita dove già si muove naturalmente da sé? Dato anche che sia necessaria una *rivelazione positiva* divina per la perfetta educazione morale dell'uomo naturale, — la qual cosa è vera solo in un certo senso relativo, cioè in quantoché Dio non vuole servirsi d'altro mezzo — anche allora l'Incarnazione non sarebbe davvero motivata; poiché, come nell'Antico Testamento Dio parlò al suo popolo per bocca dei suoi ministri, così per tale supposta rivelazione potrebbe servirsi egualmente di essi, senza mandare il suo Figlio Unigenito. La missione personale di questo ha una ragione sufficiente, solo nel caso che Dio non ci tratti più come suoi servi, ma con la più grande degnazione voglia parlare a noi come a suoi amici e figli, nella più tenera confidenza, e voglia elevarci alla dignità di amici e di figli. Molto meno ancora poteva essere necessario e conveniente dare a noi, nel nostro rapporto naturale con Dio, il suo Figlio Unigenito come *modello ed esempio di virtù*. Sarebbe lo stesso che il principe reale fosse dato a modello ed esemplare di virtù ai servi di un re, perché imparassero da lui i compiti e le maniere dei servi. Il Figlio di Dio può essere mandato come tipo e modello agli uomini, solo allorquando essi non debbano più servire come schiavi, ma assumere costumi divini come veri figli di Dio, per divenire perfetti com'è perfetto il Padre celeste.

In generale, se l'uomo è destinato a rimanere nella sua dignità e posizione naturale e non deve riceverne una superiore pel tramite dell'Incarnazione; se egli non deve sviluppare che la sua vita naturale e non deve esser trapiantato in una regione di vita superiore, soprannaturale; se egli, finalmente, deve raggiungere soltanto la perfezione e la beatitudine cui l'ha destinato la natura, ossia non è chiamato ad una perfezione e beatitudine incomparabilmente più alta, non vediamo, in tal caso, neppure la più remota occasione, molto meno poi la necessità, di pensare all'Incarnazione del Figlio e di elevarci alla sua idea.

Mettendoci, perciò, dal punto di vista della pura ragione, come fanno i razionalisti, dobbiamo ritenere come spiegabilissimo, anzi naturale e necessario, che essi non vogliano intendere come e perché l'Incarnazione dovrebbe aver luogo, e non comprendendo ciò, che giudichino questo dogma irrazionale e inammissibile. Ma coloro — siano teologi o filosofi — che ammettono l'Incarnazione quale ce la presenta il Cristianesimo come un fatto, ma ne misurano coerentemente la natura da scopi naturali, non si eleveranno mai all'altezza del domma; lo renderanno più oscuro e scialbo; faranno dell'Uomo-Dio un uomo particolarmente unito a Dio, prescelto e mandato da Lui, il quale è congiunto a Dio non già nella unione reale della persona, ma solo mediante rapporti morali di speciale intimità. Presto ci occuperemo della cosa più da vicino.

2. Altri, capitanati da Malebranche, per mantenere il domma nella sua vera natura e per spingersi fino alla sua altezza, hanno creduto di dover battere più alta via. Essi non riportano l'Incarnazione allo sviluppo, alla perfezione e alla beatitudine naturale della creatura, bensì *alla glorificazione che Dio deve esigere e ricevere dalle sue creature*. La glorificazione, dicono essi, che Dio deve cercare e trovare nella creatura, può esser perfetta e corrispondente alla sua dignità soltanto se infinita. Ma una glorificazione infinita Dio non può averla che pel tramite dell'Incarnazione; essa può aver luogo soltanto se una natura creata, rivestita della dignità di una persona divina, si rende essa stessa adorabile, per offrire a Dio un omaggio adeguato alla di Lui dignità.

Indubbiamente Dio per parte della creatura non può avere una glorificazione infinita che per mezzo dell'Incarnazione: e in realtà questa glorificazione

fu lo scopo principale dell'Incarnazione. Essa, però, è anche qualche cosa di assolutamente soprannaturale: prima di tutto, perché nessuna delle nature create, neanche la loro totalità, può pensare di raggiungerla; in secondo luogo, perché nessuna natura creata ne è debitrice a Dio in forza della sua condizione e della sua natura. E potrebbe Dio esigere dalla natura come tale, qualche cosa che essa non può dare? A causa della sua soprannaturalità, pertanto, anche quella glorificazione per la semplice creatura deve rimanere un assoluto mistero. Veramente noi con la nostra ragione comprendiamo che la gloria, la quale possiamo dare a Dio con la nostra natura, è infinitamente inferiore a quella che meriterebbe la sua maestà. Ma comprendiamo altresì che Dio non può pretendere da noi più di quello che possiamo dargli: mentre non arriviamo a capire come Dio potrebbe ricevere dall'esterno una gloria proporzionata alla sua grandezza. Potremmo capirlo soltanto quando arrivassimo con la nostra ragione a comprendere la possibilità dell'Incarnazione. Ma quest'opera è tanto sublime, tanto grande e divina, che neppure ora che è già stata rivelata siamo capaci di intenderne la possibilità. E questa glorificazione di Dio non sarebbe punto così eccelsa e divina, non sarebbe infinita, se noi colla nostra infima e limitata intelligenza potessimo pur soltanto sospettarla, tanto meno se potessimo concepirla. Riguardo, però, alla sua necessità, osserviamo che Dio non ha affatto bisogno di una glorificazione esterna, e, quando la esigesse, non è necessario che ne raggiunga il grado più elevato: per la creatura poi, la glorificazione infinita di Dio è più una graziosa vocazione ed elevazione che il pagamento di un debito inerente ad essa per natura.

Chi pertanto, con la semplice ragione, vuole formarsi l'idea dell'Incarnazione e dimostrarne l'effettiva esistenza per questa via, s'inganna a partito; egli cioè rileva — del mistero che secondo la Rivelazione fu introdotto nel mondo creato — la congruenza con la natura e s'immagina di dedurre dalla natura creata quello che invece ha deposto e nascosto in essa Iddio per sua ineffabile e gratuita degnazione e che la trascende completamente.

II. Ma generalmente l'Incarnazione, dal punto di vista della ragione naturale, viene dedotta e motivata nella seconda maniera menzionata, e ciò perché la si giudica necessaria, *non come complemento naturalmente richiesto per la perfezione naturale della pura natura illesa, ma come rimedio per restaurare la natura macchiata dalla colpa e ostacolata nel suo sviluppo*. Vediamo se questa concezione è più felice e se l'eccellenza del domma vi è meglio salvaguardata.

Questo modo di procedere in precedenza ha questo in suo favore, che, sopravvenuta una causa di perturbazione nella natura, può sembrare senz'altro conveniente o addirittura necessario un intervento soprannaturale di Dio, il quale senza quella perturbazione non sarebbe parso conveniente e necessario. Ciò nondimeno risulterà, che un intervento divino per mezzo dell'Incarnazione, non può mai essere degnamente motivato né conseguentemente dedotto da questo punto di vista soltanto.

Una deduzione rigorosa della reale esistenza dell'Incarnazione « a priori », non può aver luogo se non altro pel fatto già che Dio non è necessariamente obbligato a rimuovere gli impedimenti posti per propria colpa dalle creature al conseguimento del loro fine. E' tutta sua misericordia, se aiuta l'uomo a togliere la sua colpa e le conseguenze che ne derivano. Qui dunque si tratta solo di vedere se nel caso, facilmente supponibile, che Dio voglia aver misericordia dell'uomo colpevole e ritornarlo allo stato anteriore al peccato, l'Incar-

nazione si presenti soltanto come mezzo da ciò sufficientemente motivato oppure come il solo mezzo adeguato.

Nel peccato si possono considerare tre cose, le quali ritardano l'uomo nell'aspirazione e nel conseguimento del suo fine e che sarebbero quindi da ripararsi: l'ingiuria che l'uomo arreca a Dio ribellandosi a Lui; la separazione da Dio per il suo allontanarsi da Lui; conseguentemente la caduta e il decadimento interno, per il quale l'uomo si rende meno idoneo ad operare il bene e inclinato e attratto a fare il male. Tutti questi momenti vanno concepiti così come il peccato li racchiude in sé, nel puro ordine naturale; altrimenti ci allontaniamo già dal punto di vista puramente razionale.

1. E' chiaro che il fattore più importante e decisivo è *l'ingiuria* fatta a Dio. Se l'uomo pecca, come in realtà ha fatto, si dice che arreca a Dio un'ingiuria infinita, perché offende il Bene infinito, meritevole di un onore infinito; disprezza la maestà infinita di Dio, la quale costituisce il fondamento della sua sovranità su noi. Per riparare a questo oltraggio infinito, è necessario che Dio riceva un'espiazione di un valore parimenti infinito: perciò una persona d'una dignità infinita deve assumersi l'espiazione. — *Se* Dio esige una soddisfazione adeguata all'ingiuria fatta a Lui dalla creatura col peccato, senza dubbio non può averla che per mezzo dell'Uomo-Dio. Ma la ragione che presuppone soltanto l'ordine naturale delle cose, come potrà giungere al pensiero che Dio esige una soddisfazione infinita? Forse perché Dio non potrebbe perdonare o condonare all'uomo il peccato, senza tale soddisfazione?

Ciò è falsissimo: poiché tutti i Teologi ritengono concordemente come verità indiscutibile che Dio nella sua infinita misericordia può *condonare* al povero peccatore il debito contratto senza farlo scontare in pieno, qualora si penta dell'azione commessa [4]. Dio non ha bisogno di far valere necessariamente, in tutta la sua infinità, la sua dignità, presso le creature: e come non ha bisogno, *prima* del peccato, d'un onore infinito, così, *dopo* il peccato, può fare a meno di esigere un'espiazione infinita. Tosto ch'Egli esige dall'uomo colpevole un'espiazione infinita e gliela rende possibile, non solo lo riconduce nello stato naturale primitivo, ma lo innalza infinitamente sopra la sua natura, ponendolo in grado di rendere a Dio, nell'espiazione, un onore infinito. Pretendendo un'espiazione infinita, Iddio non può reintegrare l'ordine naturale delle cose senza convertirlo in un ordine soprannaturale, senza assegnare all'uomo una destinazione assolutamente soprannaturale per cui dovrebbe onorare infinitamente Dio, cioè la destinazione a glorificare Iddio secondo la sua dignità infinita;

---

[4] SUAREZ (*in* 3 *p.*, disp. 4, sect. 2) dice che questa opinione è «communis et ita certa, ut negari non possit sine temeritate et fidei incommodo». Già S. AGOSTINO aveva scritto: «Sunt stulti, qui dicunt, non poterat aliter sapientia Dei hominem liberare, nisi susciperet hominem» (*De agone christ.* c. 11). L'espiazione dell'Uomo-Dio era necessaria soltanto nell'ipotesi che la redenzione dell'uomo si dovesse compiere non per sola misericordia, ma anche con l'adempimento di tutte le esigenze della giustizia. Non si può dire che la giustizia abbia incondizionatamente obbligato Dio a esigere tale riparazione. Si ascolti S. TOMMASO (3 p., q. 46, a. 2 ad 3): «Ad tertium dicendum, quod haec etiam (Dei) iustitia dependet ex voluntate divina, ab humano genere satisfactionem exigente pro peccato; nam si voluisset absque omni satisfactione hominem liberare a peccato, contra iustitiam non egisset. Ille enim iudex non potest salva iustitia culpam sine poena dimittere, qui habet remittere culpam in alium commissam, puta vel in alium hominem, vel in totam rempublicam, sive in superiorem principem. Sed Deus non habet aliquem superiorem, sed ipse est supremum et commune bonum totius universi; et ideo, si dimittat peccatum, quod habet rationem culpae ex eo, quod contra ipsum committitur, nulli facit iniuriam, sicut quicumque homo remittit offensam in se commissam absque satisfactione, misericorditer et non iniuste agit».

il che sorpassa la sua destinazione naturale, secondo la quale egli doveva onorare Dio alla sua maniera limitata.

Se si tratta pertanto di reintegrare semplicemente l'ordine naturale, senza costituire un ordine nuovo soprannaturale, non sarà mai possibile che ci si innalzi al concetto della soddisfazione infinita; molto meno poi all'idea della vera Incarnazione. L'Incarnazione è motivata e concepibile soltanto qualora Iddio misteriosamente voglia far valere e far risaltare *ad extra* la sua infinità e mostrarsi verso l'uomo non solo indulgente, ma renderlo pari alla sua infinità e far sì che possa perfino presentarsi davanti all'infinità dell'offeso con un'equivalente soddisfazione della sua colpa; qualora insomma Dio voglia elevare anche l'uomo alla sua dignità infinita. Una tale deliberazione divina, però, è troppo elevata, troppo meravigliosa perché la ragione naturale possa elevarsi fino a lei o anche solo afferrarla: è di per sé un mistero straordinariamente profondo e nascosto, per cui il carattere misterioso dell'Incarnazione resta confermato e nobilitato, non già danneggiato o compromesso.

A tutto rigore, quanto abbiamo detto vale pure per quel disonore che l'uomo, come figlio di Dio, gli arreca col peccato. Tuttavia il bisogno di una soddisfazione infinita in tal caso è assai più ovvio. Primieramente questa offesa in sé è incomparabilmente maggiore di quella che può arrecare a Dio la semplice creatura naturale; è infinita in un senso molto più proprio, poiché la creatura in questo caso si trovava senza confronto più vicina all'infinito Iddio; molto meglio ne aveva conosciuto la dignità infinita, e ciò nonostante lo disprezzò e si allontanò da Lui, laddove Egli si era donato a lei in possesso e in godimento con tutte le dovizie della sua propria essenza. Mentre lo stato di grazia dell'uomo aggrava così il peccato, esigendo in ogni caso una riparazione maggiore, col peccato si rende impossibile, d'altra parte, questa maggiore riparazione, corrispondente alla sua condizione. Se l'uomo dopo il peccato grave conservasse la filiazione adottiva di Dio, se rimanesse, cioè, nella condizione in cui commise il peccato, potrebbe dare a Dio una soddisfazione che, se non è corrispondente all'infinita dignità dell'offeso, corrisponde almeno allo stato dell'offensore. Invece, appunto col peccato mortale demerita la grazia della filiazione e gli viene a mancare così il punto d'appoggio, del quale soltanto avrebbe potuto valersi per espiare con un certo diritto l'offesa fatta a Dio. Pertanto, se Dio non avesse preteso dall'uomo, neppure in questo caso, una riparazione adeguata, ma [si fosse contentato di] una qualche riparazione reale, avrebbe dovuto ricorrere, comunque, ad un suo speciale provvedimento soprannaturale. Qui sì è concepibile, sebbene non ancora per nulla assolutamente richiesto, che appunto il Figlio naturale di Dio ripari il delitto commesso dai figli adottivi.

Ma questo titolo ad una riparazione per opera del Figlio di Dio è per sè un mistero soprannaturale. Resta dunque sempre vero che la ragione naturale non sa niente dell'Uomo-Dio e a causa della sua grandezza non può averne neppure un'idea. Perciò non sono da accusare alla leggera di inconseguenza quei razionalisti, i quali, giudicando della redenzione effettivamente istituita solo in base al bisogno della restaurazione dell'uomo dopo il peccato, ossia in base al bisogno di un'assoluzione dalla colpa, non riconoscono a ciò necessaria e neppure conveniente una persona umano-divina, e, conseguentemente, della persona del Redentore non si sanno formare quel concetto sublime che ci offre la dottrina cattolica. Dio, dicono essi a ragione, poteva certamente condonare il peccato per compiacente indulgenza o per riguardo al pentimento dell'uomo;

bastava che mandasse un nunzio per rinfacciare agli uomini la grandezza del loro peccato, per stimolarli a pentirsene e per promettere loro in suo nome il perdono gratuito della mancanza detestata. Tutt'al più poteva incaricarlo anche di intercedere per i peccatori, di precederli col suo esempio di sacrificio e infonder loro coraggio. Per tutto questo non v'era bisogno di un Uomo-Dio: bastava un uomo innocente, arricchito di grazie divine speciali. In tal modo, i vecchi e i nuovi razionalisti non poterono mai giungere al concetto dell'Incarnazione. Così ebbero origine quasi tutte le eresie che hanno svilito il concetto dell'Incarnazione; è cosa certa quanto ai Sociniani, e molto probabile quanto ai Nestoriani.

Orbene, se la ragione, partendo dal suo punto di vista e restando aderente al medesimo, non può giungere a concepire l'idea e la necessità dell'Incarnazione traendola dalla necessità di una riparazione adeguata ed infinita (perché è cosa che esula dall'intero ordine naturale delle cose); molto meno lo può rispetto agli altri due dati che si riscontrano nel peccato, cioè la separazione da Dio e la decadenza e la depravazione interna dell'uomo peccatore.

2. Se si rimane esclusivamente nell'ordine naturale — ciò che del resto è richiesto anche dai nostri presupposti — *la separazione del peccatore da Dio* non la si può far consistere in altro che in questo fatto: il peccatore, col suo atto peccaminoso, distoglie da Dio il suo amore; e finché egli, pentito, non rivolge di nuovo il suo amore a Dio o, per lo meno, non tende nuovamente a Lui come al suo ultimo fine, rimane in questo allontanamento da Dio, mentre anche Dio da parte sua nega all'uomo il suo amore e lo odia, finché non si renda nuovamente degno di quell'amore con un pentimento sincero. Ora, proprio l'Incarnazione doveva essere (o anche solo era conveniente che fosse) escogitata per eliminare tale separazione? Col suo allontanarsi da Dio, l'uomo perde forse la possibilità assoluta di volgersi di nuovo a Dio? distrugge egli il principio di questo suo gravitare verso Dio? col peccato scinde egli sino alla radice la sua unione con Dio? — No, non lo può fare, come con un atto della sua volontà non può annientare la sua natura. Il suo primitivo volgersi a Dio proveniva dalla natura, era l'effetto naturale dell'autonomia del suo volere, e se quest'autonomia non si perde col peccato, anche dopo il peccato l'uomo la può mettere in atto di nuovo; e ciò anche nel senso ch'egli, detestando il peccato, può volgersi di nuovo a Dio. Certamente dopo il peccato tal cosa riuscirà più difficile, e immensamente più difficile dopo parecchi peccati gravi; ma non già impossibile, specialmente dopo un solo e semplice peccato; in questo caso, anzi, non è neppure molto difficile. Poich'egli porta in sé la radice della sua unione con Dio, resta in suo potere, parzialmente almeno, di riprenderla e riannodarla; potrà, se non altro, cominciare ad aborrire il peccato e tendere nuovamente a Dio, e, cosciente della grande difficoltà di raggiungere da solo il suo fine, pregherà Dio perché lo assista nell'attuare le sue buone intenzioni e nel riavvicinarsi a Lui.

Dio non è obbligato a dare questo aiuto, potendo benissimo subordinarlo alla condizione di una soddisfazione adeguata. Ma trattandosi soltanto di ristabilire l'unione primitiva dell'uomo con Lui, potrà anche lasciarsi indurre ad accordare il necessario aiuto all'uomo desideroso di riconciliarsi da quella stessa misericordia con cui egli fa sperare tale conciliazione.

Dove troviamo noi, qui, un posto per l'Incarnazione, sia pure un posto, non dico necessario, ma anche soltanto conveniente? L'Incarnazione, nella riconciliazione dell'uomo, potrebbe servire soltanto a ridonargliene il prin-

cipio quando fosse venuto a mancare, o a meritargli l'aiuto necessario per una completa conversione. Ma il principio dell'unione puramente naturale dell'uomo con Dio, quello che appartiene all'ordine naturale, non va né può andar perduto. In che modo, dunque, doveva esser ridonato? Ma poi, quanto a quell'aiuto, Dio lo può accordare senza un merito speciale, tenendo misericordiosamente conto del bisogno e delle preghiere del peccatore. Sarebbe un vero spreco e un disprezzo della dignità infinita dell'Uomo-Dio, se Dio pretendesse il merito infinito di lui esclusivamente o principalmente per qualcosa di così poca entità, come è ciò di cui abbisogna l'uomo per quell'unione con Dio che gli è destinata dalla natura. Tanto meno poi il merito dell'Uomo-Dio troverebbe qui il suo impiego; poiché, supponendo che Dio, nonostante il peccato, voglia ricollocare l'uomo nella sua primitiva posizione, rivivono tutti i diritti della natura e, conseguentemente, ritorna in vigore anche la provvidenza naturale che Dio ha per l'uomo.

Pertanto, non ci resta che ripetere quanto dicemmo precedentemente sulla funzione dell'Incarnazione riguardo al destino naturale dell'uomo: cioè che l'Incarnazione avrebbe il suo posto solo quando l'uomo col peccato avesse spezzata l'unione soprannaturale con Dio e ora si trattasse di ristabilirla. Poiché, da un lato, in questo caso il peccatore spezza radicalmente il legame che lo unisce a Dio, così che resta privo di qualsiasi punto di contatto per riunirsi a Lui, senza speranza di poterlo più guadagnare da sé; e dall'altro, questa unione è così elevata, anche sopra la natura dell'uomo innocente, che egli da solo non è in grado di fare il minimo movimento per raggiungerla. Qui, pertanto, viene molto a proposito la domanda, se Dio, dopo il peccato, voglia ristabilire con l'uomo questo vincolo prezioso senza un merito equivalente; e allora questo merito, data la preziosità infinita di quel vincolo per cui Dio accoglie l'uomo nella sua più intima comunione, non può essere che il merito dell'Uomo-Dio.

3. Tolta la sua unione con Dio, l'uomo cade dall'altezza cui venne elevato e decade anche in se stesso. *Simile caduta e decadimento* ci rinviano, di nuovo, all'Incarnazione, come all'unico mezzo corrispondente per rimuovere l'uno e l'altra. Ma, ripetiamo, dal solo punto di vista razionale e in rapporto al semplice ordine naturale delle cose, non c'è neppure da pensarci.

In realtà, considerati da tal punto, in che consistono quella caduta e quel decadimento? Quando l'uomo pecca, non solo rimane inerte, senza progresso, senza sviluppo, sulla via al suo fine naturale, ma la ostacola e ne rende impossibile il conseguimento, finché rimane nel peccato. Peccando, si allontana dalla direzione verso l'alto, si stacca da Dio e si volge a se stesso, alle creature; si mette, quindi, in una direzione diametralmente opposta al fine cui lo destinò la natura e indegna della sua nobiltà naturale. Aderendo liberamente alle creature, dà un nuovo peso e una nuova forza alla sua inclinazione per le creature stesse; inclinazione che è già abbastanza grande di per sé e che può essere raffrenata unicamente dal contrappeso della volontà. Sopra tutto in seguito a peccati gravi e ripetuti, l'uomo precipita così in basso e decade tanto nel suo interno, che solo con grandissima difficoltà può rialzarsi, riprendere di nuovo la direzione più alta e più nobile, e dominare le tendenze che lo traggono in basso e gli impediscono di progredire.

Evidentemente il peccatore, senza uno speciale e gratuito aiuto di Dio, non può riaversi da questa profonda caduta che lo getta al disotto della sua altezza

e perfezione naturale. Tale aiuto non dovrà essere cercato nell'Incarnazione? Si noti bene che quella caduta è soltanto una caduta al disotto dell'umana natura, e quel decadimento è della natura umana come tale. Diciamo meglio: quella caduta è un deviamento dalla direzione elevata, superiore, che l'uomo doveva naturalmente mantenere per raggiungere il suo fine naturale; quel decadimento è una rovina, un pervertimento e un deterioramento della natura rispetto alla capacità del suo sviluppo naturale. Quindi non si tratta d'altro che di questo: che l'uomo riprenda di nuovo la direzione superiore, abbandonando quella perversa, inferiore; che riduca questa allo stato di quiete, oppure la domini in modo che non possa più danneggiare la tendenza superiore. E' certo che l'uomo da sé può tornare nella direzione superiore, perché gli è naturale e perché la sua natura, come anche le tendenze naturali di questa, non vanno perdute col peccato. Egli può egualmente indebolire e diminuire le basse tendenze, sebbene solo in parte e a poco a poco, perché originate dalla sua propria attività; unicamente con le proprie forze non può invece acquistare la piena libertà a seguire le tendenze superiori e la potenza assoluta a dominare quelle inferiori. Anche qui dunque, non si richiede da Dio che un incitamento e un'assistenza perché l'uomo stesso risorga dalla sua caduta e dal suo decadimento, elevandosi alla sua altezza naturale. Ma un tale aiuto soltanto non sarebbe scopo degno dell'Incarnazione e della sua sublimità. Fra il ritorno dell'uomo alla sua altezza naturale e la sublimità immensa dell'Incarnazione, non c'è rapporto di sorta. Come si può supporre che Dio doti un uomo della sua propria dignità, l'accolga nel suo seno come figlio suo naturale, solo per ricondurre gli altri uomini alla loro piena dignità umana?

No: se l'Uomo-Dio ha da venire per rialzare dalla loro caduta gli altri uomini, allora l'altezza da cui caddero deve essere sovrumana, soprannaturale; deve essere, anche nel suo genere, un'altezza e una dignità divina; e il decadimento dal quale l'Uomo-Dio deve salvare l'uomo non può essere puramente naturale, deve essere il decadimento da una vita divina nell'uomo stesso, da una vita che ha la sua radice non nell'uomo, ma in Dio, il quale, come da solo l'ha costituita, così da solo può riedificarla sulle sue rovine.

Quanto è stato detto vale in primo luogo per i peccati personali dei singoli uomini. Abbiamo lasciato da parte il *peccato originale*, perché questo sta fuori del campo razionale anche per la sua propria natura. Quello, però, che di esso appartiene al dominio della ragione ed è percettibile, cioè la mancanza effettiva dell'integrità e la conseguente incapacità dell'uomo a raggiungere anche il suo fine naturale senza un aiuto speciale divino, ha già trovato, per quanto riguarda l'argomento, la sua soluzione.

Pure crediamo bene aggiungere quanto segue. E' interessante notare che quasi tutte le scuole razionalistiche, le quali rigettarono in genere, o svisarono, i misteri soprannaturali del Cristianesimo, andarono di pari passo nella concezione razionalistica e nello svisamento del peccato originale e dell'Incarnazione. Il primo e più eloquente esempio ce l'offre Nestorio e la sua scuola. Egli, seguendo le idee di Teodoro di Mopsuestia e di Pelagio, sosteneva che il primo uomo si trovava al puro stato naturale, senza alcun principio soprannaturale di vita divina. Perciò non ammetteva alcuna vera colpa ereditaria che si trasmettesse ai discendenti di Adamo come vera peccaminosità. Il peccato non può produrre una vera morte dell'anima, cioè l'annientamento del principio vitale (della grazia), né in Adamo né nei suoi discendenti; ottenebra soltanto l'intelletto, specialmente nella conoscenza di Dio, e quindi indebolisce e ostacola la vita morale,

il che, come si fa espressamente, può paragonarsi alla morte e chiamarsi anche morte dell'anima per l'ottundimento del senso spirituale che porta con sé. Secondo Teodoro da Mopsuestia, neppure la morte del corpo fu una vera e propria conseguenza del solo peccato, quantunque Nestorio, almeno nella sua lettera al Papa Celestino, continui ad attribuirla ad un « debitum poenale » che pesa sulla natura. Tutto sommato, nell'uomo non c'era altro male che una certa infermità e debolezza della natura [5].

Per guarire o neutralizzare questa infermità, Nestorio non abbisognava che d'un medico, non di un essere vivificatore, dotato di virtù divina. Bastava solo un uomo dotato da Dio di scienza e di virtù speciali, il quale con la dottrina, col suo esempio e con la sua preghiera, si presentasse all'umanità come un inviato da Dio stesso, magari come mediatore fra questo e quella. A che un Uomo-Dio, cioè l'unione ipostatica di una natura umana con una persona divina, se bastava un uomo circondato di autorità e di splendore divino, cioè l'unione morale d'un uomo con Dio? E non è evidente il nesso fra la posizione o funzione meschina, falsa, che si assegna al Salvatore, e la deformazione del suo carattere sublime, umano-divino?

Tale nesso non sfuggì al principale avversario di Nestorio, Cirillo Alessandrino, il quale, per assicurare e accentuare il contenuto sublime della dottrina della vera Incarnazione, cercò di mettere in rilievo la funzione altissima che questa svolge [6]. Per lui il Salvatore non è un semplice medico, è un divino dispensatore di vita, il mediatore di una unione soprannaturale dell'uomo con Dio, la sorgente da cui lo Spirito Santo riversa sull'umanità tutta l'abbondanza dei suoi doni divini, la base della nostra adozione e rigenerazione a figli di Dio, la vittima che con la sua morte cancellò nel modo più perfetto il peccato nei suoi effetti naturali e soprannaturali. Per tutti questi titoli naturalmente la persona del Salvatore non può non figurare come veramente umano-divina: qui egli si manifesta in tutta la sua grandezza. Con questo il suo risanante influsso sulla natura

---

[5] Cfr. GARNIER, *Appendix ad part. II opp. Marii Mercatoris* dissert. 2, § 3. [I frammenti degli scritti di Nestorio ancora esistenti sono stati raccolti da FR. LOOFS, *Nestoriana* (Halle 1905). — Scheeben ha il merito di considerare la Cristologia di Nestorio in costante connessione con la sua dottrina pelagiana sul peccato e sulla grazia. Questa vista d'insieme lo mette in grado di mettere in chiaro rilievo il carattere ereticale di tale Cristologia, più che non riesca a ricercatori che si indugiano esclusivamente sul senso cristologico proprio della terminologia di Nestorio. Per la dottrina di Nestorio in modo speciale cfr. M. JUGIE, *Nestorius et la controverse nestorienne* (Parigi 1912), 91-135; per la dottrina e terminologia cfr. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* (Parigi 1928-1931), III, 22-35; inoltre L. LOHN, *Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis* (Leopoli 1933).]

[6] Ciò egli fa segnatamente nel suo Commento al Vangelo di S. Giovanni (in innumerevoli passi) nel quale ha versato tutti i tesori della sua Teologia. Nel corso della trattazione avremo occasione di addurne alcuni dei più belli. [Cfr. il suo articolo *Cyrillus v. A.* nel *Kirchen-Lexikon* di WETZER e WELTE, III (2 ediz., Friburgo in Br. 1884), col. 1284-1290; specialmente la sua analisi della dottrina di Cirillo e del « razionalismo » di Nestorio nella sua *Dogmatik*, libro 5, § 217 (nn. 211-260). Gli *Anatematismi* di Cirillo contro Nestorio, adottati dal Concilio di Calcedonia (451) e lodati dal II di Costantinopoli (553), trovansi anche in Denz., 113-124. Il pensiero di Scheeben sulla personalità e la dottrina di Cirillo ha bisogno di essere completato mediante una più esatta conoscenza del tempo del Santo. Sulla controversia nestoriana e la dottrina di Cirillo cfr. Tixeront, l. c., 35-79; F. CAYRE, *Précis de Patrologie*, II (Parigi 1930 — opera tradotta anche in italiano da T. Pelizzari, Roma 1936-38), 26-39; sulla terminologia cristologica del tempo, ibidem 10-14; aggiungi per la Teologia di Cirillo L. JANSSENS, *Notre filiation divine d'après S. Cyrille d'Alexandrie, in Ephemerides Theol. Lovan.* XV (Lovanio 1938), 233-278; la citata opera di P. GALTIER, *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*, 217-263 e l'art. *Cyrille (Saint), patriarche d'Alexandrie* di J. MAHE nel *Dict. de Théol. Cath.*, t. 3, p. 2 (Parigi 1923), c. 2476-2527; H. DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie* (Parigi 1944).]

non viene disconosciuto. Chi può fare il più, può fare anche il meno. Ma Cirillo considera l'influsso di Cristo sulla natura in modo che ci si rivela la potenza divina del Salvatore. Questi non ci ridona l'integrità; ci abbandona, nella vita presente, alla corruttibilità della natura, paralizzandone soltanto il deleterio influsso sullo spirito; però, come veri figli di Dio, ci deve affrancare dalla corruzione con la virtù del suo Spirito, innalzandoci ad una vita gloriosa, immortale, in cui il corruttibile viene assorbito dall'incorruttibile; e a questo scopo egli nel medesimo tempo doveva possedere una virtù veramente divina ed essere una persona divina. Più tardi ritorneremo su queste vedute teologiche che il Santo condivide con molti altri Padri.

§ 54. *Il motivo vero dell'Incarnazione si trova nell'ordine soprannaturale.*

Riassumendo quanto è stato esposto fin qui, risulta che nel perfezionamento e, rispettivamente, nella restaurazione dell'ordine naturale come tale, non esiste un bene tanto importante e degno da richiedere e giustificare l'Incarnazione; molto meno, poi, uno scopo che si possa raggiungere soltanto per mezzo dell'Incarnazione.

L'idea dell'Incarnazione trascende di tanto l'ordine naturale e razionale, che non si dà, in questo, né una motivazione sufficiente per la sua attuazione, né un'immagine proporzionata per la sua essenza. Sotto ogni rispetto, come opera divina assolutamente soprannaturale, essa è e rimane inafferrabile nella sua essenza, indimostrabile nella sua reale entità, tanto « a priori » che « a posteriori », riguardo alla sua motivazione reale e logica; quindi è un mistero di fede nel significato più stretto della parola.

Nondimeno, la ragione a buon diritto si affatica nel ricercare il motivo e il significato di questa soprannaturale opera di Dio. Non si può acquietare nella semplice accettazione per fede del fatto e del suo contenuto; desidera rendersi conto dell'uno e dell'altro. Non le deve parere strano che ciò non si trovi nel suo proprio campo; ché, anzi, la scienza rigida esige che la ragione investigatrice si trasporti addentro nel sistema cui appartiene l'oggetto stesso da determinare.

La motivazione dell'Incarnazione, sull'esempio di S. Cirillo, va cercata nell'ordine soprannaturale, in motivi che per la semplice ragione sono essi stessi misteri. Se anche i motivi che fanno apparire l'Incarnazione come conveniente e rispettivamente come necessaria contano come misteri, allora questa, per il suo nesso con quelli, non perde nulla del suo carattere misterioso, benché dalla cognizione d'un tal nesso si spanda una luce molto viva sulla sua essenza e sul suo significato.

In questo senso il mistero che troviamo nella Scrittura, nei Padri e nei Teologi come determinante dell'Incarnazione, è principalmente il peccato originale [1].

Se si concepisce il peccato originale come qualcosa di appartenente all'ordine naturale, non è più possibile, come già mostrammo, intenderlo come vero

[1] C'è veramente una scuola teologica la quale nega che il motivo dell'Incarnazione sia il peccato originale e che peraltro si vale dell'autorità della Scrittura e dei Padri; ad essa si associa in questa questione lo stesso Scheeben. Vedi § 64, nota 5.

peccato d'origine, né concepire la redenzione come una vera incarnazione del Verbo. Considerato invece, come è in realtà, un mistero soprannaturale, come una colpa comune del genere umano, in collegamento colla soppressione della giustizia, della santità e dell'integrità originale soprannaturali che costituivano come il gradino preliminare della glorificazione dell'uomo nell'anima e nel corpo, allora la redenzione deve consistere nella distruzione di questa colpa comune e nella ripristinazione della santificazione e glorificazione soprannaturale del genere umano: e in tal modo si spiega pure la dignità e la grandezza umano-divina del Redentore.

Tuttavia una *motivazione adeguata*, ossia una vera *necessità dell'Incarnazione*, non si ha neppure qui. Poichè Dio non era nella necessità imprescindibile di esigere un'adeguata soddisfazione per la colpa; Egli poteva condonarla per semplice intercessione del redentore. Riguardo poi alla reintegrazione nello stato soprannaturale, Dio poteva costituire il nuovo Adamo, come fece col primo, soltanto quale punto d'ablazione per la diffusione della grazia soprannaturale; nel senso, cioè, che esso, come inviato divino, offrirebbe la grazia agli uomini in nome di Dio, e questi poi, credendo alla sua parola, si unirebbero a lui per essere partecipi con lui della medesima grazia.

In tal caso, però, la restaurazione non avrebbe il suo proprio fondamento nello stesso genere umano: questo non si rialzerebbe da se stesso come da se stesso è caduto. Per far ciò egli, per mezzo del suo nuovo capo, dovrebbe non solo chieder perdono della colpa del vecchio, ma scontarla; non solo farsi ridonare la grazia perduta in Adamo, ma per mezzo del nuovo capo meritarla e riguadagnarsela. Il che non è possibile se questo nuovo capo non è una persona di dignità infinita, onde poter scontare una colpa infinita e riscattare un bene di infinito valore.

Ma è evidente che Dio in tali circostanze coll'Incarnazione ha di mira uno scopo infinitamente superiore alla semplice restaurazione dell'ordine soprannaturale nel genere umano. Con l'Incarnazione questo viene elevato ad un'altezza molto superiore a quella che occupava prima del peccato. Ora la grazia non è più per lui qualche cosa che proviene dall'esterno; egli vi ha diritto e porta il principio della medesima nel suo proprio seno. Mediante l'unione col suo nuovo Capo, il genere umano è rivestito d'una dignità infinita e vien reso capace di pagare completamente il suo debito a Dio e di dare a Lui una gloria infinita.

Qui il mistero dell'Incarnazione si rivela in tutta la sua vera altezza e sublimità, assolutamente inafferrabile dalla ragione. L'Uomo-Dio non è un *supplemento*, un semplice compenso in luogo del vecchio Adamo, in ciò che egli, o per natura o per grazia, doveva essere per noi e non fu; non un riempitivo per le lacune prodotte da Adamo: ma è piuttosto un *complemento del primo Adamo*, prestabilito da Dio nei suoi decreti misteriosi fin dall'eternità, destinato ad essere e operare per la specie umana infinitamente più di quello che, o per natura o per grazia, poteva essere o fare il primo Adamo avanti il peccato[2].

[2] Ciò si trova espresso bellamente nell'esordio della Bolla dogmatica sull'immacolato concepimento di Maria: « Ineffabilis Deus... cum ab omni aeternitate praeviderit luctuosissimam totius humani generis ruinam ex Adami transgressione derivandam, atque in mysterio a saeculis abscondito *primum suae bonitatis opus* decreverit per Verbi incarnationem sacramento occultiore *complere*, ut... quod in primo Adamo casurum erat, in secundo *felicius erigeretur*... » [dell'8 Dic. 1854; cfr. l'inizio dell'antica orazione romana del Natale che ora si recita nell'*Ordo Missae* nell'infondere l'acqua nel vino: « Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti... »; inoltre il Prefatio dell'Ascensione.]

Fu anche, indubbiamente, un supplemento di Adamo, perché doveva riparare il danno che questi aveva recato a sé e all'umanità, e colmare le lacune che ne derivarono. Però, nell'Uomo-Dio, tale funzione è compresa in quella più alta e più vasta del completamento; infatti egli può e deve compensare anche quanto ha perduto Adamo e quindi colmare il vuoto causato dalla caduta di costui, appunto perché può e deve essere e fare per noi infinitamente di più.

Per valutare il mistero in questo suo proprio e altissimo significato, non bisogna partire da scopi che giacciono fuori di esso e che vi accennano come ad una necessità delle creature. Per sé non esiste nel mondo creato e neppure nell'ordine della grazia — molto meno in quello della natura — un bisogno assoluto cui Dio non potesse provvedere anche senza l'Incarnazione. Soltanto qualora Iddio non avesse voluto servirsi di altro mezzo per soddisfare ai bisogni esistenti, qualora Egli a tale scopo rimandasse le creature esclusivamente all'Incarnazione, allora anche il bisogno esistente si concentrerebbe su di essa; allora però soddisferebbe al bisogno non solo sufficientemente, ma sovrabbondantemente. E difatti la provvidenza ha disposto così; noi per provvedere ai nostri bisogni, tanto nell'ordine della natura quanto in quello della grazia, dobbiamo rivolgerci all'Uomo-Dio, e in realtà fuori di lui non possiamo trovare un'effettiva soddisfazione di essi. Ma dal fatto che Dio a questo riguardo ci indica l'Incarnazione, non è lecito concludere che questo appunto ne costituisce la più eccellente motivazione. Viceversa piuttosto: Dio ci ha assegnata l'Incarnazione anche pei nostri bisogni sensibili, per raggiungere più facilmente per mezzo di essa i suoi fini superiori, affinché ci stringessimo più volonterosamente all'Uomo-Dio e mediante l'unione con lui si realizzasse da parte nostra il piano meraviglioso che Egli voleva attuare con l'Incarnazione.

Dunque, per intendere veramente l'Incarnazione nella sua motivazione e rispettivamente nella sua necessità, e per formarcene un'idea precisa e determinata, bisogna elevarci non solo sopra l'ordine naturale delle cose, ma anche sopra l'ordine della grazia considerata in sé, e riguardare l'Incarnazione non come un fattore di un altro ordine di cose, concepibile già fuori di essa, ma come base di un ordine eminentemente elevato nel quale viene introdotto l'ordine della natura e della grazia. Bisogna assurgere all'altezza della potenza, sapienza e bontà infinita di Dio, la quale si rivela in questa opera così straordinariamente e trascendentalmente, da non potersi né intendere né immaginare dalle creature, e discopre inoltre il più profondo della Divinità, per immergervi le creature e per diffonderne tutta la ricchezza sul mondo.

Soltanto da questa altezza, che si raggiunge con la fede, possiamo giudicare il mistero e rendercene conto. Tuttavia, basta tener presente il suo contenuto come ce l'offre la Rivelazione, per raggiungere l'idea fondamentale e per conoscere quali intenzioni poteva avere Iddio in tale mistero, e come questo sia degno di quelle, e viceversa. Tale considerazione è preferibile ad ogni altra, se non altro perché non ci limita, fin da principio, l'orizzonte, ma ci lascia libero lo spazio per esporre la pienezza del contenuto racchiusa nel mistero. La chiara conoscenza di tutto quello che viene stabilito mediante l'Incarnazione, di tutta l'economia divina fondata su di essa, è interessante e necessaria quanto la motivazione dell'Incarnazione stessa; e nient'altro evidentemente può spiegarci così bene la motivazione teologica dell'Incarnazione, come un rapido sguardo a tutta l'economia divina che si fonda su di essa e che senza di essa resta inconcepibile.

B. L'ECONOMIA DEL MISTERO DELL'INCARNAZIONE [1]

I. L'Uomo-Dio in sé e nei suoi rapporti con la Trinità.

§ 55.

Per spiegare il vero momento del mistero dell'Incarnazione, consideriamo l'Uomo-Dio prima in sé, poi nella sua posizione di fronte alle creature, specialmente rispetto al genere umano. In questi due rapporti il miglior espediente per porci il più chiaramente possibile davanti agli occhi l'eccellenza sublime del mistero, sarà di continuare, come abbiamo fatto precedentemente, il confronto fra l'Uomo-Dio e il primo Adamo.

I. La dotazione soprannaturale di Adamo significava che Dio voleva raggiungere i due intenti ai quali Egli mira in tutte le sue opere, cioè la comunicazione della sua bontà « ad extra » e l'interna glorificazione di se stesso, da raggiungere in un modo soprannaturale e perciò senza paragone più perfetto di quello che potesse conseguire con la semplice natura dell'uomo. Se è veramente soprannaturale e misteriosa, questa dotazione deve apparire come l'espressione di un amore soprannaturale e misterioso di Dio per l'uomo e come organo di una glorificazione di Dio, essa pure soprannaturale e misteriosa. Significa che Dio non si contenta del suo rapporto naturale con la creatura e di quello della creatura con Lui, ma che vuole stabilirne uno più intimo e più tenero, dal quale la creatura consegua una beatitudine maggiore e Dio una glorificazione affatto nuova. E poiché nell'uomo è rappresentata tutta la creatura, cioè la spirituale e la corporale, in esso, e non già negli Angeli, si concentra pure il disegno soprannaturale e misterioso di Dio.

Ma per quanto grande e misterioso apparisca l'amore comunicativo e la glorificazione di Dio nell'uomo adottato come figlio, né l'uno né l'altra sono infiniti, e non rappresentano che una languida immagine della comunicazione interna di Dio, un pallido riflesso della sua interna glorificazione. Dio volle, però, che *l'interna comunicazione* della sua natura si manifestasse nella sua infinità e si continuasse anche « ad extra »: volle che il possessore di una natura creata, e specificatamente di una natura umana (che è il compendio di tutte le altre) possedesse pure la sua propria natura divina; e siccome ciò non poteva avvenire per altra via se non per questa, che il Figlio, il quale da Lui riceve la natura divina, assumesse la natura umana, volle appunto che un soggetto possessore della natura divina diventasse nel tempo stesso possessore di quella umana. Così Dio estese anche ad un uomo il rapporto della paternità in cui Egli sta col Figlio, generando questo non solo nell'interno del suo seno, ma anche in una natura umana creata. Si comunicò « ad extra » in una misura così abbondante e in un modo così misterioso, che Egli stesso potè mirare in un uomo

---

[1] In note marginali a questo paragrafo, più tardi cancellate, Scheeben cita spesso il *Breviloquium* di S. BONAVENTURA. Sulla dottrina della Redenzione di questo Santo cfr. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung* (Düsseldorf 1921); H. BERRESHEIM, *Christus als Haupt der Kirche nach dem heiligen Bonaventura* (Bonn 1939). — Ciò che Scheeben in questo § dice sul motivo dell'Incarnazione va messo in connessione con quello che dice nel § 64. Vedi ivi nota 5.

la sua immagine naturale, e tutte le creature dovettero tributare a quest'uomo adorazione e onori divini.

Ora, siccome la glorificazione esterna si compie nella stessa misura che la comunicazione di Dio « ad extra », in questa infinita comunicazione Dio raggiunse anche una *glorificazione infinita*. A causa della loro limitata natura, le semplici creature non possono onorare Iddio che in un modo finito: quelle dotate della grazia già lo onorano in una maniera incomparabilmente più perfetta, cioè con l'onore di figli adottivi. Ma solo il Figlio consustanziale al Padre può onorare Iddio in tutta la sua grandezza. Egli soltanto, come Verbo sostanziale del Padre, può esprimere tutta la di Lui magnificenza; come sua immagine, rappresentarla e contraccambiare il suo amore infinito con eguale amore. Dunque, se Dio deve essere infinitamente glorificato anche « ad extra », è necessario che questo Verbo interno si esprima all'esterno, che questa immagine si imprima sostanzialmente in una natura creata, manifestando per mezzo di essa la grandezza infinita del suo contenuto e del suo archetipo, e che in questa natura creata il Figlio naturale di Dio onori e adori il suo padre. E se in questa glorificazione di Dio doveva essere rappresentata tutta la natura creata, la spirituale come la corporea, il Figlio di Dio, come strumento della medesima, non poteva assumere la natura unicamente spirituale degli Angeli, ma doveva assumere quella umana che unisce in sé la spirituale e la corporea.

Evidentemente il mistero dell'Incarnazione sta nel più intimo e reciproco rapporto col mistero della *Trinità*. Quella ha la sua spiegazione e la sua sorgente in questa, e questa trova in quella la sua continuazione *ad extra* e la massima importanza per il mondo esteriore.

La S. Scrittura esprime tutto ciò, caratterizzando l'Incarnazione del Figlio come una *missione* del medesimo. Se una persona divina viene nel mondo come mandata, vi si suppone la processione da un'altra persona, e appunto questa processione continua e si esplica « ad extra » con la venuta della detta persona nel mondo. La produzione divina interna, per la quale Dio onora e glorifica se stesso infinitamente nel suo seno, diviene pure una produzione « ad extra » nella missione della persona prodotta, per estendere anche al di fuori la comunicazione e l'infinita autoglorificazione interna.

Qualora in Dio non si avesse una comunicazione e glorificazione interna infinita, mancherebbe la base all'incarnazione di una persona divina; prima di tutto perché in Dio non vi sarebbe che una sola persona, ma molto più perché l'idea di una comunicazione e glorificazione divina infinita non avrebbe così né una radice né un punto di connessione coll'interno di Dio. Mancherebbe l'organismo dal quale sia possibile dedurre e nel quale sia possibile sistemare l'idea dell'Incarnazione.

Ma sappiamo dalla Rivelazione che in Dio si dà una comunicazione e una autoglorificazione infinita; e in tale presupposizione niente di più conveniente e di più naturale che essa si effettui anche nelle opere esterne di Dio. Senza dubbio, Dio è perfettamente libero di coronar in tal modo le sue opere «ad extra» e di effondersi così meravigliosamente all'esterno. Una volta, però, che questa grandezza divina dovesse irradiarsi al di fuori, l'Incarnazione non si presenta più come un avvenimento anormale, bensì come il fiore d'una radice che ha la sua origine nel processo trinitario, come lo sviluppo di un germe insito in esso, come lo straripare di una corrente copiosissima, fluttuante nella produzione trinitaria.

II. Tuttavia, perché si concretizzi quest'idea della continuazione del processo trinitario « ad extra », *non era necessario che ambedue le persone procedenti*, il Figlio cioè e lo Spirito Santo, fossero inviate all'esterno mediante l'unione ipostatica con una natura creata. Bastava, anzi era conveniente e naturale, che *una sola delle persone procedenti assumesse una natura creata*, e precisamente il Figlio.

1. E' un fatto che in Dio ci sono due produzioni, aventi ciascuna il suo prodotto proprio: ma esse, come fu già detto, non scaturiscono parallelamente l'una accanto all'altra; anzi la seconda è fondata nella prima e questa include virtualmente anche quella. *Il Figlio ha il primo e principale sbocco dal Padre* per generazione e per impressione della sua immaginazione; la processione dello Spirito diviene possibile solo per mezzo del Figlio, è secondaria e serve a chiudere la prima, cioè ad unire al Padre il Figlio che procede da Lui.

Per conseguenza, se il Figlio si manifesta all'esterno, viene così a continuarsi « ad extra » il processo fondamentale nella Trinità, e in questo si continua virtualmente anche il secondo processo, che dipende e si fonda sul primo. Infatti la persona del Figlio, scendendo in una natura creata, porta in questa lo Spirito che procede da lui e conseguentemente lo Spirito Santo vien mandato nel Figlio e per mezzo del Figlio. Al contrario, in una incarnazione dello Spirito Santo, verrebbe inviato soltanto questo, perché egli porterebbe con sé il Figlio non come uno che procede da lui, ma come colui dal quale procede egli stesso, nel medesimo modo che insieme al Figlio viene realmente nell'umanità il Padre, il quale da nessuno può essere mandato. Che se lo Spirito Santo, accanto al Figlio, assumesse pure una natura creata, dal loro accostamento esterno rimarrebbe oscurato il rapporto armonico interno delle due persone; quindi non verrebbe in luce nella sua unità il contenuto del processo trinitario [2].

Il fatto poi che proprio nel Figlio si continui esternamente il processo trinitario, risponde in particolare ai due momenti fondamentali del medesimo, già ricordati di frequente e consistenti nella *comunicazione della natura divina* e nella *glorificazione infinita di Dio* che ne deriva.

2. La prima e più naturale *comunicazione della natura* è quella del Padre al Figlio. Di conseguenza, se Dio vuole in qualche modo continuare « ad extra » la comunicazione interna della sua natura, ciò deve effettuarsi appunto nella persona del Figlio, che in forza della sua posizione personale è l'erede nato del Padre e per primo è chiamato al *compossesso della natura di lui*; mentre lo Spirito Santo non entra nel possesso della natura se non come vincolo della comunione fra Padre e Figlio. In forza della sua duplice posizione, il Figlio rappresenta in pari tempo il possesso del Padre, di cui è l'erede, e quello dello Spirito Santo al quale dà del suo. E' in lui dunque che vien comunicata la natura divina anche « ad extra » nel modo più perfetto. Egli poi, quale erede della natura divina, è *chiamato* di preferenza a *prender possesso di tutto il*

---

[2] Lo Spirito Santo si appalesa anche come mediatore dell'unione ipostatica, ma solo « per appropriationem », perché essa è un effetto dell'amore. La comparizione esterna sostanziale del Verbo di Dio avviene in guisa affatto somigliante alla pronunciazione del nostro verbo interno. La parola esterna infatti in noi viene formata per l'intermediario dell'alito spirante dal cuore ed è portata dall'amore che ci spinge a comunicare all'esterno i nostri pensieri. Ma se il nostro verbo interno, il nostro pensiero, in noi produce vero e sentito amore, allora anche il nostro verbo esterno porterà in sé questo amore, « spirerà amore ». In modo analogo lo spirare dello Spirito Santo, mediante il quale viene effettuata l'Incarnazione del Verbo, e il suo spirare dal Verbo incarnato, dipendono reciprocamente l'uno dall'altro. [Cfr. § 29, nota 1].

mondo creato come Capo e re di tutte le creature, in nome del Padre suo e per lo Spirito Santo, nonché a diffondere, come in seguito vedremo, le ricchezze della natura divina sulle creature, cui si unisce per mezzo dell'Incarnazione.

3. D'altra parte, però, il Figlio è anche e proprio quella persona, che con la sua Incarnazione esprime « ad extra » nel modo più conveniente l'autoglorificazione interna di Dio. Come Verbo e immagine del Padre, è veramente la espressione e il riflesso della maestà di lui; ma in questo Verbo infinito v'è espressa e rappresentata anche la maestà dello Spirito Santo, perché essa spira e scaturisce da lui. Quando dunque il Figlio si fa uomo, Dio Padre depone, in senso vero e proprio, la piena espressione della sua maestà nell'umanità assunta da lui; il Verbo personale di Dio vien pronunciato « ad extra » e fa personalmente la sua comparsa nel mondo; s'incarna e si estrinseca in una maniera incomparabilmente più reale e più forte di quello che non faccia il nostro pensiero nella parola sensibile. Pertanto è proprio per l'Incarnazione del Figlio che l'autoglorificazione trinitaria divina si protrae nel tempo e si rappresenta « ad extra » splendidamente e gloriosamente [3].

E' questo l'alto e misterioso significato dell'Incarnazione che noi scopriamo subito al primo sguardo mediante la considerazione della sua connessione col più grande dei misteri, quello della Trinità. I due misteri si illuminano e si bilanciano tra di loro. La Trinità risulta più grande e più stupenda, quanto più grande è il mistero che emana da lei; e l'Incarnazione brilla di tanto più chiara luce, quanto più noi conosciamo le profondità dell'abisso nel quale essa getta la sua radice.

III. Ora, a quel modo che attraverso la missione della seconda persona viene continuata nel miglior modo possibile la comunicazione e l'autoglorificazione infinita di Dio, consistente nelle produzioni trinitarie, così, d'altra parte, ciò che forma il perfezionamento di tale continuazione è il fatto che il Figlio di Dio assuma *proprio la natura umana.*

1. Infatti, perché *la comunicazione divina* esterna giunga alla sua perfetta conclusione, *vi deve esser rappresentata e vi deve prender parte tutta quanta la natura creata.* Ma questa consta di due principî opposti, lo spirituale e il materiale; nell'uomo i due elementi sono rappresentati nell'unità di natura e di persona; esso è il « microcosmos », cioè un mondo in piccolo; la sua natura è il complesso dei due principî, il punto di confluenza.

Pertanto, se la missione del Figlio doveva essere la continuazione o meglio l'introduzione della produzione eterna di Dio nelle sue creature, era necessario che avesse di mira proprio la natura umana, come l'opera centrale di Dio, la quale da un lato ha le sue radici nel mondo materiale, e dall'altro si eleva fino al mondo spirituale, occupando nell'universo una duplice posizione simile a quella del Figlio stesso di Dio, che procede dal Padre e fa procedere da sé lo Spirito Santo. Col prendere la natura umana, raggiunse anche ambedue le nature che per un rispetto o per l'altro sono affini e collegate con essa.

Se, invece, la missione si fosse rivolta ad una natura meramente spiri-

---

[3] Il fatto che nella Trinità proprio il Figlio si è incarnato, è strettamente connesso con altre circostanze dell'Incarnazione che discuteremo in seguito. I Padri e i Teologi adducono in abbondanza altri motivi non disprezzabili, ma non così acconci né così decisivi. Vedi THOMASSIN, *Theol. dogm. de Incarn. Verbi*, l. 2, c. 1 et 2.

tuale, la comunicazione della natura divina si sarebbe fermata in questa senza effondersi sulla natura materiale. Ma, unendosi all'umanità, il Figlio di Dio fece sì che partecipassero della sua divinità tanto l'una che l'altra; e sebbene egli passi via e non si fermi agli Angeli, pure non li salta fuori, poiché la loro natura è rappresentata nell'elemento spirituale della natura umana.

2. Anche la *glorificazione* infinita di Dio nel mondo viene assicurata *nel modo più perfetto ed universale* per mezzo, appunto, dell'Incarnazione del Verbo. In questa infatti il Verbo non solo viene espresso come al solito, ma vien proprio fatto corpo; così che l'inno divino che risuona in lui diviene non solo spiritualmente ma anche sensibilmente percettibile, e l'immagine del Padre che splende in lui si rende visibile tanto all'occhio spirituale che a quello materiale. Di più, con l'assunzione dell'umanità tutta la natura creata, la materiale e la spirituale in essa rappresentata, vien fatta partecipe della glorificazione che il portatore, il Verbo eterno, offre al Padre suo.

3. Nello stesso tempo, per la sua posizione centrale, la natura umana è in vantaggio su quella spirituale, perché tutti i suoi individui, a causa *dell'unità del genere,* costituiscono *un solo gran corpo,* un gran tutto. Per questa ragione essi possono associarsi sotto *un sol capo,* in una unione loro propria. Quindi lo stesso Uomo-Dio, con il suo ingresso nella natura umana può unire strettamente a sé tutto il genere umano in un corpo mistico, per mandare ad effetto l'idea della sua missione nel modo più perfetto e universale in questo corpo mistico come nel proprio corpo; poiché qui la comunicazione della natura divina si estende a tutto il corpo come a un tutto solidale, e questo a sua volta e nella sua totalità è ammesso a far parte del sacrificio infinito del Figlio di Dio.

IV. Questo pensiero ci porta a considerare la funzione che deve avere l'Uomo-Dio nella sua posizione di fronte all'*universo.*

Difatti, con quello che è stato detto non abbiamo esaurito la trattazione dell'importanza dell'Incarnazione, o meglio, dell'Incarnazione e della Trinità nei loro rapporti reciproci. Noi abbiamo considerato l'Incarnazione come il prodotto indipendente d'uno speciale sviluppo. Ma essa è anche la radice dalla quale si è sviluppato un grande albero spirituale, il centro intorno al quale si è disposto un nuovo e meraviglioso ordine di tutto un mondo. L'Uomo-Dio, nel quale si riflettono i raggi del processo trinitario nel suo sviluppo esterno, deve necessariamente diventare, per tutto il mondo, un sole che attrae a sé tutte le creature, per diffondere sopra di esse i raggi della bontà e dello splendore divino concentrati in lui, per mettere a profitto del mondo intero i tesori delle comunicazioni trinitarie e pertanto rendere partecipe anche il mondo dell'unità divina. L'Uomo-Dio è in collegamento intimo con tutte le creature in comunione colle quali è entrato; così da parte sua deve collegare tutte le creature al mistero del Dio uno e trino.

Pertanto noi ora dobbiamo considerare l'Uomo-Dio nella sua posizione di fronte alle creature e nella funzione che da questa sua posizione gli deriva.

II. L'Uomo-Dio nei suoi rapporti col genere umano e con l'universo[1].

§ 56. *La posizione mistica dell'Uomo-Dio di fronte al genere umano.*

L'Uomo-Dio è il capo di tutta la creazione e specialmente del genere umano: con ciò si enuncia tutto il mistero della sua posizione nel mondo, o meglio, una serie intera dei più alti e venerandi misteri. Egli è il Capo del genere umano in una maniera così eccelsa, come soltanto l'Uomo-Dio può esserlo. Cerchiamo ora di formarci un concetto almeno approssimativo della grandezza di questo mistero[2].

1. Condizione principale e necessaria perché una data cosa possa chiamarsi capo, è che essa sia un membro e *precisamente il membro più eminente di un tutto organico.*

---

[1] Le seguenti esposizioni mostrano in modo palese la forza dell'Autore nell'intuire e nel presentare unitariamente la nuova realtà manifestatasi in Cristo, ch'egli non coglie isolatamente nei sintomi sparsi nei quali appare e opera, bensì nell'insieme dinamico totale delle origini e dei rapporti. Siccome presentemente si fa di nuovo la questione se non sia meglio che la predicazione pratica della fede faccia rinunciare a questo insieme in favore d'un abbozzo storico della figura di Cristo (J. A. JUNGMANN S. J., *Christus als Mittelpunkt religiöser Erziehung*, Friburgo in Br. 1939), il lavoro di Scheeben presenta anche un interesse pratico immediato. — I modelli per questa vista d'insieme di realtà naturali e soprannaturali connesse tra loro, e in pari tempo le autorità che la giustificano, sono le Lettere degli Apostoli Paolo e Giovanni. Vedi l'opera già citata di L. CERFAUX, *Le Christ dans la théologie de Saint Paul*. R. GUARDINI (*La figura di Gesù Cristo nel Nuovo Testamento*, traduz. di F. Gläntzer, Brescia 1950) ha mostrato quanto e come noi discendenti della prima Comunità cristiana per rappresentarci la figura del Cristo dei Sinottici (che soltanto all'apparenza è facile) ci serviamo coscientemente o incoscientemente di quella della detta comunità. Cfr. O. SCHMITZ, *Das Lebensgefühl des Paulus* (München 1922), 44 segg. — Il *metodo* di Scheeben è quello della «Teologia della fede», non quello della Storia delle Religioni: Scrittura e Tradizione vengono discusse, supponendo che la Chiesa porti in sé gli essenziali rudimenti e gli stimoli per lo svolgimento del suo tesoro di verità. Questa concezione dogmatica e il metodo in uso nella Teologia fondamentale che va progressivamente formandosi dal Concilio Tridentino in poi, sono insieme congiunti nelle serrate esposizioni di H. DIECKMANN, *De Ecclesia*, II (Friburgo in Br. 1925), 222-258, trattando i rapporti della Chiesa con Cristo e colla Trinità. Qui Scheeben getta le basi per una nuova *Somma* di scienza o conoscenza umano-divina tratta dalla fede, quale è intravista e posta nelle loro mire — ma solo su basi puramente naturali — da pensatori moderni come L. ZIEGLER, *Ueberlieferung* (Lipsia 1936). In *Christus Alpha et Omega seu de universali Christi regno* (Lilla 1910) P. CRISOSTOMO URRUTIBEHETY O.F.M., basandosi sulla Scrittura, i Padri e la Scolastica specialmente francescana, offre una ragguardevole concezione dell'universo in stretta connessione col motivo dell'Incarnazione.

[2] Le seguenti discussioni sono confermate e perfezionate dalla più recente Esegesi. Per il senso di «Corpo di Cristo» in uso nel linguaggio figurato della Scrittura vedi K. L. SCHMIDT nel *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* alla voce ἐκκλησία, vol. III (1938), 512 segg. Sull'origine di quest'immagine vedi H. SCHLIER alla parola κεφαλή, ibidem, 676 segg. Sull'immagine della «vite» cfr. J. BEHM, ἄμπελος, ibidem, vol. I (1933), 346. — Il tentativo di E. KAESEMANN (*Leib und Leib Christi*, Tubinga 1933) d'interpretare l'idea del Corpo di Cristo come gnostica nel contenuto, è stato confutato in base alle stesse ragioni da lui addotte (vedi A. WIKENHAUSER, *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster 1937, p. 232 segg.). H. H. SCHAEDER che con R. REITZENSTEIN aveva affermato (*Studien zum antiken Syncretismus aus Iran und Griechenland*, Berlino 1926) che il simbolismo del linguaggio neotestamentario accusa un'interna dipendenza dallo gnosticismo mandeistico, ha poi ritrattato l'affermazione come contraria alle fonti storiche. Però una dipendenza esterna puramente formale di Paolo dal linguaggio e dalle speculazioni gnostiche, può essere ammessa senz'alcun pericolo come non impossibile e non inverosimile (Wikenhauser, p. 239). L'immagine del «Corpo di Cristo» per il suo realismo richiede un'applicazione letterale e non metaforica alla Chiesa di Cristo: L. DEIMEL, *Leib Christi* (Friburgo in Br. 1940), 37 segg. e passim. Cfr. L. Cerfaux, l. c., 201-18, 247-59, 276-80.

Le creature prese insieme formano un gran tutto, cui appartiene nella sua natura creata l'Uomo-Dio e nel quale questi rappresenta il membro più cospicuo e più nobile. Per questo si appella il Primogenito di tutte le creature e il capo delle celesti Potestà: e, sotto questo rispetto, è infinitamente superiore ad Adamo, il quale non è che il capo dell'umanità. In senso stretto però anche Cristo, come Adamo, è il capo del genere umano, ma in una maniera molto più elevata.

Il genere umano infatti costituisce un tutto in un senso più perfetto che non la totalità delle creature; innanzi tutto perché tutti gli individui di esso hanno una natura comune, ma molto più perché questa unica natura si trasmette a tutti da un solo principio e il suo possesso deriva a tutti i membri pel tramite di un progenitore unico. Per conseguenza, non solo essi sono perfettamente simili fra loro per l'unità di natura, non solo essi costituiscono *una specie, ma anche un genere*: stanno fra loro *come i rami di un grande albero*, che, derivati da una radice unica, formano, nel loro rapporto con essa, un sol tutto realmente organico, cioè un solo e grande corpo [3].

Ora il primo uomo, dal quale si propaga la natura, è evidentemente il primo membro di questo corpo, il membro principale nel senso vero e proprio, perché gli altri dipendono da lui come dalla loro radice, e per mezzo di lui e in lui formano una unità. Come principio di tutta la natura, è altresì il capo naturale del genere umano.

L'Uomo-Dio non può essere capo del genere umano in questo senso; la natura non si propaga da lui; anzi egli la riceve dal grembo del genere umano e n'è, quindi, *un frutto* egli stesso. Non però un frutto naturale, bensì soprannaturale, germogliato dal nostro genere per un miracolo dello Spirito Santo. Non costituisce l'unità naturale del genere umano, ma la trova già e la suppone. Poiché, come generalmente il soprannaturale suppone il naturale, così anche il Capo soprannaturale del genere umano ha per presupposto il capo naturale. Se gli uomini non formassero un tutto già per natura, l'Uomo-Dio facendosi uno di loro non entrerebbe come membro in un corpo; quindi non potrebbe divenire loro capo in senso vero. Perché avvenga ciò, è necessario che gli uomini costituiscano veramente un genere unico, un gran corpo, mediante la derivazione da un progenitore; che siano, dunque, già uniti in un capo naturale.

2. Ma in qual modo Cristo, l'Uomo-Dio, diviene capo del genere umano, se egli non ne è, come Adamo, il principio? Si potrebbe rispondere senza aggiungere altro: perché egli è di gran lunga il membro più nobile, principale e più degno del genere umano. Così, però, l'Uomo-Dio verrebbe ad essere piuttosto come la corona e come il più bello e il più nobile fiore del genere umano, non come il capo. *Il capo*, in senso proprio, non è solamente la parte più elevata, ossia il membro più eminente del corpo; ma è, al tempo stesso, ciò che la radice è per la pianta, o la vite per i tralci; vale a dire *ciò per cui tutto il corpo è tenuto unito e a cui questo è come aggiunto; ciò che si appropria, possiede e domina tutto il corpo; ciò, infine, in cui si compendia in certa maniera tutto il corpo*. Adamo occupava questa posizione pel fatto che il genere umano derivò tutto da lui e, uscendo da lui, a lui rimase unito. L'Uomo-Dio la occupa perché col suo entrare nel genere umano, *l'ha accolto, unito e appropriato a sé* tutto

---

[3] Cfr. nel detto Vocabolario gli articoli Ἀδάμ di J. JEREMIAS, vol. I (1933), 141-143; αἰών di H. SASSE, ivi, 204-209; εἷς di E. STAUFFER, II (1935), 434-436 (Adamo e la solidarietà di destino del genere umano), 436-440 (Cristo e l'unità della Chiesa).

quanto, sebbene non proceda da lui. Adamo era il capo del genere umano perché e inquantoché era la causa dell'unità naturale del medesimo; il Figlio di Dio si appropria nel suo insieme tutto questo genere così unito mediante l'infinita forza di attrazione della sua persona divina, in quello stesso che si appropria ed include nella sua persona un membro del genere umano che è connesso realmente con gli altri; così egli diviene il nuovo Capo di tutto il genere umano, il capo naturale compreso.

Questo mistero è grande quanto la stessa Incarnazione su cui si basa e dalla quale deriva. L'unione e il genere di dipendenza che abbiamo con Cristo come nostro Capo, è così meraviglioso da non essere possibile con altri all'infuori dell'Uomo-Dio. Un puro e semplice uomo, compreso lo stesso Adamo, non può essere tanto superiore a tutto il genere, da attrarne a sé, *in virtù della sua eccellenza*, tutte le membra, farle sue e tenerle a sé soggette. Adamo si trova completamente nel genere umano e si confonde con esso, benché si trovi in capo ad esso. Cristo sta assolutamente al di *sopra* del genere, perché *la sua persona divina non è la generatrice, ma la creatrice del genere*. La personalità di Adamo dipende dal possesso della natura umana; al contrario, quella di Cristo n'è affatto indipendente; egli fa sua una natura umana solo per dominarla, per incorporarla nella sua personalità; e così questa, assorbendo in sé un membro del genere umano, può attrarre a sé tutto il genere umano, incorporarlo e dominarlo. Molto bene, perciò, i SS. Padri dicono [4] che Dio, assumendo una natura umana e facendosene ipostasi, cioè soggetto e possessore, ha assunto, in senso lato, tutto il genere umano, e se n'è fatto soggetto portatore e possessore: non come s'Egli avesse unito a sé gli altri membri della natura umana *nella stessa maniera* di quello in cui s'è incarnato, ma perché, in virtù dell'unione intima e solidale di questo singolo membro con tutti gli altri, per mezzo di quest'unico ed in quest'unico fa suoi anche quelli. Tutto il genere umano diviene corpo del Figlio di Dio se a questo si unisce un membro del medesimo; anzi forma un sol corpo con Cristo in un senso più elevato e integrale che con Adamo, perché

---

[4] Hilarius Pict. *in Ps. 51:* «Dei Filius *naturam in se universae carnis assumpsit*, per quam effectus vera vitis *genus in se universae propaginis tenet*»; et infra: «Universis enim patet, ut consortes sint corporis Dei atque regni, quia Verbum caro factum est, *naturam scilicet in se totius humani generis assumens*». — L. 2, *De Trinitate*, n. 25: «Non ille eguit homo effici, per quem homo factus est; sed nos eguimus, ut Verbum caro fieret et habitaret in nobis, id est, *assumptione carnis unius interna universae carnis incoleret*». — Leo M., *Serm. 10 de Nativ.:* «Verbum caro factum est et habitavit in nobis: in nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero Virginis assumpta nos sumus. Quae si vere nostra, id est vere humana non esset, Verbum caro factum non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit qui naturam nostri corporis suam fecit». *Serm. 14 de passione Domini:* «Non ergo est dubium, *naturam humanam in tantam connexionem a Filio Dei esse assumptam*, ut non solum in illo homine, qui est primogenitus omnis creaturae, sed *etiam in omnibus sanctis suis unus idemque sit Christus*». — Le parole del Signore: «ut omnes sint unum, sicut tu in me et ego in te», le spiega Atanasio, *Or. 3 contra Arianos*, n. 22: «*ut tamquam a me gestati* omnes sint unum corpus et unus spiritus et in virum perfectum concurrant... ut dii effecti, unum sint in nobis». Cfr. Cyrill. Alex., *In Ioan.* l. 5, c. 2 e passim [M. 2: 1, 14]. Altrove i SS. Padri paragonano l'unione di Cristo col genere umano, secondo l'esempio dell'Apostolo, con quella fra sposo e sposa, che è parimente un'unione vitale: Fulgentius, *l. 1 ad Thrasam.* c. 10: «Naturae primitias suscipiens Dominus, sicut in suo corpore cunctorum fidelium corpus, sic in una anima universorum fidelium animas per naturae unitatem et gratiam iustificationis accepit. Per hanc omnem ecclesiam in coniugium sibi perpetuae incorruptibilitatis accivit». E S. Agostino *In ep. 1 Io.* tr. 1, n. 2: «Illius sponsi thalamus fuit uterus Virginis, quia in illo utero virginali coniuncti sunt duo, sponsus et sponsa, sponsus Verbum et sponsa caro... igitur iam non duo, sed una caro. Illi carni adiungitur ecclesia, et fit Christus totus, caput et corpus».

appartiene più a quello che a questo; perchè Adamo è contenuto in Cristo e, come capo naturale del genere umano, appartiene a Cristo con le sue membra e deve riconoscere in lui il suo superiore; inoltre, perché Adamo portò in sé il genere umano finché questo non emanò da lui, vale a dire, fu soltanto il punto di partenza, non il vero portatore del genere umano dopo il suo sviluppo. Cristo, invece, tiene in sé il genere umano proprio nel suo sviluppo.

Così tutto il genere umano sta in rapporto colla persona del Figlio in modo analogo a quello dell'umanità assunta ipostaticamente da lui. Di solito l'umanità di Cristo vien nominata « caro, corpus Verbi », come il corpo proprio del Figlio di Dio. Prescindendo da altri motivi, si preferisce generalmente questa denominazione, perché in tal modo risulta più chiara l'appartenenza di quella umanità ad una persona superiore e la sua unione di stirpe con gli altri uomini. Lo stesso genere umano, per contrassegnare il suo carattere generico, si chiama « universa caro ». L'intero genere umano è una massa solidale, che viene assunta come un tutto nella persona del Verbo, quando una parte di esso entra in tale persona. Questo primo elemento si unisce al Verbo in un modo particolare, nell'unità assoluta della persona, ed è carne e corpo del Figlio di Dio « per se » e assolutamente. Come primizia della massa, è la parte preferita e privilegiata; ma come tale non rompe la sua continuità col genere umano; in essa e per essa tutta la massa è attratta dalla persona del Verbo [5]; tutto il genere umano diviene pure il corpo, la carne del Verbo, non in senso morale soltanto, ma così vero e reale com'è vera e reale l'unione del genere con l'umanità di Cristo e l'unione di questa umanità con la persona divina.

Pertanto, tutto il genere umano appartiene veramente alla persona di Cristo come suo corpo: soltanto non appartiene in una maniera così intima, che l'indipendenza e la personalità degli altri membri sia completamente assorbita, come quella del primo, nella persona del Verbo. Gli altri membri conservano la loro autonomia personale. Ma come l'unità del genere si mantiene nonostante l'indipendenza delle singole persone, perché questa non è un'indipendenza isolata e chiusa; così pure le persone appartenenti al genere umano possono essere conglobate in una persona superiore che domina misteriosamente tutto il genere umano, esser prese in possesso con la loro personalità da questa superiore, essere avvinte e compenetrate da lei, tanto da appartenere ad essa più che a se stesse e da formare, nel senso più lato, una sola persona con lei — in modo analogo a ciò che fu fatto in quell'individua umanità di Cristo che fu totalmente privata della sua indipendenza originaria [6].

---

[5] « Ex omni autem humana natura, cui admixta fuit divinitas, velut primitiae conspersionis is, qui in Christo est, homo consistit, per quem divinitati universa adunata et admixta sunt » (GREG. NYSS., *De verbis I Cor.*, 15, 8 opp. tom. II).

[6] *Glossa marginale:* Capo significa in pari tempo unità collettiva o di comunità come dedizione. — Cfr. A. WIKENHAUSER, l. c.: Cristo è il Capo dell'umanità redenta, di uomini che vengono a trovarsi in una sfera d'esistenza religiosa affatto nuova e d'altro genere da quella d'altri uomini loro opposti. Paolo si rappresenta il primo membro come un'unità d'insieme con tutta la serie, in guisa ch'egli conferisce la sua caratteristica a tutta la serie (125 seg.). In quest'unità mistica Cristo non è semplicemente uno dei tanti membri, neppure « primus inter pares », bensì il fondamento portante, il vincolo di congiunzione dei credenti, la potenza che li trasferisce nel mondo dello spirito, la sorgente che dispensa la nuova vita (127-128). I cristiani formano anche tra loro un'unità, ma la loro unità con Cristo è l'elemento più importante nella concezione paolina del « Corpo di Cristo » (129). Secondo S. Paolo i credenti formano insieme con Cristo un'unità personale (122. C. ADAM, *L'essenza del Cattolicesimo*, c. 1, dice che Cristo, propriamente parlando, costituisce « l'*io* della Chiesa », la quale è il corpo penetrato e mosso dallo Spirito del Salvatore). In essa, cosa notevole, il simbolo

Di solito il genere umano si dice *Corpo mistico* di Cristo, e l'umanità propria di Cristo *corpo reale*; perciò anche l'unione del genere umano con Cristo si dice mistica, e quella del suo proprio corpo con la sua persona divina, reale. Tale denominazione ha il suo fondamento; però ce ne serviamo solo in mancanza di espressioni migliori, quindi va spiegata e determinata bene se si vuole evitare dei malintesi.

Dalla distinzione riferita, si dovrebbe prendere i predicati *mistico* e *reale* come antitetici, cioè escludentisi a vicenda. Allora l'unione dell'umanità di Cristo con la sua divina persona non sarebbe mistica, cioè misteriosa, soprannaturale; e il corpo di Cristo non sarebbe corpo del Figlio di Dio in una maniera mistica, misteriosa. Ma come sarebbe ciò possibile, mentre non si dà unione più sublime e misteriosa di quella che esiste fra il Figlio di Dio e la sua umanità? E il carattere mistico dell'unione del genere umano con Cristo non si fonda anch'esso sul mistero dell'unione ipostatica? D'altra parte, anche l'unione del genere umano con Cristo è reale, basata, cioè, sull'unità reale del genere umano, e partecipa tanto del carattere misterioso che della realtà dell'unione ipostatica, benché non la raggiunga in tutta la sua pienezza.

Che la piena unione ipostatica sia infinitamente più reale, più stabile e più intima dell'unione del genere umano con Cristo, è la cosa essenziale nella suddetta distinzione, ed è ciò che l'ha occasionata. Pertanto qui alla parola *mistico* non si volle dare il suo pieno significato, quello di misterioso, ma piuttosto quello di figurato, metaforico, in antitesi a vero, concreto. Chiamando corpo di Cristo tutto il genere umano, l'espressione è figurata, non c'è dubbio; ma questa figura ha il suo fondamento non sopra un puro paragone, bensì in una realtà profonda, oggettiva, che in sé nasconde un gran mistero [7].

3. Nella S. Scrittura l'unione del genere umano col Figlio di Dio è concepita così profonda ed intima, che nell'enunciazione dei suoi predicati vien presentato *come facente una persona con lui*. Già nel Vecchio Testamento, il popolo israelitico, per la sua stretta unione col medesimo, non fu chiamato semplicemente tipo di Cristo, ma figlio di Dio, perché egli, come sua stirpe primitiva naturale, era congiunto con lui e formava con lui una sola persona [8]. Ma an-

---

cristiano non solo ritiene il suo essere personale, ma vien portato ad un completamento che l'uomo naturale non può raggiungere. In una concezione sociologica della comunità non si attinge quello che si dice o vorrebbe dire società con Dio in Cristo. Che conta è l'essere in società con Cristo: anche un uomo solo potrebbe e dovrebbe essere « Chiesa », purché in società con Cristo. Vedi anche C. ADAM, *Cristo nostro fratello* (traduz. M. Bendiscioli, Brescia 1931), 61 segg.; F. JUERGENSMEIER, *Il Corpo mistico di Cristo come principio dell'Ascetica*, 26-81; E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*, I (2 ediz. Parigi-Bruxelles 1936), 141-207. Dello stesso autore è uscita un'opera postuma, *La Théologie du Corps mystique* (2 vol. a cura di J. Levie, Parigi-Bruxelles 1949), non del tutto finita ma interessante. — L'obbiezione che solo i credenti, e non il genere umano come tale, costituiscono il Corpo di Cristo, è affrontata da Scheeben alla fine di questo paragrafo. Cfr. inoltre H. DIECKMANN, *De universalitate Regni Dei* nel suo *De Ecclesia* (Friburgo in Br. 1925), I, 157 segg. Tutta la dottrina del Corpo mistico di Cristo, specialmente per ciò che riguarda le funzioni del suo Capo e la nostra unione al medesimo, si trova riassunta nell'Enciclica di PIO XII *Mystici Corporis Christi* del 20 luglio 1943: vedi G. CERIANI, *Il mistero di Cristo e della Chiesa. Commento alla Enciclica Mystici Corporis Christi* (Milano 1945).

[7] DEIMEL, l. c., 34 seg. fa notare che l'attributo stesso di « mistico » non si trova nel N. T. Egli critica l'uso troppo vago che se ne fa come espressione tecnica, ma poi ne restringe arbitrariamente il senso alla designazione d'un determinato grado della vita soprannaturale individuale. Già presso Scheeben egli avrebbe potuto vedere che questo termine nel suo contenuto concettuale è molto più ricco di quanto egli non ammetta. Per l'uso che s'è fatto nella storia dell'espressione « corpo mistico », cfr. H. DE LUBAC S. J., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge* (Parigi 1944).

[8] Os. 11, 1 da confrontare con Mt. 2, 15.

cor più chiaramente l'Apostolo dice che Cristo ha molte membra, nel genere umano cioè, come ne ha parecchie uno stesso corpo naturale. Come è Cristo il Figlio di Dio che unge e penetra la sua propria umanità, così, secondo l'Apostolo, è pure Cristo il Figlio di Dio che accoglie in sé tutto il genere umano e lo consacra con la sua unzione [9].

E di questo genere di unione nella S. Scrittura non si accenna solo di passaggio, ma se ne tratta coerentemente e nei modi più svariati.

Dobbiamo conservare santi e immacolati noi stessi e il nostro corpo come membro di Cristo, come qualche cosa che appartiene a Cristo ed è santificato dalla dignità della sua persona [10]. Quindi, una profanazione del nostro corpo è una profanazione non solo della nostra persona, ma anche di quella di Cristo [11]. In noi, non siamo noi soltanto che soffriamo, ma soffre soprattutto Cristo, come press'a poco soffrì nell'umanità sua propria [12].

D'altra parte, però, le condizioni, la passione, le opere di Cristo, in forza della nostra unione con lui, sono anche le nostre. Allorché Cristo muore ed è sepolto, anche noi moriamo e siamo sepolti in lui [13]; se egli risuscita da morte e sale al cielo, anche noi risuscitiamo in lui e con lui saliamo al cielo. « Ma Dio, dice l'Apostolo [14], ...ci convivificò in Cristo (per la grazia del quale siete stati salvati) e con lui ci risuscitò e ci fece sedere nei cieli ». Infatti, osserva il Grisostomo, se Cristo, il nostro Capo, è risorto da morte, anche noi siamo risorti con lui; e se il capo siede, siede anche il corpo. Inoltre, se Cristo è obbediente al Padre suo, noi pure lo siamo in lui: e se egli ha soddisfatto al Padre, in lui abbiamo soddisfatto anche noi, come nel primo Adamo lo abbiamo offeso e abbiamo mangiato il frutto dell'albero proibito [15].

Ma come Cristo, quale nostro Capo, soffre in noi e noi soffriamo e operiamo in lui che è Capo nostro, così pure Cristo deve operare e vivere in noi. Tuttavia non tutte le nostre azioni debbono ascriversi a Cristo nostro Capo, come non si può attribuire al capo o all'uomo intero tutto quello che operano le membra del nostro corpo. Al capo e a tutto l'uomo appartengono soltanto quelle operazioni che procedono dal capo o da tutto il corpo. Cristo dunque può vivere e operare in noi, solo in quelle operazioni che procedono da lui e che sono il prodotto della potenza derivante da lui come Capo, cioè del suo proprio Spirito. Di tali operazioni parla l'Apostolo, quando dice di non viver lui, ma che vive in lui Cristo [16]. Perfino a proposito dell'umanità propria di Cristo, si può dire che il Figlio di Dio viveva e operava in essa solo in quanto che le operazioni compite in essa e per mezzo di essa procedevano dal suo Spirito divino; dunque non in quanto erano compite soltanto mediante la forza naturale di essa, ma in forza della grazia della persona che la dominava completamente.

In breve, fra noi e Cristo, in forza dell'unione nostra con la sua umanità, come Capo del mistico corpo, vi è una « communicatio idiomatum » simile a quella che esiste tra la sua propria umanità e la persona divina; e questo scam-

---

[9] Cfr. 1 Cor. 12 (tutto).
[10] 1 Cor. 6, 15.
[11] Ibidem.
[12] Col. 1, 24 secondo l'esposizione più sicura. [Nella sua interpretazione Scheeben non si ferma ad una pura valutazione ma va oltre, avendo però sempre in suo favore il peso della dottrina di Paolo e le conclusioni dell'Esegesi sistematica].
[13] Rom. 6, 4-6.
[14] Eph. 2, 5-6.
[15] Rom. 5, 19.
[16] Gal. 2, 30.

bio di proprietà è la prova migliore dell'unione misteriosa e meravigliosa esistente tra il genere umano e il Figlio di Dio che si è inserito in esso [17].

4. Del resto, questa unione del corpo e della persona fra Cristo e l'uomo si può spiegare molto facilmente con quell'unione che l'Apostolo rappresenta come immagine dell'unione di Cristo con la Chiesa, con l'unione fra l'uomo e la donna nel Matrimonio. Qui è rigorosamente conservata la distinzione delle persone; ma pure la loro unione è così intima e completa, che sembrano fuse in un sol tutto. I coniugi non sono soltanto moralmente una cosa sola per la concordia di sentimenti e del mutuo amore; anzi, questa unione morale ha una reale base fisica nel suo rapporto con l'unione del corpo. E perciò anche la loro unione personale non è morale soltanto, come fra due amici, ma è talmente reale e radicale, che la donna di fronte all'uomo perde quasi la sua indipendenza, prende il cognome di lui, ha in lui il suo capo e il suo rappresentante naturale, partecipando, però, al tempo stesso, di tutti i suoi onori e meriti [18].

Alcuni Padri e scrittori ecclesiastici, come Novaziano, S. Agostino e Cassiano, hanno parlato, prima dell'apparire del Nestorianismo, di un connubio del Verbo con la sua propria natura umana. Il paragone, infatti, è giusto in molti punti; ma siccome in esso non risalta la piena unione d'ipostasi e siccome l'utilizzò Nestorio per palliare la sua eretica dottrina, i Padri posteriori in questa accezione o non l'usarono affatto, o se ne servirono con molta cautela, dichiarando però nel medesimo tempo che proprio in conseguenza della piena unione ipostatica di un membro della natura umana col Verbo, s'è sposata a lui tutta

---

[17] Di questa «communicatio» si servono spessissimo i Padri greci, nelle dispute con gli Ariani, per spiegare dei passi scritturali in cui viene attribuito a Cristo qualche cosa che non conviene a lui come Figlio di Dio. La troviamo unita, per analogia, con quella «communicatio idiomatum» che si verifica fra la Divinità e l'umanità: specialmente in moltissimi luoghi di S. Atanasio, in S. Gregorio di Nazianzo, in S. Cirillo ecc. L'intera idea dell'unione mistica del Capo e del corpo, è trattata con predilezione da S. Agostino specialmente nel suo commentario ai Salmi. Riportiamo qui uno dei brani migliori: «Psalmus ergo iste dicitur ex persona Domini nostri Iesu Christi, et capitis et membrorum. Ille enim unus, qui natus est de Maria et passus est, et sepultus est, et ascendit in coelum, et modo ad dexteram Patris sedet et interpellat pro nobis, caput nostrum est. Si ille caput est, nos membra sumus: tota ecclesia eius quae ubique diffusa est, corpus ipsius est, cuius est ipse caput. Non solum autem fideles qui modo sunt, sed qui fuerunt ante nos, et qui post nos futuri sunt usque in finem saeculi, omnes ad corpus eius pertinent: cuius corporis ipse caput est, qui ascendit in coelum. Quia ergo iam novimus caput et corpus, ille est caput, nos corpus. Quando audimus vocem ipsius, et ex capite debemus audire, et ex corpore: quia quidquid passus est in illo, et nos passi sumus, quia et nos quod patimur in nobis, et ipse patitur. Quomodo si aliquid patiatur caput, numquid potest dicere manus, quia non patitur? aut si aliquid patitur manus, numquid potest caput dicere, quia non patitur? aut si aliquid patitur pes, numquid potest caput dicere, quia non patitur? Quando aliquid patitur unum membrum nostrum, omnia membra currunt, ut subveniant membro quod patitur. Si ergo, ille cum passus est, nos in illo passi sumus, et ille iam ascendit in coelum et sedet ad dexteram Patris: quidquid patitur ecclesia ipsius in tribulationibus huius saeculi, in tentationibus, in angustiis (quia sic illam oportet erudiri, ut igne tamquam aurum purgetur), ipse patitur. Probamus hoc, quia nos in illo passi sumus, dicente Apostolo: "*Si autem mortui estis cum Christo, quid adhuc velut viventes de hoc mundo decernitis?*". Item dicit: "*Quia vetus homo noster simul crucifixus est cum illo, ut evacuaretur corpus peccati*". Si ergo in illo mortui sumus, in illo etiam resurreximus. Dicit enim ipse Apostolus: Si autem surrexistis cum Christo, quae sursum sunt sapite, quae sursum sunt quaerite, ubi Christus est in dextera Dei sedens. Si ergo in illo mortui sumus et in illo resurreximus, et ipse in nobis moritur et in nobis resurgit (ipse est enim unitas capitis et corporis): non immerito vox ipsius etiam nostra est, et vox nostra etiam ipsius est. Audiamus ergo Psalmum et in eo Christum loquentem intelligamus» (*In Psalmum* 62, n. 2).

[18] Sulla connessione di questa idea con quella del Corpo di Cristo vedi Wikenhauser, l. c., 231. Vedi anche C. Adam, *La dignità del matrimonio cristiano* (traduz. di G. Corti) in *La Scuola Cattolica*, LXII (Venegono 1934), 513-525.

la natura. Infatti il Verbo, prendendo carne dalla carne del genere umano e facendola propria, in questa carne che è una è divenuto una sola cosa con le altre persone del medesimo genere. Il seno di Maria si cambiò in camera nuziale, ed ivi la natura umana ha festeggiato il suo ineffabile sposalizio con lui e, accolta da lui pel tramite del primo Esemplare, a lui fu unita [19]. Quel membro del genere umano, nel quale e pel quale il Verbo si sposò con tutta la natura, doveva naturalmente essere unito a lui in un modo infinitamente più intimo e più forte delle altre membra; doveva essere contenuto assolutamente nella sua persona; in lui il Verbo stesso doveva farsi carne, se voleva divenire *una sola* carne con gli altri.

Siffatta spiegazione dell'unione corporale fra l'Uomo-Dio e gli uomini, oltre ad essere del tutto conforme alla Scrittura e all'insegnamento dei Padri, ha il vantaggio di fare spiccare chiaramente la forma e il significato dell'unione del genere col suo secondo Capo, cioè con l'Adamo celeste, in antitesi all'unione col suo primo capo, cioè con l'Adamo terreno. La natura umana è unita più fortemente e intimamente al nuovo Adamo che all'Adamo terreno; giacché vale anche qui il detto: L'uomo abbandonerà il padre e la madre e aderirà alla sua moglie. A questo Sposo tanto più appartiene l'umanità, in quanto che egli n'è al tempo stesso il padrone supremo e assoluto cui è soggetto anche il suo progenitore; e perché essa, per il connubio con lui, ricupera la nobiltà perduta nel suo padre e viene elevata sopra il genere umano, sopra ogni cosa terrena, anzi, al di sopra dei cieli, per essere introdotta nel seno del Padre celeste.

Ma sul significato di questo sposalizio e dell'unione corporale in genere, avremo presto da parlare più diffusamente. Noi osserviamo ancora solamente che l'unione corporale del Figlio di Dio col genere umano sposato a lui, come ci è data immediatamente nell'Incarnazione stessa, per sé e primariamente si deve concepire soltanto in analogia a quella che esisteva tra Adamo ed Eva, in quanto che questa fu tolta dal costato di quello; non già in analogia di quella che si stabilisce soltanto per mezzo del Matrimonio formalmente concluso o consumato. Questa unione si compie fra Cristo e noi mediante il Battesimo e l'Eucaristia. Però, come per fondare e preformare l'unione matrimoniale la donna fu tolta dal costato dell'uomo, ond'essa unione è stabilita sulla base della destinazione dell'una per l'altro; così anche pel Figlio di Dio l'aver preso la natura umana dal seno del genere umano, costituisce la base del suo connubio formale che si compie per mezzo del Battesimo e dell'Eucaristia: è uno sposalizio, direi quasi, virtuale, in forza del quale il Figlio di Dio poteva subito versare il suo sangue per la natura umana, quale sua sposa di fatto già appartenente a lui, per renderla pura e immacolata, per farla capace della santa unione con lui e quindi cibarla della sua propria carne e del suo sangue.

---

[19] Cfr. THOMASSIN, *Theol. dogm. de Incarn.* l. 3, c. 24. S. AUGUST., *Serm. 12 de temp.*, *Confess.* l. 4, c. 12. CASSIAN., *De incarn.* l. 5, c. 12; specialmente S. GREG. M., *Hom. 38 in Ez.*: « Tunc enim Deus Pater Deo Filio suo nuptias fecit, quando hunc in utero Virginis humanae naturae coniunxit, quando Deum ante saecula fieri voluit hominem in fine saeculorum. Sed quia ex duabus personis fieri solet ista coniunctio, absit hoc ab intellectibus nostris, ut personam Dei et hominis Redemptoris nostri Iesu Christi ex duabus personis credamus unitam. Ex duabus quippe atque in duabus hunc naturis exsistere dicimus, sed ex duabus personis compositum credi, ut nefas vitamus. Apertius ergo atque securius dici potest, quia in hoc Pater regi Filio nuptias fecit, quo ei per incarnationis mysterium sanctam ecclesiam sociavit ». Cfr. gli ultimi due passi della nota 4 di questo §. Inoltre, S. AGOST., ibid., tr. 2, n. 2: « Omnis ecclesia sponsa Christi est, cuius principium et primitiae caro Christi est: ibi iuncta est sponsa sponso in carne ».

Con ciò abbiamo in parte prevenuto una difficoltà, che a questo proposito ci potrebbe essere mossa. Ed è la seguente: il corpo della Chiesa, di cui Cristo è il Capo, non è formato dal genere umano come tale, ma da quelle sue membra che sono entrate in una particolare unione con Cristo per mezzo della fede e del Battesimo, cioè dalle membra della Chiesa. Chi potrebbe negare che gli uomini divengono membra dell'Uomo-Dio in senso stretto, unicamente per mezzo della fede e del Battesimo? Soltanto nella fede si fa *vivente* la loro unione con Cristo, poiché in tal modo comincia a operare in essi lo Spirito del Capo, ed essi, da parte loro, si attaccano e tendono a lui. Così pure, solo nel Battesimo l'unione degli uomini con Cristo diviene *organica*, esternamente ed internamente manifesta. Cristo nel Battesimo dà ad essi l'impronta della loro pertinenza a lui e li mette nel pieno possesso e godimento dei diritti e privilegi spettanti a loro come membri del suo corpo. Però d'ambe le parti la semplice unione corporale con Cristo non prende con questo il suo inizio, ma vi è addirittura presupposta. Se nella fede l'unione si fa vivente, dovette già esistere l'unione materiale morta da vivificare. Lo Spirito del Capo non può spirare in noi, se noi in qualche modo non apparteniamo al suo corpo; e da parte nostra, noi non possiamo afferrare e ritenere quel Capo, se esso non è realmente già nostro e se noi non siamo in certo modo già uniti a lui. Inoltre, siccome la fede, anzi la piena unione vitale con lui, può esistere in noi anche prima del Battesimo, così al Battesimo deve precedere una certa unione del corpo con Cristo. Essa esisteva in germe. Nel Battesimo si sviluppa, prende forma, si organizza, si completa e si consolida; ma nel suo fondamento essa esisteva già. Fondamento della comunanza dei beni e delle grazie con Cristo è il suo rapporto comune col genere umano come tale: solo che nel Nuovo Testamento Cristo ha connesso l'effettiva ammissione al godimento di detta comunanza con il Battesimo quale via normale. Nel Vecchio Testamento esso non era affatto richiesto, né « in re » né « in voto »; eppure Cristo in sostanza era il Capo del genere umano tanto nel Vecchio che nel Nuovo Patto [20]. Non abbiamo quindi nessun motivo per recedere dalla nostra concezione; dobbiamo anzi senz'altro mantenerla nella sua integrità. Si vedrà poi come in essa il pregio dell'Incarnazione si riveli grandioso e pieno di mistero.

---

[20] S. CYRILL. AL., *In Ioan.* l. 6, ad verba « cognosco oves meas » (Io. 10) p. 653 seg. [Sulle basi di questa metafisica, o meglio, metadinamica del Corpo mistico di Cristo, s'intravvede come sia possibile che degli uomini, i quali senza loro colpa non appartengono alla Chiesa visibile, per mezzo di Cristo possano giungere alla salute. Tuttavia il pensiero di Scheeben non è stato ancora utilizzato dai trattatisti. L. CAPERAN, il quale fa una lunga esposizione delle teorie e delle opinioni sul problema della salvezza degli infedeli (*Le problème du salut des infideles*. I: *Essai historique*. II: *Essai théologique* *(2 ediz. Tolosa 1934)*), non vi fa cenno; così pure R. LOMBARDI nella sua opera: *La salvezza di chi non ha fede* (4 ediz. Roma 1949).]

§ 57. *Prima funzione dell'Uomo-Dio come Capo del genere umano; comunicazione di dignità divina; basamento e perfezionamento della filiazione divina* [1].

Quanto meraviglioso e misterioso è il posto che il Figlio di Dio nella sua umanità occupa nei confronti colla razza umana, altrettanto grande deve essere altresì l'importanza che gliene deriva.

L'Uomo-Dio, come Capo soprannaturale del genere umano, poteva evidentemente riparare quello che il primo capo aveva spezzato. Come il primo Adamo addossò al genere umano un debito infinito per via della sua unione solidale con esso, debito che il genere umano non poteva pagare; così il nuovo Adamo, in virtù della sua unione coll'umanità che è ancor maggiore (onde i di lui meriti infinitamente preziosi appartengono anche agli uomini), poteva e doveva saldare quel debito. E come il genere umano non poteva riottenere da Dio la giustizia soprannaturale perduta per via della colpa, se prima non fosse scontata quella colpa; così il mezzo onde riacquistarla non poteva essere che la soddisfazione della colpa per opera del suo nuovo Capo.

Questi, dunque, fu un compenso, un supplemento del vecchio capo.

Ma ciò non può costituire che un momento secondario nella sua importanza e nella sua funzione, giacché pensare che il nuovo Capo abbia soltanto riempito una lacuna, sarebbe un deprezzare la sua sublime dignità. Il carattere essenziale che riveste l'assunzione del genere umano nella persona del Figlio e la sua incorporazione in Cristo, non è quello di riempir lacune, ma di *innalzare, elevare. L'Uomo-Dio come Capo, eleva tutto il genere umano ad una dignità, ad una vita e ad una attività incomprensibilmente alta*; e in conseguenza di tale elevazione lo pone in grado di colmare in modo perfetto ogni lacuna, prodotta o dalla sua bassezza naturale o dalla sua colpevole caduta. Dalla sublime altezza di cui il genere umano è fatto partecipe, l'estinzione del debito per pagamento pienamente valevole vien da sé; però, è condonato solo affinché esso possa elevarsi completamente al grado destinatogli mediante la Incarnazione, e mantenervisi.

La funzione e l'influsso che deve avere l'Uomo-Dio per tutto il genere umano, in base a quello che abbiamo già detto deve essere stabilito *in ragione della funzione e dell'influsso che ha la persona divina per la sua propria umanità* [2], tenuto sempre conto, però, della relativa differenza. « Christianus alter

---

[1] Vedi sopra, § 25, specialmente nota 2; per l'insieme cfr. C. MARMION, *Cristo vita dell'anima* (traduz. ital. anonima, Milano 1921); F. JUERGENSMEIER, *Il Corpo mistico di Cristo come principio dell'ascetica*; E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ*, I, 190-203. Quest'opera fondamentale consta di due volumi: nel 1° espone la dottrina del Corpo mistico di Cristo nella Scrittura e nei Padri greci, nel 2° la medesima dottrina nei Padri e Teologi occidentali. E' dotata di copiosissima bibliografia. Il pensiero dei Padri greci sulla deificazione dell'uomo per effetto specialmente dell'Incarnazione, è esposto da J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Parigi 1938).

[2] Già S. GREGORIO NISSENO aveva espressamente formulato questo canone (*Orat. contra Eunom.* 12): « *Quod in humanitate a Christo assumpta factum est, communis hominum fidei gratia est.* Quemadmodum enim, cum illud, quod suapte natura deorsum tendit, per aërem ad coelos vehi corpus videmus, secundum verba Apostoli credimus, nos raptum iri in nubibus obviam Christo in aëra: sic, cum audivimus, quod nostrarum primitiarum Pater et Deus factus est, qui verus est Deus et Pater, non amplius ambigimus, eundem et Patrem et Deum factum esse nostrum, qui didicimus, quod eandem viam ingrediemur etc. ».

Christus », dice un antico Padre della Chiesa: e S. Cipriano [3]: « Quod homo est, esse Christus voluit, ut et homo possit esse, quod Christus est ». Cioè, la dignità e la potenza divina del Verbo, la quale consacrò la sua propria umanità e mediante l'unione con essa costituì il Cristo, si deve estendere pure a tutto il genere e in esso farla valere, perché le membra, per mezzo dell'unione col loro Capo, vengono elevate, glorificate e divinizzate.

Veniamo ai particolari.

1. In forza dell'unione ipostatica, l'umanità individua di Cristo fu rivestita della dignità divina del Figlio di Dio che l'ha presa a sé; così che l'Uomo-Dio deve essere adorato da tutte le creature anche nella sua umanità, e amato dal Padre suo con quello stesso amore con cui è amato da lui nella sua Divinità. Però, in seguito a tale dignità, anche quell'umanità doveva essere rivestita della santità e della gloria della natura divina, affinché fosse dotata secondo la sua dignità infinita.

Ora, se in modo analogo anche il genere umano diventa il corpo di Cristo, e i suoi membri divengono membra del Figlio di Dio, se la sua divina persona li porta in sé come appartenenti a lei stessa, perché la dignità divina del Figlio di Dio non dovrebbe riversarsi anche sugli uomini come a sue membra? Dio Padre non estenderà alle membra di esso il medesimo amore che nutre verso il suo Figlio naturale; non le abbraccerà con un solo e medesimo amore [4] nel suo Figlio come appartenenti ad esso? Non dovrà comunicare alle membra mistiche del suo Figlio quella stessa santità e gloria, con cui onorò l'umanità individua di lui? E non le innalzerà, esse pure, infinitamente e non le farà sedere sul trono stesso del divin Figlio [5]?

La dignità divina, cui partecipa l'uomo per la sua incorporazione in Cristo, gli dà diritto alla deificazione, cioè alla glorificazione della sua natura, proporzionata a tale dignità. Se la natura umana non fosse realmente fatta partecipe di quella divina, la sua sublime unione col Figlio di Dio riuscirebbe vana e insignificante. E a che scopo tale incorporazione nel Figlio di Dio, se l'uomo dovesse rimanere nel grado della sua propria natura?

Perciò i Padri, fondandosi sulla S. Scrittura, affermano che il Figlio di Dio si fa uomo per fare dell'uomo un Dio. « Dio s'è fatto uomo, dice S. Agostino, perché l'uomo divenisse Dio » [6]. « Se Dio, dice S. Ilario, essendo noi

---

[3] *De idol. van.* c. 11.

[4] « Ut dilectio, qua dilexisti me, in ipsis sit et ego in ipsis » (Io. 17, 26). — « Qui *benedixit nos* in omni benedictione spirituali in coelestibus *in Christo*, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem... in laudem gloriae gratiae suae, in qua gratificavit nos in dilecto Filio suo » (Eph. 1, 3-6).

[5] Questa sublime elevazione della natura umana in Cristo, nessuno l'ha descritta meglio di S. LEONE nel suo primo discorso sull'Ascensione di Gesù al cielo. Egli veramente parla della sublimazione esterna del corpo; ma questa non è che il riflesso della elevazione e glorificazione interna di tutta la natura, tanto in Cristo che negli uomini. « Et revera magna et ineffabilis erat causa gaudendi, cum in conspectu sanctae multitudinis super omnium creaturarum coelestium dignitatem humani generis natura conscenderet, supergressura Angelicos ordines, et ultra Archangelorum altitudines elevanda, nec ullis sublimitatibus modum suae provectionis habitura, nisi aeterni Patris recepta consessu, illius gloriae sociaretur in throno, cuius naturae copulabatur in Filio. Quia igitur Christi ascensio nostra provectio est, et quo praecessit gloria capitis eo spes vocatur et corporis: dignis, dilectissimi, exultemus gaudiis et pia gratiarum actione laetemur. Hodie enim non solum paradisi possessores firmati sumus, sed etiam coelorum in Christo superna penetravimus: ampliora adepti per ineffabilem Christi gratiam, quam per diaboli amiseramus invidiam. Nam quos virulentus inimicus primi habitaculi felicitate deiecit, *eos sibi concorporatos Dei Filius ad dexteram Patris collocavit* ». [*Sermo 73*, 4; Migne, P. L. 54, 396].

[6] « Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus » (*Serm. 13 de temp.*).

lontani dalla sua natura, ci ha raggiunti per mezzo della natura corporea quando nacque come uomo e divenne quello che noi siamo; tocca a noi ora tendere a quello ch'Egli è, affinché il nostro volonteroso sforzo penetri in quella maestà e colga quello d'onde noi stessi siamo stati raggiunti, acquistando cioè la natura divina, mentre Dio dianzi prese la natura umana »[7]. E il grande Atanasio: « Come il Signore, rivestendosi del nostro corpo, si è fatto uomo; così noi uomini veniamo deificati, assunti per mezzo della sua carne »[8]. « Il Figlio di Dio — osserva S. Leone — venne per distruggere le opere del demonio, unì se stesso a noi e noi a sé, in modo che l'abbassarsi di Dio a ciò che è umano fosse, al tempo stesso, un innalzamento dell'uomo a ciò che è divino »[9]. Ancora più bello è ciò che dice S. Pietro Crisologo; egli ammira come un miracolo ineffabile il fatto che tra il cielo e la terra, tra la carne e Dio, si sia improvvisamente stabilita una comunicazione così intima; che Dio divenga uomo e l'uomo Dio, il padrone servo e il servo padrone; e che fra la Divinità e l'umanità si contragga una parentela indicibilmente intima ed eterna[10]. Similmente S. Massimo Martire: « La natura, vuota della scienza comunicatale, fu nuovamente ripiena di scienza dal Verbo di Dio, e, corroborandola con l'immortalità, la rese divina non quanto alla sostanza, ma quanto alla qualità, vincolandola stabilmente col suo proprio Spirito e rafforzandola come si rafforza l'acqua con la proprietà del vino; poiché *in verità egli a sua volta si fa uomo, per far noi Dei mediante la grazia* »[11].

2. I Padri considerano l'elevazione dell'uomo alla dignità e alla gloria divina innanzi tutto come il contrappeso corrispondente all'abbassamento infinito di Dio e, quindi, come lo scopo veramente degno di questo. Ma essi per lo più si esprimono dicendo che il *Figlio di Dio s'è fatto figlio dell'uomo per rendere figli di Dio i figli dell'uomo*; che, come conseguenza naturale dell'Incarnazione, gli uomini ricevettero il diritto e il potere di divenire figli di Dio. Qui li aveva preceduti la S. Scrittura: « *Dio mandò il suo Figlio nato dalla donna*, dice l'Apostolo, *affinché noi ricevessimo la grazia della sua adozione* »[12]. E il Discepolo che più di tutti era stato iniziato nei misteri dell'Uomo-Dio, nella sua grandiosa descrizione della genesi del mistero, fa risaltare come effetto principale di esso che il Verbo, venendo nella sua proprietà, diede potere di diventare figliuoli di Dio a quanti lo accolsero[13].

---

[7] Scheeben cita Ilario liberamente. Passi affini si trovano nel *De Trinitate* 1, n. 13; 2, n. 24; 6, n. 44; 8, n. 14, 21; 9, n. 3, 9, 11, 13 seg., 38-41, 49.

[8] *Orat. 4 c. Arian.*

[9] *Serm. 7 de nativ. in illud: Qui non ex sanguinibus, sed ex Deo nati sunt.* « Quae hoc sacramentum mens comprehendere, quae hanc gratiam lingua valeat narrare? Redit in innocentiam iniquitas... in adoptionem veniunt alieni et in hereditatem ingrediuntur extranei... de terrenis incipiunt esse caelestes. Quae autem est ista mutatio, nisi dexterae excelsi! Quoniam venit Filius Dei dissolvere opera diaboli, et *ita se nobis nosque inseruit sibi, ut Dei ad humana descensio fieret hominis ad divina provectio* ».

[10] *Hom. 72.*

[11] *Cap. Theol. Hecatont. 2*, c. 26. Eccl. in Off. Corp. Christi, lect. 1 in 2 Noct.: « [Unigenitus siquidem Dei Filius suae divinitatis volens nos esse participes, naturam nostram assumpsit] ut homines Deos faceret factus homo ». [La dottrina filosofica, teologica e mistica di S. Massimo, detto il Confessore o il Martire, è stata egregiamente esposta e ricollocata nel suo quadro storico da H. U. VON BALTHASAR, *Kosmische Liturgie — Maximus der Bekenner — Höhe und Krise des griechischen Weltbildes* (Friburgo in Br. 1941; esiste una traduzione francese di L. Lhaumet e H. A. Prentout: *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur*, Parigi 1947) e *Die « Gnostischen Centurien » des Maximus Confessor* (ibidem 1941). La dottrina mistica è pure illustrata da J. PEGON nelle *Centuries sur la charité* da lui tradotte dal greco e precedute da ottima introduzione (Parigi 1943).]

[12] Gal. 4, 4.

[13] Io. 1, 12.

Già Ireneo poté dire: « Il Verbo s'è fatto uomo, affinché l'uomo, accogliendo il Verbo e ricevendo la grazia della filiazione, divenisse figlio di Dio » [14]. E di nuovo: « Egli, nel suo amore immenso, è diventato ciò che siamo noi, affinché noi divenissimo quello che egli stesso è » [15]. Più esaurientemente si esprime S. Cirillo d'Alessandria: « Mediante il Verbo, che ha legato a sé la umanità (il genere umano) per mezzo della carne unita a lui e che da parte sua è unito al Padre per natura... il servo diviene figlio, dacché egli, per la sua società col vero Figlio, è chiamato ed elevato alla dignità che per natura è propria di questo » [16].

Potremmo addurre innumerevoli passi, specialmente da S. Cirillo, che finiscono col dire la stessa cosa [17]. Vogliamo riportarne soltanto alcuni che sottolineano più accuratamente il modo onde si compie la comunicazione dei privilegi di Cristo al genere umano quale suo Corpo. S. Cirillo [18] interpreta nella maniera seguente le parole dell'Evangelista « E abitò tra noi »: « Egli (l'Evangelista) osserva opportunamente che il Verbo abitò in noi, svelando così a noi questo gran mistero: Noi tutti siamo una cosa sola in Cristo e tutto il genere umano (τὸ κοινὸν πρόσωπον) rivive in lui. Perciò egli fu pure chiamato il nuovo Adamo, perché, nella comunanza della natura, conduce tutti alla santità e alla gloria, come il primo Adamo da parte sua li spinse alla rovina e all'infamia. Il Verbo, dunque, abitò in tutti per mezzo di un solo, affinché per mezzo di un solo, rivelatosi Figlio di Dio colla sua potenza secondo lo Spirito di santificazione, si riversasse su tutto il genere umano quella dignità (della filiazione di Dio), e si applicassero anche a noi, per opera di uno di noi, quelle parole: Io dissi, voi siete Dei e figli tutti dell'Altissimo. Così in Cristo la parte servile (la sua natura umana) diviene veramente libera per l'ammissione alla mistica unione con Colui che ha la figura di servo: in noi invece la natura umana acquista la libertà mediante imitazione e somiglianza con quell'uno, in grazia della parentela secondo la carne. E se no, perché non ha egli assunto gli Angeli, ma il seme di Abramo, per cui doveva farsi veramente uomo e simile in tutto ai suoi fratelli? Non è dunque a tutti manifesto che egli si è abbassato fino alla natura di servo, non per guadagnare in tal modo qualche cosa a sé, ma dando se stesso, affinché noi, per via di somiglianza con lui, ascendessimo al suo eccelso bene, divenissimo ricchi mediante la sua povertà, Dei e Figli di Dio per la fede? Infatti abitò tra noi colui che per natura è Figlio e Dio; ecco perché noi esclamiamo nel suo Spirito: " abba, pater " » [19].

« Il Figlio di Dio, scrive S. Pietro Crisologo, dopo ch'ebbe infuso se stesso

---

[14] Apud THEODORET., *Dial. 1.* [Cfr. P. COSTANTINO DA MAZZARINO, *La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo* (Roma 1941).]

[15] Praef. ad lib. 5 *adv. Haer.*

[16] *In Ioan.* c. 1, ad verba: « qui ex Deo nati sunt ».

[17] Cfr. PETAVIUS, *De Incarn.*, l. 2, c. 8; CASINI, *Quid est homo?* nella mia edizione, p. 236 segg.

[18] *In Evang. Ioan.* p. 96.

[19] Non meno bello è un altro passo dello stesso S. Cirillo: « Exaltatur autem et ungitur et sanctificatur (Christus) propter nos, ut per ipsum gratia in omnes derivetur, *ut iam naturae collata totique generi largita.* Sicut Servator ipse in Evangelio Ioannis ait: Pro ipsis ego sanctifico meipsum ut sint et ipsi sanctificati (Io. 17, 19). *Quaecumque enim Christo insunt, eadem in nos derivantur.* Quippe qui sanctificationem non sibi ipsi accepit (ipse enim erat sanctificans), sed ut per se eam humanae naturae conciliaret, via quodammodo et principium bonorum, quae in nos fluxerunt, effectus. Idcirco etiam ait: Ego sum via, per quam divina gratia quodammodo in nos descendit, *exaltans et sanctificans et glorificans, atque adeo deificans naturam humanam in primo Christo* » (*Thesaur. assert.*, 20, p. 197).

nella nostra carne con tutta l'unzione della sua Divinità, come la pioggia sul vello, dall'unzione fu detto Cristo; e di questo nome è unico attuatore, lui che è così pervaso ed infuso di Dio [20], che l'uomo e Dio facessero un solo Dio. Dunque egli infuse il nome di questo unguento in noi che, da Cristo, siamo appellati cristiani ». « L'unguento della Divinità, osserva S. Agostino, si riversa su noi perché Cristo, incorporandosi in noi, ci ha fatti suoi membri, affinché noi pure fossimo uniti in lui » [21]. Similmente S. Leone [22]: « In Cristo abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità, e voi siete stati ripieni in lui. Tutto il corpo, pertanto, è riempito da tutta la Divinità; e come niente manca di quella maestà della cui abitazione è pieno l'abitacolo, così niente manca del corpo che non sia stato riempito dal suo abitatore. Quando poi si dice: e voi siete stati ripieni in lui, si vuol significare evidentemente la nostra natura, mentre non apparterrebbe a noi quella pienezza, se il Verbo di Dio non avesse unito a sé e l'anima e il corpo del nostro genere ».

Dunque, dall'insegnamento dei Padri è manifesto che il Capo del genere umano, unto con la pienezza della Divinità come Figlio Unigenito di Dio, può e deve trasmettere sopra le sue membra la sua dignità divina e con essa la corrispondente gloria e santità.

3. Anche senza l'Incarnazione Dio avrebbe potuto accoglierci per grazia come suoi figli e come fratelli del suo Figlio naturale. Infatti noi siamo figli di Dio se non altro perché *simili* al suo Figlio Unigenito mediante la partecipazione alla natura divina. Ma tale dignità, senza l'Incarnazione, da parte nostra non avrebbe fondamento e non sarebbe così perfetta nel suo valore. E' tanto superiore alla nostra natura, che noi non potremmo fare né acquistare su di essa neanche il più lontano assegnamento. Essa è una pura grazia, fondata unicamente sulla bontà straordinaria di Dio; e neppure questa grazia sarebbe di per sé sola abbastanza potente da metterci effettivamente nel rapporto personale del Figlio di Dio col Padre suo, in modo che questo Padre in lui e per lui fosse veramente anche Padre nostro.

Ma per mezzo dell'Incarnazione noi siamo realmente incorporati nella persona del Figlio di Dio. Iddio, pertanto, ci vede non più nella dignità della nostra propria persona soltanto, ma nel suo Figlio e il suo Figlio in noi; ci

---

[20] *Hom. 60*: « Postquam Dei Filius sicut pluvia in vellus toto divinitatis unguento nostram se fudit in carnem, ab unguento nuncupatus est Christus: et huius nominis exstitit solus auctor, qui sic Deo superfusus est et infusus, ut homo Deusque esset unus Deus. Hoc ergo unguenti nomen effudit in nos, qui a Christo dicimur Christiani; et impletum est illud, quod cantatur in Canticis Canticorum: Unguentum effusum est nomen tuum » (Cant. 1, 2).

[21] *In Psalm. 26.*

[22] *Serm. 10 in nat.*: « *Verbum caro factum est et habitavit in nobis.* In nobis utique, quos sibi Verbi divinitas coaptavit, cuius caro de utero virginis sumpta nos sumus. Quae si de nostra, id est, vere humana non esset, Verbum caro non habitasset in nobis. In nobis autem habitavit, qui naturam nostri corporis suam fecit, aedificante sibi Sapientia domum, non de quacumque materia, sed de substantia proprie nostra, cuius assumptio est manifestata, cum dictum est: Verbum caro factum est et habitavit in nobis (Io. 1, 14). Huic autem sacratissimae praedicationi etiam beati Pauli Apostoli doctrina concordat dicentis: *Videte, ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam secundum traditionem hominum, secundum elementa mundi, et non secundum Christum, quia in Christo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter, et estis repleti in illo* (Col. 2, 8-10). Totum igitur corpus implet tota divinitas; et sicut nihil deest illius maiestatis cuius habitatione repletur habitaculum, sic nihil deest corporis, quod non suo habitatore sit plenum. Quod autem dictum est: Et estis repleti in illo, nostra utique est significata natura, ad quos illa repletio non pertineret, nisi Dei Verbum nostri sibi generis et animam et corpus unisset ».

vede in una sostanziale unità e parentela col suo Figlio; e perciò noi siamo non in qualche modo, ma pienamente degni di essere accettati come figli suoi; anzi, portiamo già virtualmente in noi la filiazione a causa della nostra unione col suo Figlio Unigenito [23].

Conseguentemente anche la filiazione stessa, mediante Cristo, non è più *semplicemente* adottiva, poiché la riceviamo non come estranei, ma come congiunti, cioè come membra del Figlio Unigenito e la possiamo esigere come un diritto. In noi la grazia della filiazione ha qualche cosa della filiazione naturale di Cristo stesso, dalla quale è prodotta. Dato che noi non siamo semplicemente figli adottivi, ma membra del Figlio naturale, perciò, come tali, entriamo altresì realmente in quella relazione personale in cui sta il Figlio di Dio col Padre suo. E' secondo la *verità* e non solo per analogia o somiglianza che noi chiamiamo « Padre nostro » il Padre del Verbo; ed effettivamente non è tale per un semplice rapporto analogo, bensì per quell'unico e medesimo rapporto per il quale egli è il Padre di Cristo. Lo è in un modo simile a quello per cui egli, che è Padre del Verbo eterno, per la stessa relazione è anche Padre dell'Uomo-Dio nella sua umanità. Perciò noi non siamo solamente figli adottivi, cioè compagni casuali della gloria e dell'altezza che s'addice al Verbo eterno per natura, ma siamo in certo modo *un sol* Figlio del Padre con lui e in lui; e appunto per questa unione diveniamo simili a lui, conformi nella sua gloria.

Tale differenza fu già espressa in tutta la sua forza da S. Cirillo. « L'Unigenito e il Primogenito — egli dice — si identificano: l'Unigenito come Dio, il Primogenito in quanto ha abitato in noi e in molti fratelli mediante l'economia della sua unione (Incarnazione), perché noi, in lui e per lui, divenissimo figli di Dio per natura e per grazia: per natura, figli naturali, cioè in lui e solo in lui; per partecipazione e per grazia, figli nello Spirito per mezzo di lui » [24].

Ci potremo rappresentare più facilmente questo mistero, ritornando sul carattere speciale dell'unione del corpo fra noi e Cristo e riferendoci di nuovo all'analogia del Matrimonio. Non è vero che per l'unione col suo sposo, la sposa del vero figlio diviene la figlia del padre dello sposo, in un modo più perfetto di quello che possa diventarlo un'estranea che è semplicemente adottata da questo padre? Il rapporto dell'ultima non è che esterno e tolto dall'analogia della vera filiazione; il primo, invece, è intimamente intrecciato con quello della filiazione vera e fondato su di esso; non è che un ampliamento

---

[23] I pensieri seguenti contengono la più significativa descrizione della struttura intima della Chiesa « universale », ossia « cattolica », che Scheeben abbia fatto.

[24] *De recta fide* p. 27. Cfr. NACLANTUS, *In Ep. ad Eph.* c. 1; e nel *Tract. de regno Christi.* — Card. BERULLE, *Inter opusc.* n. 84. Nel luogo citato, Naclanto s'esprime così: « Spiritu adoptionis donati sumus, et per illum non solum Christi fratres et coheredes constituti, sed in palmites et membra transformati et adeo, si dicere fas est, in illum absorti: ut non modo in nobis vivat — *Vivo ego, iam non ego, vivit vero in me Christus* — non modo loquatur — *An experimentum quaeritis eius, qui in me loquitur Christus* — non modo patiatur — *Adimpleo quae desunt passionum Christi in corpore meo,* et: *Saule, Saule, quid me persequeris* — non modo induatur, recipiatur, cibetur — *Quod uni ex minimis meis fecistis, mihi fecistis,* — sed pro uno eodemque pariter cum illo reputemur eiusque thronum, ut aliquando promittit, accipiamus? ut, ubi ille est, et nos simus quemadmodum et Patrem petiit, et numquam exauditus non est pro sua pietate; et sic tandem de filiis adoptionis filii evadamus quodammodo naturales, et Patrem interpellemus non tantum gratia, sed quasi natura. Propter quod Spiritus sanctus in cordibus filiorum non modo Patrem clamat, sed Patrem ingeminat, Abba dicens, Pater, ut ea ingeminatione vocis Patrem utroque modo testetur ». In THOMASSIN, *Dogm. theol. de Incarn.* l. 8, c. 9 e l. 6, c. 19.

del medesimo rapporto. Ora ciò si può applicare altresì a quel rapporto col Padre di Cristo, nel quale entrò il genere umano per mezzo dell'Incarnazione.

4. In tal modo l'Incarnazione del Figlio di Dio pone nel genere umano il fondamento più acconcio per l'adozione del medesimo e in pari tempo porta l'adozione stessa ad un altissimo grado di perfezione. Essa costituisce il punto di partenza per la *propagazione della paternità trinitaria divina sul genere umano*. Questa paternità, posta l'Incarnazione, non viene semplicemente imitata per pura grazia nel rapporto che Dio ha coll'uomo, ma viene posta sostanzialmente in collegamento col genere umano, e solo attraverso questo sostanziale collegamento cogli uomini ha da esplicare la sua forza plasmatrice. La Incarnazione mette il processo trinitario in reale contiguità col genere umano, perché abbia a continuare in esso; trasporta effettivamente il genere umano nel seno dell'Eterno Padre, affinché riceva la grazia della filiazione con tutti i privilegi annessi, non solo mediante un affluire di grazie dal di fuori, ma anche per un contatto reale con la sorgente.

In un modo analogo, come membra del Figlio di Dio, entriamo in *una relazione con lo Spirito Santo* più stabile, più nobile e più *personale* che non si abbia mediante la grazia da sola. Vedemmo già [25] che lo Spirito Santo, con la grazia della filiazione, è dato nella sua ipostasi come il sigillo di questa nostra dignità, perché appunto in lui noi entriamo in un rapporto col Padre, che è analogo a quello che con lui ha il Figlio. Ma qui egli diviene nostra proprietà, giacché noi, come corpo, lo possediamo quale Spirito del nostro Capo. Qui egli suggella la relazione nella quale ci troviamo col Padre, non solamente accanto all'Unigenito Figlio, ma *in lui* come costituenti un sol Cristo. Qui egli ci vien dato, o meglio, è « ipso facto » nostra proprietà come pegno dell'amore con cui il Padre ci ama nel suo Figlio quali membra di lui, e come il pegno dell'amore del Figlio verso il Padre, amore ch'egli presenta al Padre anche per noi, sue membra. La relazione per cui lo Spirito Santo abita in noi come « Spiritus Christi » è, perciò, assolutamente ipostatica; e sarebbe ipostatica quand'anche la grazia non ci mettesse già da sola in tale relazione col medesimo. E' inoltre il motivo e la corona della filiazione divina che si trova nella grazia stessa: il motivo, perché il nostro diritto al pegno dell'amore paterno di Dio deve far discendere su noi anche gli effetti di questo amore; la corona, perché intreccia così intimamente la filiazione adottiva con quella naturale.

Tutti i passi della Scrittura circa la missione e l'inabitazione ipostatica dello Spirito Santo, che cercammo già [26] di spiegare in riferimento alla grazia della filiazione adottiva, ricevono qui, di conseguenza, il loro significato più profondo e più concreto. Lo Spirito Santo, nella missione del Figlio che si compie mediante l'assunzione della natura umana, entra in rapporto ipostatico e personale con noi, più che per la di lui rigenerazione puramente spirituale nell'anima nostra. Come procedente dall'ipostasi del Figlio, scende con lui nella sua ipostasi nel Corpo mistico e reale da lui preso, e vi abita come lo Spirito che procede dal Capo e che appartiene al medesimo, mediante una vera continuazione della sua processione eterna.

Benché lo Spirito Santo non si unisca ad una natura umana, o piuttosto, appunto per questa ragione, si può dire che viene mandato ipostaticamente in

---

[25] Pag. 124 segg.
[26] § 29 e 30.

un colla missione del Figlio. Questa missione, evidentemente, nella sua sostanza si effettua fin dall'ingresso del Figlio nel genere umano. Soltanto il possesso e il vivo godimento dello Spirito Santo fu comunicato al genere umano dopo la resurrezione di Cristo, quando, cioè, Cristo ebbe rivelata tutta la gloria divina nel proprio corpo e apparve come il Figlio glorioso di Dio anche nella sua carne [27].

5. *Sicché noi vediamo quanto il nuovo Capo celeste del genere umano sia superiore al primo Adamo.* Questi non era che figlio adottivo di Dio; per natura non era niente di più degli altri uomini; non poteva, quindi, per il solo fatto che si trovava a capo del genere umano, dare o procurare alle altre membra una dignità maggiore di quella che queste possedevano già per natura. Non poteva divenire il principio o causa dei beni soprannaturali e di un ordine soprannaturale a sé o ai suoi discendenti, né per la sua dignità naturale né per le sue opere. Era semplicemente il punto di uscita, disposto per virtù della grazia divina, da cui doveva propagarsi la dignità della filiazione ai suoi discendenti. Egli non poteva darla, perché non era sua proprietà: poteva soltanto perderla. Per l'ordine soprannaturale egli non era che un capo precario. Viceversa, l'Uomo-Dio, in forza della sua propria dignità personale, è il principio dell'ordine soprannaturale, perché la grazia gli è propria e per mezzo di lui diviene propria anche al genere umano. Perciò egli è anche il vero e riconosciuto portatore della grazia per il genere umano, ch'egli può dare ma non può perdere, né per sé, né per gli altri.

Dunque, l'Uomo-Dio va riguardato non soltanto come supplemento per una deficienza causata dal peccato di Adamo, ma, rispetto a ciò che questi poteva e doveva essere, anche come complemento di Adamo, cioè come quegli che doveva essere *il vero e immutabile fondamento e principio della grazia nella stirpe umana*; mentre Adamo in sé non poteva essere che il principio e il fondamento della natura [28]. Posto che fosse in tal modo il complemento di Adamo, poteva, dopo la caduta di lui e del genere umano in lui dall'altezza della grazia, essere pure supplemento di Adamo, per riportare il genere umano a quell'altezza — e non altrimenti.

Ma siccome Adamo, oltre alla grazia della filiazione, possedeva il dono dell'integrità come un supplemento di quella e come il germe della futura gloria di tutta la natura, si deprezzerebbe la dignità che il nostro genere riceve dall'Uomo-Dio, se non includessimo in essa anche il diritto a questo dono. Come corpo dell'Uomo-Dio, il genere umano deve divenire uguale al suo Capo, tanto rispetto all'unione con Dio, quanto riguardo alla glorificazione ed elevazione di tutta la sua natura. Con ciò non è detto che il genere umano, per mezzo dell'Uomo-Dio, debba ricevere in questa vita tutti i privilegi che pos-

---

[27] Questi pensieri di Scheeben sono confermati in campo concreto esegetico da WIKENHAUSER, l. c., 114-121.

[28] CIRIL., *Thesaurus* p. 238: «Est igitur Unigenitus quidem secundum naturam, quippe qui solus exsistit e Patre, Deus ex Deo, lumen e lumine; Primogenitus autem propter nos, ut tamquam immortali cuidam radici creatura insita et infixa, ex eo etiam, qui semper est, germinet. Omnia enim per ipsum facta sunt et subsistunt et per ipsum servantur». — Similmente *De recta fide* p. 17: «Animam rursus humanam, posteaquam illam sibi propriam reddidisset suaeque naturae firmitate ac immutabilitate, perinde ac vellus colore, imbuisset, peccato superiorem declarat... Sic anima postquam illius effecta est, qui peccatum non novit, e vestigio statum firmum ac in omnibus locis stabilem peccatoque multis partibus potentiorem nacta est. Christus proinde positus est tamquam radix et initium quoddam cunctorum, qui in Spiritu ad vitae novitatem corporisque immortalitatem instaurantur: quippe eam, quae ex divinitate proficiscitur, securitatem ac firmitatem secundum quamdam gratiae communicationem in universum hominum genus transmisit».

sedeva nel primo Adamo, avanti la sua caduta. Neppure Cristo ha dotato la sua individua umanità di tutti questi privilegi. Vogliamo solo affermare che questi doni ora non eccedono, come prima, la dignità del genere e che, presto o tardi, devono essere partecipati al genere umano, se questa dignità comunque dovrà essere conservata in tutta la sua eccellenza. In realtà noi conseguiamo di nuovo l'integrità, ma non quella imperfetta in questa vita, onde preservare fin da principio la natura dalla dissoluzione; bensì soltanto quella riservataci in avvenire nella gloria della trasfigurazione, per restaurare la corrotta natura e per renderla in seguito incorruttibile nella gloria divina. E' questa appunto una prova della grandezza della nostra dignità, per cui possiamo esigere una restaurazione ed una glorificazione della nostra natura che avrà luogo in un modo tanto meraviglioso.

Pertanto, è così grande la dignità che il genere umano riceve per l'unione col suo nuovo Capo umano-divino, che tutti i beni soprannaturali gli divengono propri e naturali, per quanto in sé sorpassino la sua dignità naturale. In virtù della sua dignità personale divina, l'Uomo-Dio merita al genere umano tutta la serie dei beni soprannaturali che questo in nessun altro modo potrebbe meritare. E' questo il primo pregio che ha l'Incarnazione per la nostra razza, un pregio nel quale comincia a manifestarsi la sua eccellenza che non ha pari.

Farà meraviglia il sentir parlare qui di un merito che è fondato semplicemente sulla dignità della persona di Cristo e non sulla sua libera attività. Ma noi qui per merito intendiamo soltanto la dignità di una persona e i diritti che scaturiscono da essa. Tale dignità può essere nativamente posseduta da una persona all'infuori dell'esercizio di determinate opere, e può essere comunicata ad altre persone che stanno in rapporto con essa. E questa dignità originaria della persona è precisamente ciò che dà valore alle sue opere e per cui esse divengono meritorie. In seguito mostreremo come il merito di Cristo si effettui mediante le opere. Questo è certo, che il Figlio di Dio non ebbe bisogno di meritare i beni soprannaturali, né per la sua propria umanità né per il suo Corpo mistico, con opere speciali; sebbene in realtà Iddio abbia fatto dipendere la comunicazione di questi beni dal merito attivo di Cristo. Le prerogative dell'umanità di Cristo appartengono « ipso facto » anche alle altre membra per una comunicazione di privilegi.

In questo senso dice l'Apostolo [29]: « Essendo noi morti per i peccati, ci convivificò in Cristo (συνεζωοποίησε τῷ Χριστῷ) e con lui ci risuscitò e ci fece sedere nel cielo in Cristo Gesù ». Ciò spiega molto bene S. Gregorio di Nissa, a proposito della risurrezione ed ascensione di Gesù Cristo: « Come quella carne che Dio prese in sé e che fu elevata insieme alla Divinità nella risurrezione non era presa altrove, ma dalla nostra composizione; così, non altrimenti che nel nostro corpo in cui l'attività di un membro rende consapevole il tutto di ciò che capita a lui, la risurrezione di una parte, a causa della continuità e dell'unità che si estende al tutto, si trasmette all'insieme delle altre, come se l'intera natura fosse un unico essere organico » [30]. Similmente S. Crisostomo: « Essendo Cristo, nostro Capo, risorto dalla morte, anche noi con lui siamo risuscitati, e sedendo il Capo (alla destra del Padre), vi siede pure tutto il corpo » [31].

---

[29] Eph. 2, 5.

[30] *Or. catech. magna*, c. 32.

[31] *Hom. 4 in Eph.* Così pure S. MASSIMO TAURIN., *Hom. 6 in Pascha:* « In Salvatore omnes resurreximus, omnes reviximus, omnes ad coelestia transmigravimus. Est enim in illo Christi homine uniuscuiusque nostrum carnis et sanguinis portio. Ubi ergo mea regnat, re-

§ 58. *Seconda funzione del Capo umano-divino nel genere umano. Comunicazione di vita divina* [1].

Pure, l'unione della nostra stirpe col suo Capo umano-divino ha un altro significato più profondo ancora.

1. Il capo non soltanto comunica le sue prerogative alle membra che gli sono unite, ma ne è al tempo stesso la sorgente di vita.

Il primo Adamo per sua natura non fu che la sorgente della vita naturale e transitoria: il secondo Adamo, dotato di potenza celeste e divina, deve divenire la sorgente di una vita celeste, divina e imperitura.

Il Figlio di Dio, unendo la sua propria umanità alla sua persona divina come il corpo con l'anima, gettò in essa il seme della vita divina, la congiunse sostanzialmente con la forza vitale di Dio, e così la vita della sua umanità dovette divenire soprannaturale, divina.

Ma siccome in grazia dell'umanità di Cristo tutto il genere umano divenne (in senso lato) il corpo del Figlio di Dio, la corrente della vita divina non poteva ristagnare in quell'umanità: doveva, per essa e in essa, comunicarsi a tutte le membra del corpo, penetrarle e riempirle: con la sua virtù divina doveva trasformare e trasfigurare tutta quanta la natura umana, affinché l'anima partecipasse dell'attività vitale divina e il corpo andasse esente dalla corruttibilità e da tutte le imperfezioni della sua vita naturale [2].

Ordinariamente i SS. Padri qualificano l'elemento superiore divino per cui la vita della creatura è trasfigurata, con i nomi « ἀφθαρσία », « incorruptio », oppure « immortalitas ». Quest'espressione denota, primieramente, la trasformazione della vita vegetativa e animale nell'uomo. Noi, però, vedemmo già [3] che tale trasformazione non è che una conseguenza e una manifestazione della

---

gnare me credo: ubi dominatur sanguis meus, me sentio dominari: ubi glorificatur caro mea, me gloriosum esse cognosco. Quamvis enim peccator, de hac communione gratiae non diffidat; quia etsi peccata nos prohibent, substantia nos requirit, et si delicta propria nos excludunt, naturae communio non repellit. Nam propter bonitatem divinitatis peculiarem nobis Salvator debet affectum, quia sicut Deus noster in seipso est, ita et sanguis noster in illo est ».

[1] Per quanto riguarda il fondamento biblico di questa dottrina si noti quanto segue: « La Chiesa, che è formata e animata dallo Spirito di Dio, da S. Paolo è detta Corpo di Cristo, mai però Corpo dello Spirito Santo... Lo Spirito divino che forma e anima la Chiesa, per S. Paolo è in pari tempo lo Spirito di Cristo, e come tale svolge queste due funzioni; così che « ad mentem » dell'Apostolo si può dire: Per mezzo del suo Spirito Cristo forma ed anima la sua Chiesa. Non è che... Cristo e lo Spirito sieno identici, o che Paolo si rappresenti il Cristo glorificato come un fluido diffuso e informe, bensì Cristo è il Signore, colui che possiede lo Spirito; ed è nello Spirito che egli è presente, ch'egli opera e costruisce » (WIKENHAUSER, l. c., 119-120). Secondo quest'autore (*Die Christusmystik des hl. Paulus* *(Münster 1928)*, p. 47-48) anche il testo principale che afferma la forza attiva del Cristo glorificato (2 Cor. 3, 17): « Ma il Signore è Spirito: e dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà », non significa alcuna identità metafisica tra i due. — La Cristologia di Scheeben corrisponde a quella della Scrittura. Un'unione ipostatica di Cristo colla Chiesa è del tutto esclusa. La speciale natura di tale unione vien *descritta*, non concettualmente definita.

[2] S. ATHAN., *Or. 3, contr. Arian.* n. 33: « Postquam Verbum homo factum est, et quae carnis sunt, propria sibi esse voluit, haec (sc. corruptio, mortalitas) non amplius corpus attingunt ob Verbum, quod in ipso factum est, nec iam homines suas propter affectiones peccatores et mortui manent, sed Verbi virtute reviviscentes immortales et incorrupti perpetuo durant... hinc nos non iam, ut sola terra, in terram revertimur, sed tamquam cum caelesti Verbo coniuncti (τῷ ἐξ οὐρανοῦ λόγῳ συναφθέντες) in caelos ab ipso perducimur... ».

[3] § 35.

vivificazione divina dello spirito, per sé incorruttibile, il quale nella santificazione partecipa della purità e sublimità immutabile della vita divina. E così la riguardano gli stessi SS. Padri, i quali rappresentano l'« incorruptio » come un momento della divinizzazione dell'uomo o anche come la divinizzazione stessa. Ciò va sempre tenuto presente, se vogliamo intendere convenientemente i passi qui citati e quelli che riporteremo in seguito.

Anche Adamo aveva avuto la vita soprannaturale, ma per mezzo di lui questa non poteva radicarsi nel genere umano. La sua radice si trovava al di fuori e al di sopra del genere: era in Dio. Soltanto per mezzo dell'Uomo-Dio, del nuovo Adamo, questa radice viene posta nel genere umano mediante l'unione ipostatica; soltanto l'Uomo-Dio, cui è innestato l'uman genere procedente per natura da Adamo, può realmente divenire la vite celeste, dalla quale si propaga la vita divina nei tralci uniti a lei. Solo per virtù sua questa vita diviene veramente e inalienabilmente propria del genere umano [4].

Questo *radicarsi* della forza vitale divina nel genere umano è esposto dai SS. Padri per via di similitudini: « Se tu — dice Teodoro Abukara [5] — semini delle fave imbevute di miele, la dolcezza del miele passa nel frutto. Nello stesso modo Dio assunse la nostra natura senza colpa e senza macchia, come era stata creata fin da principio; la immerse nel miele della Divinità e, per virtù dello Spirito Santo, ossia del Paracleto, le comunicò la sua dolcezza, perché essa alla sua volta la comunichi nel modo con cui il seme delle fave trasmette per propagazione al frutto che produce quella dolcezza che è divenuta sua propria ». Molti Padri paragonano Cristo a un fermento che purifica da ogni impurità tutta la massa del genere umano, e la penetra con la sua santità e con la sua vitalità divina, dato che per mezzo di Cristo e in Cristo viene a mischiarsi a lei la Divinità stessa. Così i due Gregori, di Nazianzo cioè e di Nissa [6]. Simile è il paragone del giglio, che, piantato nel seno del genere umano, vi spande il suo profumo vivificante. San Cirillo Alessandrino ne tratta nei suoi « Scolî ». Ma di ciò più tardi. Finalmente a ciò si riferisce la similitudine del carbone acceso, cui il medesimo Cirillo paragona Cristo: perché, come la comunicazione della vita divina alla creatura si compie per una trasformazione e trasfigurazione della vita naturale, così questo fuoco vivificante della Divinità, ovvero dello Spirito Santo, deve investire, nel Primogenito e per mezzo del Primogenito, tutto il genere umano, accoglierlo in sé e penetrarlo con la sua forza.

2. La comunicazione della vita divina alla creatura e all'umanità deve

---

[4] Adamo, nonostante l'infusione della grazia, era ancora un « animalis homo »; poiché la forza vitale e divina operava in lui, ma non si era ancora stabilita in lui. Ben a proposito canta Prudenzio nella sua apoteosi:

> « *Ergo animalis homo quondam, nunc spiritus illum*
> *Transtulit ad superi naturam seminis, ipsum*
> *Infundendo Deum mortalia vivificantem* ».

Similmente S. Atanasio scrive: Dio non volle che il secondo Adamo fosse dotato di grazia esteriormente soltanto, come il primo, ma che la portasse radicata nel suo corpo, affinché il genere umano non la possa perdere di nuovo.

[5] Opusc. 6.

[6] Gregorio di Nazianzo dice (Or. 36, p. 592) che Dio si fece uomo, « ut per seae sanctificaret hominem et fermenti instar esset universae massae, secumque copulans, quod condemnatum erat, totum hoc a condemnatione liberaret ». Gregorio Nisseno (*Oratione in ea verba: tunc ipse Filius subiicietur* etc.): « Fuit in mortali et interitui obnoxia hominum natura pura et ab interitu aliena Unigeniti divinitas. Ex omni autem humana natura, *cui admixta fuit divinitas*, veluti primitiae communis conspersionis, is qui in Christo est homo constituit: *per quem divinitati universa humanitas adnata* (προσεφύη) *et coniuncta est* ».

inoltre riguardarsi come *una propagazione e continuazione di quella comunicazione vitale che in Dio passa dal Padre al Figlio.* Essa può verificarsi, a dir il vero, senza che noi entriamo in rapporto di continuità e in più stretta unione col Figlio di Dio. E' chiaro, però, che essa si compie nel modo più perfetto qualora noi, come corpo del Figlio di Dio, entriamo in tale rapporto con lui [7]. Dal Padre allora la vita divina si trasmette al Figlio e da questo e per mezzo di questo a noi. La linfa di vita divina non cade più sulla nostra natura terrena a stille come rugiada celeste: ma la corrente di essa, dal Padre che è la sorgente, passando nel Figlio, per questo e in questo si comunica al genere nostro per trasfondersi abbondantemente in tutte le sue membra. E' questo il senso profondo di quelle parole del Salvatore: « Come il Padre vivente mandò me e io vivo per il Padre; così chi mangia di me, vivrà per me » [8]. Cibandoci della carne di Cristo, ci uniamo a lui nel modo più intimo, e formiamo con lui *un sol corpo.* Ma le parole del Salvatore valgono anche senza questa speciale condizione, dato che siamo egualmente *un sol* corpo con Cristo anche quando non mangiamo la sua carne [9].

---

[7] In questo senso i SS. Padri affermano assai sovente che l'uomo naturale, ossia l'uomo che per il peccato ha perduto l'ispirazione spirituale primitiva, non può conseguire la vita piena immutabile, senza un'unione reale con Dio. Così IRENEO (l. 3, c. 18): « Non poteramus aliter incorruptelam et immortalitatem accipere, nisi adunati fuissemus vitae et immortalitati. Quemadmodum autem adunari possumus incorruptelae et immortalitati, nisi prius incorruptela et immortalitas facta fuisset quod nos, ut assorberetur id, quod corruptibile est ab incorruptela, et quod erat mortale ab immortalitate? ». Espressioni simili ricorrono spesso in S. Atanasio e in S. Cirillo. Giustamente osserva S. ATANASIO (*De incarn. Verbi,* n. 44), che la mortalità non può rimuoversi totalmente, se la vita non si unisce al corpo in una sola cosa e se il corpo, impregnato della vita, non caccia la morte.

[8] Io. 6, 58.

[9] CIRILL., *In Io.* l. 9, p. 823. Sebbene questo brano non apparisca del tutto chiaro né accuratamente limato, pure non possiamo trattenerci dal citarlo per intero, poiché ci fa vedere come S. Cirillo fosse penetrato dalle idee che noi qui sosteniamo. « Non poterat homo, naturae cum esset corruptibilis, mortem effugere, nisi veterem illam gratiam reciperet et particeps Dei fieret, qui in esse cuncta continet ac vivificat per Filium in Spiritu. Communicavit igitur carni et sanguini, id est homo factus est, vita cum sit secundum naturam et ex vita secundum naturam, id est ex Deo ac Patre, unigenitum eius Verbum, ut carni ratione suae naturae corruptibili ineffabiliter et modo quodam arcano, quem solus ipse novit, seipsum uniens, ad suam ipsius vitam revocaret ac participem per seipsum Dei ac Patris efficeret. Mediator enim est Dei et hominum, sicuti scriptum est, Deo quidem ac Patri naturaliter, ut Deus et ex eo exsistens, coniunctus, sed et hominibus rursus ut homo, et habens quidem in seipso Patrem et ipse in Patre exsistens. Character enim est ac splendor substantiae eius, non a substantia, cuius est character et ex qua procedit ut splendor, alienus, sed in ea ipse exsistens, et habens eam in seipso, nosque rursus in se, quatenus nostram gestavit naturam, et corpus Verbi nostrum corpus audiit. Caro enim Verbum factum est, iuxta Ioannis vocem. Gestavit autem nostram naturam, ad suam vitam eam reformans. Est autem etiam ipse in nobis: participes quippe eius omnino facti sumus eumque in nobis per Spiritum habemus. Idcirco enim et divinae facti sumus consortes naturae et filii appellamur, ipsum quoque Patrem similiter in nobis habentes per Filium, ut et Paulus testatur dicens: Quoniam autem estis filii, misit Deus Spiritum Filii sui in corda vestra, clamantem: Abba, Pater (Gal. 4, 6). Non enim diversum quid a Filio est Spiritus eius, secundum identitatem naturae videlicet. His ita expositis, propositi loci sensum proferentes Servatoris vocibus eum accommodemus. "*In illa die* — inquit — *cognoscetis, quia ego sum in Patre meo et vos in me et ego in vobis*". Ego enim vivo, inquit. Vita enim sum secundum naturam, et vivens esse meum templum ostendi. Sed cum etiam vos ipsos, qui corruptibilis naturae estis, viventes videritis, ad mei nimirum similitudinem, tunc utique manifeste cognoscetis, quia vita exsistens secundum naturam, Deo ac Patri, qui et ipse vita est secundum naturam, per meipsum vos coniunxi, consortes quodammodo ac participes reddens immortalitatis eius. Ego siquidem naturaliter (fructus quippe sum substantiae eius ac vera genitura) in eo exsistens et ex eo exsistens, vita ex vita: vos autem in me, et ego in vobis, quatenus ego quidem homo apparui: consortes autem naturae divinae

3. La forza vitale divina fluisce e culmina nello Spirito Santo; quindi la comunicazione di essa alle creature si deve riguardare e qualificare come una comunicazione dello Spirito Santo, cioé dello Spirito della vita divina. Questo Spirito può spirare nella creatura, riempiendola di vita divina, anche senza la Incarnazione del Figlio: ma soltanto per mezzo dell'Incarnazione può esserle comunicato in modo che divenga veramente il suo proprio Spirito.

Nell'Incarnazione, il Figlio di Dio introduce nel suo corpo reale e nel suo Corpo mistico lo Spirito Santo, che da lui procede e che in virtù della processione gli è proprio [10]. Come questo Spirito è proprio del Figlio di Dio, così diviene proprio anche del suo corpo: e come spira nell'umanità di Cristo, così deve spirare anche nel genere umano, come nel corpo di Colui al quale appartiene e dal quale procede. « Il corpo di Cristo, scrive S. Agostino, vive dello Spirito di Cristo ». Il genere umano, come corpo di Cristo, non deve vivere di altro spirito che di quello del Figlio di Dio: esso ha il diritto che questo Spirito viva e operi in lui. E non soltanto ha questo diritto, ma in Cristo è unito così meravigliosamente e intimamente collo Spirito, che questo Spirito abita veramente ed essenzialmente in lui con la sua virtù vitale divina come

---

vos reddidi, Spiritum meum in vobis collocans. In nobis enim est Christus per Spiritum, ad incorruptionem transferens id, quod natura sua corruptibile, et a morte ad immortalitatem traducens. Unde et Paulus ait: Qui suscitavit Iesum Christum a mortuis, vivificavit et mortalia corpora vestra propter inhabitantem Spiritum eius in nobis (Rom. 8, 11). Licet enim ex Patre Spiritus sanctus procedat, venit tamen per Filium, et proprius est eius; omnia quippe sunt a Patre per Filium ».

[10] I SS. Padri, specialmente nelle dispute contro gli Ariani, insistono molto su questo punto, dichiarando che la proposizione « Cristo riceve lo Spirito Santo » va unita all'altra « Cristo espira e dona lo Spirito Santo ». Così S. ATANASIO (*Orat. I contra Arian.* n. 46-47): « Salvator, quamvis Deus esset et in regno Patris perpetuo regnaret ipseque largitor esset Spiritus Sancti; tamen nunc in praesentia inungi dicitur, ut iterum, cum sicuti homo Spiritu inungitur, nobis hominibus, quemadmodum in exaltando et resuscitando fecit, ita quoque istic Spiritus incolatum contuberniumque conciliet. Atque id vindicans suis verbis Dominus in Evangelio dicit: Ego misi eos in mundum et pro eis sanctifico meipsum, ut sint et ipsi sanctificati in veritate. Haec verba usurpans satis indicavit, se non esse eum, qui sanctificatur, sed qui sanctificat. Non enim ab alio sanctificatur, sed ipse seipsum sanctificat, ut nos in veritate sanctificemur. Qua ratione igitur id fit, nisi ad istum modum: Ego, qui Verbum Patris sum, mihi iam homini tribuo Spiritum ac me iam hominem factum sanctifico, ut in me, qui veritas sum, omnes sanctificentur. Si autem in nostram vicem seipsum sanctificat, satis constat, descensionem Spiritus in eum in Iordane ad nos pertinere, eo quod ipse ferebat nostrum corpus, neque id ad meliorationem Verbi, sed ad nostram sanctificationem factum esse, ut ipsius unctionis participes essemus ac de nobis diceretur: An ignoratis, quod templum Dei sitis, ac Spiritus Dei habitet in vobis. Cum enim Dominus ut homo in Iordane lavaretur, nos illi ipsi eramus, qui in Domino et a Domino lavabamur. Et cum ille reciperet Spiritum, nos illi ipsi eramus, qui per Dominum Spiritus ipsius capaces reddebamur ». — Inoltre CIRILLO ALESS. (*In Ev. Io.* p. 122-123): « Quoniam ergo primus Adam gratiam sibi a Deo datam non servaverat, destinavit nobis caelitus secundum Adam Deus et Pater etc. Cum autem homo factum sit Dei Verbum, Spiritum a Patre accipit ut unus ex nobis, non sibi aliquid specialiter accipiens — erat enim ipse largitor Spiritus — sed ut acceptum naturae nostrae conservaret ut homo et rursus radicaret in nobis gratiam, quae recesserat, is, qui peccatum non novit. Hanc enim ob causam existimo sanctum Baptistam addidisse, quia vidi Spiritum descendentem de coelo et manentem super eum. Avolavit enim ex nobis propter peccatum; factus est autem velut unus ex nobis, qui peccatum non novit, ut assuefieret porro Spiritus manere in nobis, cum discedendi aut subducendi se causam in ipso non haberet. Igitur nobis per seipsum Spiritum accipit et naturae vetus bonum renovat ». — Il medesimo, nuovamente (*In Isaiam* l. 2, tit. 1): « Requiescet super eum Spiritus Dei. A principio enim datus est nostri generis primitiis, id est Adamo, verum in observatione mandati piger et remissus iussa posthabuit etc. Postea factus est homo unigenitum Dei Verbum, licet Deus esse non desineret, cumque similis nobis esset, irretitus tamen peccatis non est, Spiritusque sanctus in hominis natura insedit velut in ipso primo et quasi in secundis primitiis generis, ut et in nobis deinceps conquiesceret et maneret et in credentium mentibus cum voluptate habitaret ».

fa l'anima nel corpo, così che la sua virtù divina la debba manifestare in lui e per mezzo di lui. Esso abita in noi non solo come figli adottivi di Dio, ma anche come membra del Figlio naturale di Dio; tanto come pegno e sigillo della nostra dignità, quanto come principio della vita divina che ci appartiene in questa stessa dignità. E' proprio nostro, come naturalmente è proprio dei tralci provenienti dalla vite il succo vitale che scorre dal tronco. Del resto lo Spirito Santo non è altro che la linfa scaturiente dal cuore del Verbo e come il suo sangue [11].

Da ciò appare nuovamente a che sublime altezza sia stato innalzato l'uomo nell'Incarnazione. Questa ora si presenta e come causa e come coronamento d'una soprannaturale comunione di vita dell'uomo con Dio e colle persone della SS. Trinità. Senza di essa la sola e semplice grazia avrebbe fatto pervenire all'uomo soltanto un rigagnolo di quella vita. Ma una piena compartecipazione, una vera comunione che immettesse l'uomo nella circolazione della vita divina, onde poterla attingere dal Padre mediante il Figlio e ricevere in sé, nel Figlio e mediante il Figlio, anche lo Spirito personale del Figlio come Spirito proprio — una tale comunione soltanto l'Incarnazione la può effettuare. A quella guisa ch'essa in Cristo pone l'uomo sul trono di Dio, lo fa compartecipe della dignità delle persone divine e lo introduce nell'intimo delle relazioni trinitarie; così pure lo trapianta nel seno e nel cuore di Dio per fargli godere della vita propria delle divine persone mediante la più reale e intima unione colle medesime, come appartenente alla loro società.

Anche qui, dunque, l'Uomo-Dio ci si presenta non solo come supplemento, ma come complemento del primo Adamo; non come principio della comunanza della vita naturale fra gli uomini, ma come principio di una comunanza di vita soprannaturale degli uomini con Dio e conseguentemente degli uomini fra loro; come colui che fa del genere umano un genere divino (ciò che Adamo non poteva fare) e che, nella sua missione ipostatica, è in certo modo il conduttore per la più eccelsa e universale propagazione delle comunicazioni trinitarie « ad extra ».

§ 59. *Terza funzione del Capo umano-divino del genere umano. Vocazione alla glorificazione infinita di Dio* [1].

Con quello che siamo venuti esponendo non si può dire però esaurito il compito dell'Incarnazione. La dignità e la vita divina che derivano al genere umano attraverso l'Incarnazione quale prolungamento ed estrinsecazione delle *comunicazioni* trinitarie, rendono poi il medesimo capace di continuare e far progredire quella misteriosa *glorificazione* infinita che Dio coglie dalle sue produzioni interne e che nell'Incarnazione estende all'esterno.

Fu già osservato che il Figlio di Dio onora e glorifica il Padre anche nella

---

[11] In qual maniera il Sangue materiale di Cristo rappresenti lo Spirito Santo, e il vino, come sangue della vite e come il più puro e il più nobile succo vitale, rappresenti il Sangue di Cristo e lo Spirito Santo mediante una mirabile affinità interna, s'è già visto in parte trattando della Trinità e lo vedremo anche meglio nel trattare la Eucaristia.

[1] Cfr. J. A. JUNGMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, 2 parte (Münster 1925), riassunto da C. ADAM in *Cristo nostro fratello*, capo III; Jürgensmeier, l. c., 317 segg.

sua umanità, come Figlio naturale di Lui, e che in tal modo continua « ad extra » l'onore che come Verbo eterno gli rende dall'intimo del di Lui seno. Ora, siccome la sua volontà e la sua dignità egli la comunica anche al suo Corpo mistico, ossia al genere umano, ne segue che questo è reso capace ed è chiamato nel suo Capo soprannaturale a glorificare l'Eterno Padre come tale con un onore infinito.

L'uomo, per natura, non può dare a Dio un onore infinito, perché la sua forza e la sua dignità sono finite e limitate: meno ancora lo può glorificare nella di Lui infinita paternità, poiché egli non ha nessun rapporto con essa. Neppure mediante la grazia della sola filiazione adottiva, è in grado di elevarsi tanto in alto. Qui la sua dignità é senza paragone maggiore di quella che gli è propria per natura; non però infinita, come non è infinita la sua forza: di più, egli entra in un rapporto di figlio col Padre che non è proprio, ma analogico. Soltanto il Figlio naturale di Dio può glorificare infinitamente il Padre suo come tale.

Ma egli fa ciò anche nella sua santa umanità. Poiché, sebbene la virtù comunicatale di amare Dio e di operare a gloria sua non sia per sé infinita, è tuttavia fondata sulla dignità e sulla virtù infinita della sua persona, e le sue azioni perciò sono infinitamente accette a Dio. In un modo simile, Cristo può glorificare infinitamente il Padre suo nel suo Corpo mistico; e in quanto egli lo può in noi come sue membra, noi lo possiamo in lui.

Lo possiamo, anzitutto, perché le azioni di Cristo stesso, come azioni del nostro Capo, appartengono anche a noi sue membra. In forza del nesso solidale con Cristo, le sue preghiere, le sue opere, la sua filiale obbedienza, le sofferenze patite per onorare il Padre suo, sono pure le nostre; e come mediante il medesimo nesso noi entriamo con Cristo nelle sue personali relazioni col Padre, così pure mediante le sue preghiere, le sue opere e sofferenze, possiamo glorificare infinitamente l'Eterno Padre nella sua paternità.

Secondariamente, lo possiamo anche con le nostre preghiere, con le nostre opere e patimenti, qualora facciamo quelle e sopportiamo questi non come da noi e per noi esclusivamente, ma come membra dell'Uomo-Dio; cioè nel nome suo, nel suo spirito e nella sua virtù. In tal caso, le opere nostre, sebbene finite in sé, sono sostenute ed elevate dalla dignità e dalla virtù infinita del Capo di cui siamo membra; e noi così onoriamo Iddio secondo il rapporto nel quale ci troviamo con Dio stesso per mezzo di Cristo, cioè non soltanto come nostro Padre adottivo, ma anche come Padre naturale di Cristo, essendo che proprio in questa sua qualità, attraverso Cristo, noi pure gli apparteniamo. Si capisce che ciò non vale per le opere naturali, non essendo esse poste da noi per virtù proveniente dal nostro Capo; vale unicamente per le opere soprannaturali, per le opere della vita divina in noi; e anche per queste vale solo in quanto ci vien comunicata, da Cristo nostro Capo, la forza vitale divina per compierle. Solo in questo senso possiamo dire che Cristo, l'Unigenito di Dio, vive e opera in noi; che le opere nostre sono anche sue; che esse sono sostenute dalla sua divina dignità e virtù, e che glorificano infinitamente Dio nel mistero della sua paternità naturale.

§ 60. *Riassunto dell'influsso elevante del Capo umano-divino sul genere umano; suo rapporto con quello restauratorio.*

Ora ci è concesso di dare uno sguardo d'insieme al significato e all'importanza essenziale che l'Incarnazione ha per il genere umano. La pienezza della Divinità, pel tramite dell'Uomo-Dio in funzione di Capo, abita corporalmente nel genere umano come nel Cristo stesso, e vi abita come se gli appartenesse, affine di elevarlo sotto tutti gli aspetti e di divinizzarlo. La pienezza della Divinità è l'unguento con cui fu unto il Capo del genere umano come Figlio di Dio, perché possedesse, anche come uomo, dignità e potenza divina e glorificasse Iddio come Padre suo. In virtù di questa unzione egli è l'Unto per eccellenza, il Cristo. Ma appunto perciò anche tutte le membra di questo Capo, formanti con lui un sol tutto, debbono essere un sol Cristo con lui; l'unzione della Divinità deve discendere dal Capo su tutte le membra, affinché, ripiene di dignità e di virtù divina, nell'unione col loro Capo divengano quello che egli stesso è, un sacerdozio regale: re, i quali, con Cristo e in Cristo, prendano parte come figli alla gloria e felicità di Dio; sacerdoti che, in forza di una consacrazione divina, debbono partecipare al sublime sacerdozio del Figlio di Dio, con cui Dio sia onorato e glorificato nella sua maestà trinitaria.

Evidentemente, questo così alto significato dell'Incarnazione non è concepibile che nel duplice rapporto di essa col mistero della Trinità in Dio e con quello della grazia soprannaturale nella creatura. In mezzo ai due misteri sta l'Incarnazione per intrecciarli e congiungerli insieme. La comunicazione infinita e l'autoglorificazione di Dio nella Trinità si protrae nell'Incarnazione e si attua non solo nell'Uomo-Dio, ma anche in tutto il suo Corpo mistico. Il mistero della grazia, poi, dall'Incarnazione riceve il più solido fondamento e il suo perfetto compimento. La duplice comunicazione della natura divina che si compie nella Trinità e nella grazia si conchiude nell'Incarnazione in un sol processo organico; e la duplice glorificazione soprannaturale, che Dio come Padre riceve dal suo Figlio naturale e dai figli adottivi, si fonde in un solo inno armonioso.

Come membro di congiunzione tra due misteri tanto eccellenti, dei quali essa l'uno presuppone e l'altro effettua, l'uno manifesta del tutto e l'altro completa, l'uno ha come sua radice e l'altro come propaggine, noi veniamo a conoscere l'Incarnazione in sé e nelle sue funzioni come un mistero straordinariamente elevato ed elevante. Qui noi la vediamo in tutta la sua grandezza come fattore d'una elevazione dell'umanità assolutamente soprannaturale e come organo e centro d'una unione della medesima con Dio di natura ineffabilmente intima.

Quanto diverso appare il pregio e la grandezza dell'Incarnazione da questo punto di vista, anziché considerarla come semplice organo di rialzamento del genere umano dalla sua caduta, o come mediazione per un'unione con Dio che fu spezzata dal peccato!

Anche questa interpretazione, come osservammo, è pienamente giustificata qualora non si prenda unilateralmente ma in relazione con l'altra.

Ma come stabilire un tal rapporto? Prima di tutto, riguardando il fallo del genere umano come la caduta da un'altezza sulla quale si trovava non per

virtù propria, e il suo distacco da Dio come la rottura di una unione che esso né poteva originariamente effettuare, né di nuovo stabilire. In questo caso, infatti, anche la rielevazione appare come una elevazione speciale a se stante che non può verificarsi se non per mezzo dell'Uomo-Dio, e la ricongiunzione come il ristabilimento di un'unione che unicamente nell'Uomo-Dio può trovare il suo mediatore e il suo culmine.

In secondo luogo, detto rapporto si stabilisce valutando lo sgravio del debito con Dio (debito che l'umanità e i singoli uomini si sono addossato) non come un semplice sbarazzamento, ma come un pagamento completo. Poiché nel saldo di un tal debito, il genere umano non solo si libera dalla sua penosa condizione, ma si eleva tanto in alto da poter bastare alle esigenze infinite di Dio. Che Dio, poi, abbia delle esigenze infinite, dipende non tanto dalla natura di quel debito, quanto dalla sua volontà di essere glorificato in un modo infinito e di elevare, a tal fine, il genere umano a una dignità infinita di fronte a se stesso.

Considerata da questo punto di vista, la rielevazione dalla caduta e la estinzione del debito anziché pregiudicare al significato e all'importanza sublime dell'Incarnazione, la rende più grande e più luminosa. L'Uomo-Dio non solo appare come apportatore di beni soprannaturali, ma come onnipotente trionfatore di ogni male; come colui che non conferisce all'uomo innocente soltanto il diritto e il potere di divenire figlio di Dio, di glorificarlo come tale e di esser beato in Lui, ma che mediante la medesima potenza sgrava pure l'uomo dal suo debito, rimovendo l'indegnità e la debolezza causata dal peccato; come colui, finalmente, che ad un tempo conduce l'uomo dalla immensurabile lontananza da Dio (in cui l'aveva già collocato la sua natura) nella massima vicinanza, anzi nel seno di Dio, e d'altra parte è in grado di colmare l'abisso insondabile che il peccato ha scavato fra Dio e l'uomo.

Si potrebbe affermare con ragione che Dio, per rivelare sotto ogni aspetto tutta la grandezza dell'Uomo-Dio, l'ha mandato non solo per elevare il genere umano, ma anche per liberarlo dalla sua caduta e dal suo debito. Se il genere umano originariamente, cioè prima del peccato, avesse ricevuto i suoi beni soprannaturali dall'Uomo-Dio, non sarebbe divenuto così manifesto che egli — ed egli solo — è e può essere la sorgente di tali beni; poiché ciò che fu perduto e di cui fummo privati a lungo, mostra, dopo averlo ritrovato, la sua sorgente più chiaramente di quello che possedemmo sempre pacificamente. E se l'Uomo-Dio non avesse dovuto combattere alcun male nel genere umano, soprattutto se non avesse dovuto annientare un male così grave com'è il peccato, la sua potenza divina che tutto vince, agendo soltanto in un silenzioso distribuir benedizioni e grazie, non si sarebbe mostrata per ogni verso e in tutta la sua ampiezza. Ora invece, l'Uomo-Dio ci si presenta come colui che sotto ogni rispetto provvede al genere umano e all'universo intero ciò che gli manca in perfezione non solo per naturale indigenza, ma anche per effetto del peccato; come colui che ad onta del peccato dà all'universo una perfezione ed una dignità veramente infinita.

Questa infinita perfezione dell'universo e l'infinita glorificazione di Dio che in essa si trova, dev'essere considerata come il fine proprio e determinante dell'Incarnazione, se non si vuole pregiudicare più o meno la grandezza del mistero. Essa deve essere giudicata da questo angolo visuale: allora la si vede nella più viva luce, e non essa sola, ma tutto il mondo del soprannaturale.

§ 61. *Posizione e funzione mistica dell'Uomo-Dio quale Capo di tutto l'universo* [1].

Sebbene l'Uomo-Dio in primo luogo entri in relazione col genere umano, tuttavia — come fu già accennato — attraverso la sua umanità che è un microcosmo vien posto in relazione con tutto l'universo [2].

Nella natura umana le due metà dell'universo, la natura spirituale e quella materiale, confluiscono insieme; essa è l'anello di congiunzione tra le due, così che in lei queste appaiono ordinate in un tutto organico e gerarchico. Per ciò stesso, dunque, che l'Uomo-Dio diviene Capo dell'umanità, diviene pure capo della natura materiale di cui è capo l'uomo; ma al tempo stesso diventa anche Capo degli Angeli, essendo egli infinitamente superiore ad essi per la sua dignità divina; ed entra in relazione con loro, se non per l'unità del genere, certo per la somiglianza della natura e per l'unità organica dell'universo: « Egli è capo di tutti i Principati e Potestà »[3]. « Il Primogenito di tutte le creature » [4], forma in sé e intorno a sé di tutto il creato un mistico corpo e un tempio santo, di cui egli — e in lui il Padre e lo Spirito Santo — ha

---

[1] Nella Rivelazione cristiana le concezioni cosmologiche del genere di quelle che vengono formulate nel campo delle scienze naturali e del pensiero filosofico « non sono mai fatte oggetto di predicazione come nelle altre religioni o anche nelle Apocalissi giudaiche... Non esistono concezioni cosmologiche proprie del Nuovo Testamento. Questo piuttosto condivide il modo di rappresentarsi la costituzione e la figura esterna del mondo con quelle ch'erano le concezioni d'uso del suo ambiente... » Ma nella *Chiesa primitiva* sorge « un concetto intieramente *nuovo e unitario del mondo, dato che il cosmo vien inteso come scenario su cui si svolge l'opera della Redenzione, come luogo della Rivelazione di Cristo*... L'intellezione del κόσμος è sempre in dipendenza della conoscenza del σωτὴρ τοῦ κόσμου (Io. 4, 42; 1 Io. 4, 14). Pel fatto che il cosmo in senso di universo fu inteso come lo scenario della storia della Redenzione, il dramma di essa prese uno sviluppo che sconfina oltre il quadro della storia umana... e tuttavia non cessa d'essere reale storia umana... » Nella rappresentazione cosmologica dell'Apostolo Paolo « è raggiunta la piena unità del concetto del mondo. In esso l'universo e le singole creature, il mondo visibile e l'invisibile, la natura e la storia, l'umanità e il mondo degli spiriti sono concepiti insieme in un concetto unitario del κόσμος. *Il cosmo è la totalità della creazione, sconvolta dal peccato e in attesa del giudizio, nella quale Gesù Cristo compare come Redentore* » (H. Sasse nel *Theologisches Wörterb.* di Kittel, III, 887, 891-3); vedi l'Enciclica di Pio XI *Ubi arcano Dei* (23-12-1922) sulla pace di Cristo nel regno di Cristo; pel confronto delle rappresentazioni che del cosmo si facevano i pagani antichi e i cristiani vedi K. Pruemm, *Christentum als Neuheitserlebnis* (Friburgo in Br. 1939; quest'opera, già citata a p. 4, nota 11, esce ora coi tipi della Morcelliana nella traduzione di A. Paredi: *Cristianesimo come novità di vita* *(Brescia 1952)*), cap. 2. — L'uso della parola « universo » fatto dall'Autore non deve indurre: 1° a non avvertire l'assoluta soprannaturalità della dottrina, 2° a dimenticare che la posizione e l'importanza di Cristo è data *essenzialmente* dall'Incarnazione, ma che la sua realizzazione si compie in un *processo storico*. — La scuola che più di tutte pone Cristo al centro dell'universo è quella francescana. Un riassunto della concezione cristocentrica di S. Bonaventura, breve sì ma molto succoso, si trova nel volume *La regalità di Cristo* (relazioni del primo Congresso nazionale della Regalità di Cristo, Milano 1926), p. 253 segg. per opera di E. Longpre O. F. M. Per S. Bonaventura Cristo è al centro della metafisica stessa: cfr. E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure* (Parigi 1929), 453 segg.

[2] S. Giov. Damasceno (*Orat. de Transfig. Dom.*, n. 18): « La benigna volontà del Padre ha operato, nel suo Figlio Unigenito, la salvezza del mondo intero e ha stabilito un'unione di tutte le cose. Infatti, siccome l'uomo porta in sé l'intreccio e il vincolo di ogni natura, visibile ed invisibile, il Signore, creatore e governatore di tutte le cose, volle che nel suo Figlio Unigenito e consustanziale si stabilisse l'unione della Divinità con l'umanità e, mediante questa, l'unione di tutte le cose, così che Dio fosse tutto in tutto ». Questo discorso getta molti e belli sprazzi di luce nel profondo del mistero di Cristo.

[3] Col. 2, 10.

[4] Col. 1, 15.

preso possesso, ricapitolando in sé, come Capo, tutto quello che si trova nel cielo e sulla terra. A quel modo che egli, come Dio, è prima di tutte le cose e tutto esiste in lui perché come « Verbum virtutis Dei » tutto sostenta; e come egli, secondo l'Apostolo, nella sua umanità è il Capo del corpo della Chiesa; così pure la Chiesa fondata sopra la di lui umanità deve abbracciare tutto quello che è sostenuto dalla sua potenza divina, affinché si possa dire, anche secondo la sua umanità, che tutto esiste e posa in lui (« omnia in ipso constant »), che egli, per l'unione ipostatica con una natura creata, è divenuto l'ipostasi di tutto il creato, ch'egli lo porta sulle sue spalle, che tutta la creazione è unita a lui e inserita in lui come nella sua radice [5].

Tutto il significato sublime che l'Uomo-Dio ha per il genere umano in particolare, l'ha pure — proporzionalmente — in rapporto alla creazione universale, la quale per mezzo di lui riceve l'ultima e più alta consacrazione, riversandosi su di lei l'unzione del suo Capo. Tutta la creazione diviene così, nel modo più meraviglioso, un tempio dello Spirito Santo, poiché questo Spirito è lo Spirito del suo Capo; tutta vien fatta partecipe della gloria e della beatitudine del Figlio di Dio, il quale scende in essa come fonte della luce e della vita divina; tutta si trasforma, finalmente, in un inno di gloria all'Eterno Padre, un inno in cui alle note delle creature il Verbo eterno aggiunge la sua e raccoglie in sé tutte le voci in un'unica armonia.

La natura materiale, che nella santità del primo Adamo possedeva già la radice e la corona della sua gloria soprannaturale, viene ancor più elevata dal nuovo Adamo, il quale per se stesso e per la virtù divina che si trova in lui, è il vero principio della di lei gloria soprannaturale, e col suo proprio corpo spicca in lei come la perla più preziosa. Nel primo Adamo cadde dalla sua altezza, nel secondo invece è immutabilmente stabilita nel suo destino soprannaturale; difatti egli l'ha stretta nella sua mano così potentemente e l'ha elevata così in alto, che né il peccato preesistente può impedirgli l'esecuzione della sua opera, né il peccato che gli si oppone dopo la sua presa di possesso può arrestare la potenza del suo influsso.

Le nature puramente spirituali, cioè gli Angeli, non avevano per loro capo il primo Adamo: anzi, erano a lui superiori. Il secondo Adamo, al contrario si eleva al disopra di esse ed è loro capo almeno in quanto è loro re. Nessuno dei nostri Teologi lo nega. E che cosa ci impedisce di ammettere — anzi, non è assai conveniente e alla dignità dell'Uomo-Dio e a quella degli Angeli, che l'idea di Capo si inveri in senso ancor più completo nel rapporto di Cristo con gli Angeli? E non è più che conveniente che l'Uomo-Dio, Primogenito di tutte le creature, appunto come capo degli Angeli sia, anche rispetto a loro, il principio (per virtù e per diritto) della loro dignità e della loro consacrazione soprannaturale, della loro grazia e della loro gloria? E non è vero che anche gli Angeli, per questa dipendenza da Cristo, raggiungono una dignità incomparabilmente maggiore ed un'unione con Dio molto più intima, di quella che conseguirebbero con la sola grazia della filiazione?

Non a torto la Volgata (*Eph.* 1, 10) ha tradotto con « instaurare » il vocabolo greco « ἀναχεφαλαιοῦσθαι » [6]. Gli Angeli non erano destinati a ricu-

---

[5] Cfr. Col. 1, la seconda metà del capitolo col commento di Cornelio a Lapide.

[6] Il verbo ἀναχεφαλαιοῦσθαι ad ogni modo significa assai più che un semplice coronamento mediante aggiunta della parte più elevata e più vistosa al tutto già completo. Per renderne chiaro il senso si può ottimamente ricorrere all'esempio d'un edificio gotico. Il pinnacolo sovrapposto alla torre è un coronamento dell'edificio; il fiore ne è la parte

perare la grazia perduta per mezzo di Cristo: quelli buoni l'avevano posseduta sempre, e i cattivi non dovevano riaverla più in eterno. La restaurazione degli Angeli, compiutasi per mezzo dell'Incarnazione, consiste unicamente nella consolidazione della loro santità sul fondamento che Dio aveva stabilito « ab aeterno », ornandola della corona che doveva darle l'ultima consacrazione. Del resto, si può sempre concepire detta restaurazione in rapporto col vuoto lasciato nel cielo con la caduta degli Angeli; poiché anche a ciò doveva essere riparato dalla ricchezza infinita del Capo divino, compensando, da un lato, la ingiuria fatta a Dio col peccato degli Angeli e, dall'altro, procurando agli uomini le sedi rimaste vuote. Ma, siccome il vocabolo « instaurare » deve rispondere al greco «ἀνακεφαλαιοῦσθαι», e l'Apostolo parla di una restaurazione *di tutto* ciò che si trova in cielo e in terra, è necessario quindi riferirlo a un *perfezionamento* degli Angeli buoni, perfezionamento che si verificò nel fatto che Cristo divenne loro Capo.

Pertanto, il significato misterioso dell'Incarnazione consiste in questo, che l'Uomo-Dio, il Cristo « per eminentiam », quale Capo sublime del « microcosmos » dell'umanità e quindi del « macrocosmos » dell'universo, attua i più grandi disegni e realizza l'idea più sublime che Dio possa aver avuto nelle sue opere « ad extra »; l'idea, cioè, della più alta e più ampia comunicazione di se stesso alle creature e della massima glorificazione di sé per mezzo delle medesime.

Si può dire che questa idea domina e determina il mistero dell'Incarnazione; ma anch'essa appunto è un'idea assolutamente mistica, soprannaturale, che la ragione umana non può né comprendere né postulare; è il « *mistero della volontà di Dio, secondo il suo beneplacito* »[7] da cui scaturì l'Incarnazione stessa, come la non meno misteriosa « dispensazione del mistero nascosto in Dio »[8]. In quanto l'Incarnazione corrisponde a quest'idea e ne è determinata, possiamo realmente motivarla attingendo dalla fede; e poiché la conoscenza di questa motivazione ci permette di gettare uno sguardo sui disegni

---

più nobile per la quale la sua perfezione prende il suo ultimo tocco, ma la consistenza dell'edificio non dipende da esso. Al contrario, la chiave della volta a crociera dà al tempo stesso anche la sua stabilità interna al fabbricato: l'edificio dipende da essa altrettanto che dalle sue fondamenta. Ora, anche non ammettendo che la grazia e la gloria fin da principio sono state concesse agli Angeli in base ai meriti di Cristo e si supponga quindi che l'edificio dell'economia soprannaturale qui si sia poggiato su semplice e pura grazia, nondimeno si può benissimo pensare che quest'edificio dipoi in Cristo ebbe non solo il suo culmine, ma anche la sua chiave di volta, e quindi in definitiva la sua saldezza interna. E come tutto ciò è concepibile in se stesso, così sembra che debba essere pensato anche secondo le parole dell'Apostolo. [Detto vocabolo, suscettibile di molti sensi e d'aspetti diversi, raro nel linguaggio greco profano e del tutto irreperibile nelle fonti non letterarie, potrebbe significare « riferire, assommare qualche cosa ad un κεφάλαιον, ricapitolare sommariamente; come anche scindere qualche cosa in parti principali ». Il senso di Eph. 1, 10 (cfr. Rom. 13, 9: I precetti sono « riassunti » in questa parola: « Amerai il tuo prossimo come te stesso ») deve essere ricavato dall'insieme del contesto. Questo significa: « L'ἀνακεφαλαιοῦσθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, consiste evidentemente nel διδόναι αὐτὸν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ (1, 22). La sintesi del tutto si compie mediante la sua subordinazione al Capo,... mediante l'aggiunta del Capo alla Chiesa. Mentre la Chiesa riceve il suo Capo, il tutto ottiene il suo κεφάλαιον, come una specie di totale di una somma di chiusura che riepiloga se stessa. *Nel Capo, in Cristo, il tutto vien riassunto come nella propria somma* » (H. SCHLIER nel *Theolog. Wörterb.* di Kittel, III, 681-682). — « Instaurare omnia in Christo » era la parola d'ordine del grande rinnovatore spirituale Papa Pio X.]

[7] Eph. 1, 9.

[8] « Dispensatio sacramenti absconditi in Deo » — οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἐν τῷ Θεῷ (Eph. 3, 9).

più eccelsi e meravigliosi della provvidenza, il nostro desiderio di sapere prova una soddisfazione infinitamente maggiore di quella che godremmo se avessimo trovati con la sola ragione altri motivi, appartenenti a un ordine inferiore di cose.

III. Posizione e funzione mistica dell'Uomo-Dio come mediatore fra la Trinità e il mondo[1].

§ 62.

Per comprendere la sublime e universale economia dell'Uomo-Dio più profondamente e sotto i suoi vari aspetti, dobbiamo considerare il medesimo da un altro lato ancora, il quale, a dire il vero, dipende essenzialmente da ciò che abbiamo detto fin qui, ma può offrirci qualche nuovo punto di vista.

Fin qui riguardammo l'Uomo-Dio principalmente nei soli suoi rapporti cogli uomini e coll'universo, come loro Capo; ma al tempo stesso egli in sostanza prende una posizione intermedia tra Dio e la creatura. O piuttosto, appunto come Capo soprannaturale dell'universo in genere e dell'uomo in particolare, egli è il Mediatore tra Dio e la sua creatura, e l'idea di questa mediazione, intesa nella sua intima natura e in tutta la sua ampiezza, serve eccellentemente a mettere in luce il senso pieno e l'importanza soprannaturale dell'Incarnazione.

1. Nella mediazione di Cristo in primo luogo noi pensiamo alla sua *funzione placatoria* che rende possibile la riconciliazione dell'umanità peccatrice con Dio. Ma questa funzione non è che un *momento parziale e subordinato nel concetto della mediazione dell'Uomo-Dio*: nella sua essenza questa è l'*intervento per ottenere una ineffabilmente elevata e ammirevole intimità d'unione e di rapporti di Dio colla creatura e della creatura con Dio*, in cui è inclusa la riconciliazione della creatura con Dio, una riconciliazione, però, specialissima[2]. Tale ci si presenta dalla semplice analisi della natura dell'Incarnazione e dei suoi rapporti con Dio e con gli uomini.

---

[1] La base scritturistica dei pensieri esposti in questo § è 1 Tim. 2, 5-6: «Uno infatti è Dio, uno anche il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Gesù Cristo: il quale diede se stesso in redenzione per tutti, per testimonianza fatta in tempo debito». Per la mediazione di Gesù cfr. Act. 4, 12; Gal. 3, 19 seg.; Rom. 5, 15 e 19; Hebr. 8, 6; 9, 15; 12, 24; sulla dignità dell'«Uomo» Gesù cfr. Rom. 9, 5; Phil. 2, 6 segg.; Col. 2, 9; Tit. 2, 13; sul concetto di «redenzione» cfr. il testo succitato; Gal. 4, 5; 1 Cor. 6, 20; 7, 23; come riassunto: Mat. 20, 28. Per l'esegesi vedi P. DELATTE, *Les épîtres de Saint Paul*, 2 vol. (Lovanio-Parigi 1928-1929. Esiste anche una traduzione italiana, poco esatta a dir il vero, di G. Montali, Torino 1935-1936).

[2] CYRILL., *Dial. I de Trin.* p. 404 sq.: «B. (interlocutor): An ergo eam solam ob causam unigenitus mediator esse censebitur, quod peccatum, quod nos a Dei caritate et consortio arcebat, procul repulit et in pristinum statum nos reduxit, inimicitia deleta? Aut si alia ratio quaedam est, sciscitanti et discendi cupido dicere profecto non gravaberis. A. (interlocutor): Faciam, neque id cunctanter. Dicam vero, abolevisse quidem illum inimicitiam dubio procul in carne sua, sicut scriptum est, et, sequestrem veluti quendam ac mediatorem inter nos factum, nos a Dei caritate quam longissime seclusos ob mundanae voluptatis amorem, et quod creaturam prae creatore coleremus, per seipsum obtulisse Deo ac Patri, et fide iustificatos lucrifecisse: neque tamen asserimus ipsum ob huiusce rei dispensationem *solam* nuncupatum esse mediatorem, sed *ei porro aliam huiusce rei rationem arcanam et mysticam ad mediationis nomen et rem suppetere*... Cum enim esset ipse Dei ac Patris illibata pul-

L'Uomo-Dio è l'unione ipostatica, personale, della Divinità con l'umanità; egli è veramente Dio e uomo. Come uomo, è una sola cosa, un sol tutto col genere umano, anzi col mondo creato ch'egli come Capo congloba in sé; come Dio, si trova in unione reale, intimissima col Padre suo, dal quale procede, e con lo Spirito Santo, che egli spira. Stando nel mondo, una sola cosa col mondo, si spinge nel più intimo della Divinità, è esso stesso Dio e una sola cosa col Padre e con lo Spirito Santo. Conseguentemente egli nella sua persona eleva il mondo e lo pone nella massima vicinanza, cioè nella più intima unione con l'Eterno Padre; e d'altra parte, all'esterno estende su tutto il mondo l'unione ch'egli ha col Padre stesso. Egli congiunge Dio e la sua creatura in una unione e correlazione così intima, che per suo effetto qualsiasi separazione della creatura da Dio a causa del peccato e la stessa infinita distanza della creatura da Dio, nella quale si trova per natura (prescindendo quindi dal peccato), viene superata ed eliminata [3].

Appunto in grazia del prodigio della sua unione personale, pertanto, Cristo è il legame sostanziale, realissimo, mediante il quale gli opposti più lontani si congiungono nel modo più ammirabile. Questo legame stabilisce una diretta unione della creatura con Dio, e precisamente un'unione sostanziale, voluta per se stessa, per cui *l'unione sostanziale fra il Padre e il Figlio* ha da essere partecipata anche alla creatura e glorificata in questa partecipazione. Le sublimi parole del Salvatore: « che tutti siano una sola cosa, come lo siamo noi, io in loro e tu in me; che essi siano perfettamente una sola cosa », si avverano qui in modo perfetto. Con questa unione sostanziale, con cui deve essere propagata a noi l'unione naturale del Figlio e del Padre, S. Ilario spiega le dette parole, ponendo anche l'Eucaristia in relazione coll'unione di Cristo con noi: « Se il Verbo si è fatto veramente carne e noi gustiamo veramente il Verbo Incarnato nel pane del Signore, come non dovremmo ritenere che egli naturalmente rimanga in noi, avendo assunto inseparabilmente, come uomo, la natura della nostra carne e mischiato la natura della sua carne alla natura dell'eternità (cioè della Divinità) nel sacramento della carne da comunicarsi a noi? Infatti, così noi siamo tutti una stessa cosa, essendo il Padre in Cristo e Cristo in noi. Egli dunque è in noi per mezzo della sua carne, e noi in lui, mentre con lui ciò che siamo noi è in Dio ». « Così, soggiunge più tardi il medesimo, *per mezzo del Mediatore si deve credere stabilita una perfetta unione*, per questo ch'egli rimane nel Padre, mentre noi rimaniamo in lui, ed egli rimanendo nel Padre, rimane pure in noi, e in tal modo arriviamo all'unione col Padre » [4].

« Il Verbo di Dio — scrive S. Cirillo Alessandrino [5] in egual senso —

---

critudo et forma ac species, ex ipso et in ipso Deus Verbum ad inanitionem se demisit, non ab ullo ad hoc adactus, sed beneplacito Patris secundum suam voluntatem, et factus est homo, illaesam prorsus et integram in se naturae suae retinens dignitatem, sed humanitatem assumens ratione incarnationis, et unus e duobus Filius intellectus, concurrentibus et collatis in unum natura divina et humana, modo quodam ineffabili et arcano qui mente capi nequit, in unitatem coniunctis... Mediator igitur hoc pacto etiam censetur esse, ea, quae natura multum sunt dissita et immenso disiunguntur intervallo, deitatem nimirum et humanitatem, coniuncta et unita ostendens in seipso, et nos per seipsum Deo et Patri coniungens. Eiusdem enim est cum Deo naturae, quia ex ipso est et in ipso; et eiusdem quoque nobiscum est naturae, nam ex nobis etiam est in nobis. Non enim quod ad humanitatem attinet, diversus est a nobis, sed per omnia similis, excepto solo peccato, Emmanuel ». — Cfr. etiam sequentia.

[*] Vedi nota 1 del § 61.

[4] *De Trin.* l. 8, n. 13 e 14.

[5] *Thesaur.*, p. 122.

trae tutti a sé in una certa unione, per procacciare al genere umano una grazia grande, anzi, in qualche modo, infinita. Infatti, avendo preso un corpo umano, abitò in noi; egli, però, ha il Padre in sé, come Verbo e riflesso di Lui ».

Per questa unione col Padre, ottenuta nella persona di Cristo, « noi siamo accolti nell'unione colla maestà del Padre » [6], diveniamo suoi congiunti come un genere affatto divino, partecipando e del modo dell'unione del Figlio col Padre e della virtù della medesima [7].

Una unione di tal genere con Dio Padre non si potrebbe infatti concepire, se per mezzo di essa non dovessimo partecipare altresì alle prerogative ed alla vita della natura divina, come il Figlio partecipa della maestà e della vita del Padre grazie all'unione sostanziale che ha con lui. L'unione vitale, avente la sua radice in quella sostanziale, non può essere che la partecipazione alla maestà divina mediante la grazia della filiazione. E perché mai nel suo Figlio il Padre dovrebbe accoglierci nel suo seno, s'egli non avesse di mira di stringere con noi un'intima amicizia ed una comunanza di vita, ma niente altro che una semplice relazione di pace? L'unione sostanziale può essere necessaria o conveniente soltanto qualora si tratti di stabilire e suggellare un'altra unione a lei pari, cioè l'unione soprannaturale di vita, di gloria e di beatitudine.

Ciò fu riconosciuto anche da S. Atanasio laddove per provare la necessità di un Mediatore veramente umano e divino adduce le seguenti ragioni: « L'uomo non avrebbe ottenuta *la deificazione* dall'unione con una semplice creatura, se il Figlio non fosse effettivamente Dio; come pure l'uomo non si sarebbe avvicinato al Padre, se il Verbo che ha preso carne non fosse stato il vero e sostanziale Verbo del Padre. E come non saremmo stati sciolti né dal peccato né dalla maledizione, se la carne assunta dal Verbo non fosse stata carne veramente e naturalmente umana — poiché con una cosa estranea non abbiamo niente di comune —; così l'uomo non sarebbe stato deificato se il Verbo che assunse la nostra carne non fosse stato il vero e proprio Verbo, procedente sostanzialmente dal Padre. *Infatti, questa unione fu preparata affinchè la Divinità vera e, per dir così, essenziale, unisse a sé l'uomo vero e naturale, e la salvezza e la deificazione dell'uomo divenisse stabile* » [8].

Secondo la sua efficacia, la mediazione sostanziale di Cristo può intendersi in due modi: primo, più che altro fisicamente, come un ponte [9] o come un canale

---

[6] HILAR., *In Ps. 67*.

[7] CYR. ALEX., *In Ioan.* l. 6, p. 633. [Cfr. nota 2 del § 25; 1 del § 58; 7 del § 61.]

[8] Similmente S. CIRILLO — che dappertutto segue le orme di Atanasio — ci descrive la necessità e il significato della mediazione sostanziale (*In Ioan.* l. 11, p. 1002): « *Vinculum unitatis nostrae cum Deo Christum esse liquet, qui nos sibi ipsi devinxit ut homo, sed et Deo, prout Deus est naturaliter Genitori suo inexsistens.* Non enim aliter ad incorruptionem evehi poterat natura corruptioni subiacens, nisi descenderet in ipsam natura omnis corruptionis et mutationis expers, *elevans quodammodo ad proprium bonum eam*, quae infra semper iacet, et communione ac commixtione cum se ipsa *ex terminis creaturae convenientibus paene extrahens* et in se ipsam transformans eam, quae ex se talis non est ». In un altro luogo (*Contra Arianos.*, Or. 4, n. 6 sq.) anche ATANASIO come S. Cirillo, considera la mediazione del Verbo Incarnato come una trasfusione di quei beni, che il « Logos » possiede di suo e che l'uomo, al contrario, per sé non può esigere: « Propterea Verbum incarnatum est, ut tamquam in ipsum collata dona ad nos transeant. Nam homo merus numquam talibus dignatus esset. Verbum autem solum nihil horum indigeret. Quare nobiscum copulatum est Verbum: ac tunc potestatem suam nobis impertiit et nos in altum provexit. Etenim Verbum exsistens in homine sublimem hominem extulit, et in homine exsistente Verbo accepit homo ». Cfr. anche quel che segue.

[9] Così S. PAOLINO DI NOLA chiama l'Uomo-Dio, in un luogo (*Ep.* 33) nel quale fa pure allusione all'idea di Tertulliano, che riportiamo qui nel testo. « Per Christum Deo iuncti et insiti sumus ut Dei arrhabonem teneamus in terra nostra Spiritum sanctum, quem dedit nobis,

che mette in comunicazione Dio con la creatura — e così l'abbiamo intesa fin qui; secondariamente, come un mutuo *pegno* reale di Dio e della creatura, con cui si stabilisce reciprocamente l'amicizia e l'amore più intimo e inalterabile. In tal senso S. Ireneo dice [10] che il Verbo ha portato Dio all'uomo per mezzo dello Spirito del Padre (che l'Apostolo chiama il pegno della nostra eredità); che ha collocato, alla sua volta, l'uomo in Dio mediante l'assunzione della natura umana, donandoci così stabilmente e realmente l'incorruttibilità. In altro luogo [11], osserva che il Figlio di Dio, assimilando sé a noi e noi a sé, ha fatto sì che l'uomo divenisse caro al Padre (e così fosse sicuro del suo amore). Tertulliano qualifica la mediazione come la funzione di « sequester » o depositario di un pegno [12]: « Questi (Gesù), appellato depositario di Dio e degli uomini per il deposito affidatogli da tutte e due le parti, in sé conserva pure il deposito della carne, come caparra di tutta la somma. Poiché, come egli lasciò a noi la caparra dello Spirito, così ricevette da noi quella della carne e la portò in cielo, quale pegno di tutta la somma da tirare lassù un giorno. State dunque di buon animo, o carne e sangue, poiché in Cristo avete preso il possesso del cielo e del regno di Dio ». E' superfluo far notare che *l'amicizia reciproca, l'amore e l'obbligazione* fondata sopra un pegno così mirabile, non può essere naturale soltanto, oppure la restaurazione di un'amicizia naturale. Ma questo pegno è tale, che in esso Dio ci ha donato quanto possedeva di più prezioso e delizioso, vale a dire lo Spirito del suo cuore, nel Figlio suo; ed Egli, d'altra parte, deve amare la carne assunta come sua propria, conseguentemente anche noi come appartenenti a lui stesso. Ben a ragione, dunque, i SS. Padri con l'Apostolo ripongono la speranza dell'eredità dei figli di Dio nel pegno dello Spirito Santo, e nell'assunzione della nostra natura da parte di Dio ripongono la fiducia che Egli, trattandola come sua, la ricolmerà della sua vita eterna.

2. Ma il significato della mediazione sostanziale di Cristo non sta solo nel fatto che essa, formalmente presa, stabilisce e cementa in se stessa un'unione soprannaturale della creatura con Dio; è dessa che inoltre fa Cristo intermediario *nato* in forza della sua attività mediatrice, cioè costituisce in pari tempo la base per la sua *mediazione attiva*. La prima non può essere concepita senza la seconda, come questa senza quella. Naturalmente per valutarne il vero significato e l'importanza, tutte e due devono essere considerate come mediazione di una unione assolutamente soprannaturale della creatura con Dio.

Cristo, con la sua mediazione attiva, stabilisce i rapporti fra Dio e la crea-

---

et nostri pignus habeamus in Deo carnem Christi: quia intervallum istud immensum, quo a divinis mortalia disparantur, medio et inter utraque communi interventu suo, velut quodam ut sic dixerim ponte, continuat, ut eius tramite terrena caelestibus conserantur ».

[10] *Adv. Haer.*, l. 5, c. 1, n. 2: « Suo igitur sanguine redimente nos Domino, et dante animam suam pro nostra anima et carnem suam pro nostris carnibus, et effundente Spiritum Patris in adunitionem et communionem Dei et hominis, ad homines quidem deponente Deum per Spiritum, ad Deum autem rursus imponente hominem per suam incarnationem, et firme et vere in adventu suo donante nobis incorruptelam, per communionem, quae est ad eum, perierunt omnes haereticorum doctrinae ».

[11] Ibid., c. 16, n. 6: « Tunc autem hoc Verbum ostensum est, quando homo Verbum Dei factum est, semetipsum homini, et hominem sibimetipsi assimilans, ut per eam, quae est ad Filium, similitudinem pretiosus homo fiat Patri ».

[12] *De resurrectione carnis*: « Hic sequester Dei atque hominum appellatus ex utriusque partis deposito commisso sibi, carnis quoque depositum servat in semetipso, arrhabonem summae totius. Quemadmodum enim nobis arrhabonem Spiritus reliquit, ita et a nobis arrhabonem carnis accepit et vexit in coelum, pignus totius summae, illuc quandoque redigendae. Securae estote caro et sanguis, usurpastis et coelum et regnum Dei in Christo ».

tura, cioè tra l'attività di Dio rispetto alla creatura e l'attività di questa rispetto a Dio.

Difatti: Cristo si presenta, prima di tutto, come Mediatore di Dio verso la creatura. Uscendo dal Padre, e rimanendo tuttavia una sola cosa con lui, si accosta alla creatura con la pienezza della Divinità, non come un semplice plenipotenziario, mandato con autorità soltanto delegata, ma come rappresentante Iddio personalmente, unto possessore della potenza divina mediante l'olio della divina essenza.

E' chiaro che l'opera di Dio, alla cui esplicazione è destinato questo messo proveniente dal seno della Divinità con tali poteri, deve essere affatto meravigliosa. Quando si vede che Dio si fa tanto vicino a noi, che si abbassa tanto profondamente verso di noi, che ci invia il Figlio del suo cuore, è impossibile che non abbia a dischiudere l'abisso della Divinità e comunicare alla creatura la pienezza dei suoi tesori, per mezzo di questo suo Figlio che viene a noi. Il Figlio di Dio fatto uomo deve trasmettere alla creatura la luce, la verità divina di cui egli è la personificazione corporea, e quindi deve elevare la creatura alla partecipazione della conoscenza divina. Come Unigenito, come « Figlio dell'amore » [13] del Padre, deve trasmettere la grazia dei figli di Dio, accordando di divenire tali a tutti quelli che credono in lui: deve ottenere un nuovo e più alto regno del dominio di Dio sulla creatura, prendendo possesso di questa in modo del tutto speciale, in nome di Dio, e con la virtù proveniente da Lui, facendo sì che Dio viva in lei, la diriga e faccia risplendere in lei la sua maestà, come l'anima nel corpo che le è congiunto. In una parola: egli è unto con l'olio della sua Divinità e per la sua processione dal Padre è chiamato a essere *profeta*, come mediatore della illustrazione soprannaturale; *sacerdote* come mediatore della grazia divina; e *re*, come mediatore del regno soprannaturale di Dio.

Sotto un altro rispetto, però, è anche Mediatore degli uomini e in genere delle creature presso Dio. Come porta Dio così vicino alla creatura, ch'Egli quasi si versa nella creatura e vive dentro di essa; così pure avvicina talmente la creatura a Dio, che questa, nei suoi atti rivolti a Lui, attinge l'infinità divina, altrimenti a lei inaccessibile. Come Capo delle creature, egli tratta con Dio a nome loro ed esse a nome suo. Così può e deve, quale Mediatore delle creature presso Dio, presentargli l'inno di una gloria e di un riconoscimento corrispondente alla di Lui maestà: può e deve far sì che la creatura in lui e con lui paghi un tributo di adorazione e di soddisfazione, che contrabbilanci la grandezza della maestà infinita di Dio e dell'ingiuria recata ad essa col peccato: può e deve, finalmente, assoggettare la creatura alla maestà divina in una maniera così meravigliosa, da servire regalmente il suo Signore, così che il suo omaggio non sia più quello di una schiava, ma quello di una regina che è chiamata a condividere il dominio. A quel modo che egli rappresenta Dio presso gli uomini come profeta, sacerdote e re, così rappresenta pure gli uomini presso Dio come un profeta che canta le lodi del Signore in vece loro e in un modo ad essi impossibile; come un sacerdote, il quale rende per loro il sommo tributo che essi non possono procurare; finalmente come un re che presta a Dio, in loro vece e per loro, il servizio nobile e libero di un figlio.

Tutte le funzioni della mediazione dell'Uomo-Dio si concentrano evidentemente nel suo *sacerdozio*. Quando egli ci reca la grazia divina, è ovvio che ci porta anche, come profeta, la luce della verità che è inclusa in tale grazia e

---

[13] Col. 1, 13

nella quale la grazia stessa e il suo Autore vengono riconosciuti; e che, come re, fonda e governa il regno soprannaturale di Dio, che non è altro se non il regno della grazia. D'altra parte, se egli solo è in grado di dare a Dio, a nome della creatura, un degno tributo, egli solo potrà prestare la lode e l'ubbidienza che si convengono all'infinità di Dio.

In sostanza, tutta la mediazione di Cristo non è altro che un sacerdozio, come pure il sacerdozio non è che mediazione fra Dio e l'uomo [14]. Quello di Cristo, però, è un sacerdozio specialissimo, sovrumano, celestiale, che mette Dio in un rapporto scambievole, soprannaturale, misterioso con le creature e queste con Dio, quale organo dell'influsso soprannaturale di Dio sull'umanità e del culto soprannaturale dell'uomo verso Dio. Un'idea esatta del sacerdozio e della mediazione di Cristo potremo averla considerando gli effetti e il rapporto intimo di queste due funzioni dell'Uomo-Dio che s'incrociano fra loro.

Poiché in Cristo Iddio si avvicina a noi in modo sorprendente e opera in noi colla potenza della sua grazia, vien colmato l'abisso infinito che separava — sia per la sua naturale inferiorità, sia per la sua colpa — la creatura da Dio e si stabilisce, con la remissione della colpa, una unione soprannaturale della creatura con Dio nella grazia della filiazione. Ma appunto questa unione l'Uomo-Dio non solo deve portarla in terra, ma deve in senso vero e proprio guadagnarla e acquistarla mediante il suo culto, tirandola giù dal cielo. A maggior riprova e conferma, occorre, perché tale unione sia attuata, che Dio da parte sua si trovi in obbligo di instaurarla e attuarla. Ma Dio non può essere impegnato a ciò, se la creatura non offre a Lui un prezzo infinitamente meritorio, per mezzo del culto esercitato dall'Uomo-Dio.

Conseguentemente la mediazione sacerdotale dell'Uomo-Dio per raggiungere in pieno il suo scopo esige che egli, mediante il culto reso a Dio in nome della creatura, si acquisti e si meriti quell'unione con Dio ch'egli, come organo divino, deve effettuare.

Già come Mediatore sostanziale, l'Uomo-Dio stabilisce fra Dio e la creatura un patto, da cui può e deve conseguire l'unione dell'uno e dell'altra nella grazia; mentre da una parte colle mozioni della grazia Dio si avvicina alla creatura e questa, dall'altra, in virtù dei rapporti con l'Uomo-Dio suo Capo, mediante la grazia si rende degna altresì dell'unione con Dio. Però è solo con la mediazione attiva o morale che l'Uomo-Dio, nel suo sacerdozio, può confermare e suggellare questo patto, poiché per virtù di questa soltanto interviene uno scambio reciproco di compensi equivalenti.

Ora, dal momento che l'uomo è ammesso all'unione con Dio per mezzo della mediazione dell'Uomo-Dio, questi diviene Mediatore tanto nell'acquisto della grazia, quanto nel ringraziamento dovuto per essa. Infatti, il ringraziamento pel dono ricevuto, se vuol essere perfetto, deve essere grande quanto il prezzo con cui di solito si acquista. Come da se sola la creatura non può meritare una unione soprannaturale con Dio, così pure non può porgerne i dovuti ringraziamenti. Solo l'Uomo-Dio e il suo culto è a ciò sufficientemente degno e

---

[14] Cfr. C. DE CONDREN (Oratoriano, 1588-1641), *Idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ* (Parigi 1677 e, con indicazione delle fonti, 1901), tradotto in italiano: *L'idea del sacerdozio e del sacrificio di Gesù Cristo* da M. Andreoletti (Milano 1939); S. M. GIRAUD, *Sacerdote e ostia* (versione dal francese di M. Andreoletti, Milano 1936) ne riflette fedelmente le idee. Sulla dottrina di C. de Condren vedi: M. LEPIN, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les Théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours* (2 ediz. Parigi 1926), 468-486; E. BREMOND, *Histoire du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion jusqu'à nos jours* (10 volumi, Parigi 1924-1932), III, 281-418.

valevole; col suo sacrificio egli può stabilire l'unione della creatura con Dio così come può anche coronarla e renderla perfetta.

Più tardi, parlando del sacrificio di Cristo, mostreremo come questi realizzi il culto che porge a Dio e l'alleanza che conchiude per tal mezzo fra Dio e l'uomo; segnatamente vedremo come la sua mediazione morale divenga altresì reale e sostanziale, pel fatto che non solo egli compie delle opere ad onore di Dio, ma perché offre a Dio un dono sostanziale di valore infinito.

Questa, in pochi tratti, l'idea della mediazione sublime dell'Uomo-Dio. E' chiaro che essa non si limita semplicemente al rimedio di un'indigenza fondata nella natura, ma riveste un carattere assolutamente soprannaturale; e che tende non solo a ripristinare l'unione naturale, ma anche *a stabilire e perfezionare l'unione misteriosa, assolutamente soprannaturale, della creatura con Dio;* perciò è e deve essere, in sé, un vero e proprio mistero.

In concreto Cristo senza dubbio è il Mediatore per il ristabilimento d'una unione *disciolta;* quindi la sua attività mediatrice ha essenzialmente il carattere di conciliazione; di una conciliazione, però, che toglie la colpa e fonda un'alleanza stabile e ineffabilmente intima tra i conciliati, quale non poteva immaginarsi né esigersi prima della colpa, almeno da parte dell'uomo naturale.

In modo analogo si potrebbe spiegare l'ufficio di mediatore di Cristo anche nei suoi rapporti con la creatura materiale e cogli Angeli; ma non potremmo far altro che ripetere con altre parole quello che abbiamo già detto sull'importanza e il significato di Cristo quale Capo dell'universo.

Perciò noi concludiamo dando come risultato che il significato dell'Uomo-Dio come mediatore è ugualmente profondo e misterioso che quello di Capo, e che questo significato e la necessità dell'Incarnazione da esso condizionata, lungi dal sopprimere il carattere misterioso di quest'ultima, lo illumina in tutta la sua grandezza.

§ 63. *Finalità soggettiva dell'Incarnazione e della sua economia per Iddio e per l'uomo.*

I fini, che fin qui abbiamo indicati come determinanti l'idea dell'Incarnazione agli occhi di Dio, sono assolutamente oggettivi, cioé si trovano in un ordine effettivo di cose, stabilito e suggellato dall'Incarnazione; vale a dire nella continuazione della comunicazione trinitaria nell'universo e nella autoglorificazione di Dio « ad extra », inoltre nella costituzione e nel perfezionamento di una unione soprannaturale della creatura con Dio.

Tutti gli altri scopi ed effetti del mistero sono di natura più soggettiva, tanto per Iddio che per la creatura; *per Iddio avendo Egli di mira,* nell'attuazione dell'opera e delle sue obbiettive finalità interne (« fines operis »), *anche la rivelazione e la valorizzazione di quelle sue proprietà ed attributi che vi concorrono; per la creatura, ricevendo essa grandi vantaggi spirituali dalla conoscenza del mistero* nella sua origine, nella sua natura e nei suoi effetti [1].

---

[1] La qualifica di « significato o finalità soggettiva » potrebbe trovare opposizione. Ma tutte le espressioni del genere sono ambigue. Come abbiamo detto, noi qui diciamo significato o importanza oggettiva dell'Incarnazione quella che l'oggetto ha in sé e per sé; soggettiva quella che l'Incarnazione ha per i soggetti, inquantoché questi colla propria opera o la attuano o comunque si occupano di essa. In quanto quella soggettiva si radica in quella oggettiva e non soltanto vi è connessa accidentalmente a beneplacito dell'autore, anch'essa senza dubbio è oggettiva.

Così ad esempio, *Dio*, nell'attuazione dell'Incarnazione, mette in rilievo la sua *potenza* compiendo un'opera tanto ardua e sublime; la sua *sapienza* mediante una soave e al tempo stesso potente disposizione di mezzi ai più alti fini; la sua *bontà*, col comunicare se stesso alla creatura in un modo così meraviglioso da incorporarla nel suo Figlio Unigenito e da donarle questo medesimo Figlio come pegno e come prezzo di compra, onde liberarsi dalla colpa e acquistarsi la grazia; la sua *santità* e la sua *giustizia*, pel fatto ch'Egli ottiene anche nel mondo esterno un'estensione di quella glorificazione che riceve nel suo interno e non condona il peccato se non dopo una completa soddisfazione. Chiamammo fini soggettivi di Dio (« finis operantis ») la manifestazione di queste proprietà, perché essi non determinano intrinsecamente l'oggetto voluto, cioé l'Incarnazione, ma perché lo presuppongono come già determinato nel suo concetto e perché balzano fuori dal rapporto dell'effetto colla sua causa, più che dalla natura dell'effetto considerata in se stessa.

Questi fini, pertanto, nella motivazione dell'Incarnazione devono essere sempre addotti a spiegazione della sua origine; però essi non contengono il motivo proprio e intrinseco della sua attuazione e non ce ne fanno comprendere l'idea; anzi, suppongono già la cognizione di tale idea per essere pienamente intesi. Chi volesse fermarsi ad essi farebbe come il critico d'arte il quale per spiegare l'esistenza d'un quadro e la sua bellezza, dicesse soltanto che l'artista ha voluto mostrare tutta la sua genialità e la sua abilità in quella produzione. Come non ci avrebbe soddisfatti questo critico d'arte se non quando ci avesse spiegato l'intimo concetto che aveva animato e guidato l'artista, e solo mediante la comprensione di tale concetto avremmo potuto capire perché mai questo quadro sia così bello e come quindi abbia potuto entusiasmare l'artista e come infine ne mostri l'arte; così la scienza ci dà pieno conto dell'opera meravigliosa dell'Incarnazione solo quando mostra da quale grande idea è nata e come Dio, conseguentemente, abbia voluto e potuto rivelare la sua sapienza, la sua bontà e la sua santità nell'attuazione della medesima. Il motivo intrinseco, ossia quell'idea, è appunto la continuazione prodigiosa delle produzioni trinitarie « ad extra » e in tutto l'universo, come pure la meravigliosa unione della creatura con Dio, da stabilirsi in tal modo [2].

Similmente non è contenuta nell'idea propria dell'Incarnazione l'importanza soggettiva che essa ha *per il soggetto che la considera*, quantunque risulti chiaramente da essa e si trovi, in ogni caso, nei disegni di Dio. Fa parte dell'idea obiettiva dell'Incarnazione, che l'uomo in virtù di essa divenga membro di Cristo e Figlio di Dio, per glorificare soprannaturalmente Iddio mediante Cristo ed esser beato in Lui. Da ciò segue — e tale è pure l'intenzione di Dio — che l'uomo dalla conoscenza dell'Incarnazione è spinto a fare il bene e ad evitare il male; che egli mira in Cristo il modello, cui deve uniformarsi; che questa intima unione di Dio con lui corrobora la sua fiducia, gli facilita la conoscenza divina e accende il suo amore. Però, tutti questi effetti soggettivi dell'Incarnazione non sono concepibili che in base a quelli oggettivi. Essi, cioè, suppongono che noi siamo divenuti membra e confratelli di Cristo per la virtù e per il

---

[2] Non si deve scambiare la finalità o motivo intrinseco (« inneres Motiv ») d'una realtà come l'Incarnazione con i fattori psicologici che influiscono su uno spirito creatore nella sua effettuazione. Essa non designa una fase o stato di coscienza soggettiva, bensì una tendenza teleologica metafisicamente determinante nella formazione d'una cosa, che dà ad essa senso, unità e valore, e che anche nell'attività produttiva delle creature in ultima istanza si fonda in Dio, ma nei Misteri cristiani è opera diretta di Dio.

valore obiettivo dell'Incarnazione. Se noi non ricevessimo una destinazione così elevata per mezzo dell'Incarnazione, non potremmo dar ragione di essa desumendola unicamente dalla sua attitudine a dirigere e a spronare in noi una vita che piaccia a Dio.

Molto meno ancora potremmo farlo, se per questa vita intendessimo soltanto lo sviluppo della nostra natura — ciò è già stato detto sopra —; benché non si escluda che l'Incarnazione abbia la più grande importanza anche per i danni e per i bisogni della natura come tale. Essa ha un più stretto rapporto solamente con lo sviluppo della vita soprannaturale dell'uomo.

Ci piace riferire qui alcuni profondi pensieri di S. Tommaso, poco utilizzati, a dir vero, ma che mettono questo rapporto in una luce speciale.

Nella « *Summa contra gentiles* », l. 4, c. 54, S. Tommaso mostra cioè come l'Incarnazione serve appunto a facilitare all'uomo il conseguimento del suo fine soprannaturale, la visione di Dio.

Primieramente — scrive egli — l'uomo potrebbe disperare di raggiungere una unione così meravigliosa della sua facoltà conoscitiva con l'essenza divina quale è necessaria per la « visio beatifica », a causa della distanza infinita delle nature. Ma l'unione ipostatica della persona divina con la natura umana, che è anche più grande, ci insegna che deve esser possibile anche quell'unione minore, e rafforza la nostra *speranza* circa il conseguimento di essa; tanto più che ci fa conoscere la dignità della nostra natura, mostrandoci come noi, elevati al disopra di tutte le creature, possiamo e dobbiamo raggiungere la nostra piena felicità soltanto nella unione più intima con Dio [3].

Se l'uomo è destinato a vedere immediatamente Dio, e conseguentemente, a partecipare della conoscenza speciale di Lui, in ordine a questo scopo non può avere altro maestro che Dio stesso. Ora, perché tale ammaestramento dell'uomo per mezzo di Dio si compia in un modo rispondente alla natura umana, sembra conveniente che Dio venga visibilmente a lui, che lo stesso Verbo di Dio comunichi personalmente la partecipazione alla conoscenza divina, e che il Figlio di Dio ci introduca nel seno del Padre. Così l'Incarnazione del Verbo corrisponde alla *fede* soprannaturale che deve radicarsi in noi.

Ma anche l'ardente *amore* a Dio con cui dobbiamo tendere all'unione soprannaturale con Lui, non poteva Egli accenderlo meglio e di più che col mostrare nel modo più perfetto il suo amore verso di noi, ciò che ha fatto assumendo la nostra natura e facendosi nostro fratello. Quanto più Dio si fa vicino a noi e si abbassa verso di noi, tanto più tenero e fiducioso diviene il nostro amore per Lui, e tanto più tende ad essere unito a Lui anche nella sua Divinità.

Si vede bene che questi argomenti di S. Tommaso non sono tolti dalla corruzione della nostra natura o dalla peccabilità inerente alla medesima, bensì dalla elevazione della natura sopra se stessa. E noi diamo a ciò tanto maggior

---

[3] Analogo è il seguente pensiero di S. MASSIMO MARTIRE (*Cap. theol. dogm. cent. I*, c. 62): « Una sicura garanzia alla natura umana per la speranza nella sua divinizzazione è l'Incarnazione di Dio, la quale rende l'uomo Dio nella misura con cui Dio divenne uomo: colui che si fece uomo puro da peccato pur senza mutare la natura umana in quella divina, verrà giorno che anche deificherà questa natura e per mezzo di se stesso la innalzerà tanto, quanto egli medesimo per amore dell'uomo si è abbassato ». [*Nota marginale:* cfr. S. Aug. *Ep. 140*, c. 4, n. 10 e 11: « O homines nolite desperare vos fieri posse filios Dei » — presso Schäzler, *N. u. U.* 40 *(= S. Agostino, *Epistola 140* seu *De gratia novi Testamenti liber* presso C. v. Schäzler, *Natur und Uebernatur* (Magonza 1865). Lo stesso in *Das Dogma von der Menschwerdung Gottes* (Friburgo in Br. 1870), p. 266-271, tratta del « valore pedagogico dell'Incarnazione » del Verbo)*.]

rilievo, in quanto che ordinariamente si vuole spiegare l'apparizione del Figlio di Dio nella carne esclusivamente col decadimento della nostra natura nel mondo dei sensi. L'Incarnazione, è vero, è un mezzo per cui l'uomo, dalla schiavitù del senso, si eleva alla vita spirituale. Ma più ancora ha da essere, quest'apparizione visibile di Dio nella carne, un pegno per noi ed una promessa ch'Egli un giorno ci si rivelerà nella sua vera essenza. Solo dall'esser noi destinati alla visione immediata dell'essenza divina, l'apparizione visibile di Dio può sembrare anche un mezzo proporzionato per sollevarci dalla sensualità. Se non dovessimo essere elevati tanto in alto, ma semplicemente liberati dalla schiavitù dei sensi, tale mezzo sarebbe sproporzionato [4].

§ 64. *Giustificazione e continuazione di quanto è stato detto sul significato e sui motivi dell'Incarnazione. L'Uomo-Dio centro di gravità del mondo sotto ogni rispetto* [1].

1. Resta ora a vedere se noi, con le nostre spiegazioni sul significato e sui motivi dell'Incarnazione, non urtiamo contro l'opinione corrente (se non dommaticamente certa) nella Chiesa. Questa c'insegna che il Figlio di Dio s'è fatto uomo per noi (« propter nos homines »), allo scopo di liberarci dal peccato. E' pure dottrina abbastanza costante dei Padri, che il motivo da cui egli fu spinto a scendere dal cielo è stato il bisogno e le condizioni misere del genere umano. Inoltre, non è opinione comune che l'Incarnazione sia, in sé, una umiliazione indegna di Dio; cosicché il Figlio di Dio non solo non si sarebbe fatto uomo, ma nemmeno l'avrebbe potuto, se non l'avesse reso necessario il peccato? Conseguentemente, non sembra che la motivazione dell'Incarnazione si debba ricercare non tanto nelle regioni eccelse dove l'abbiamo collocata noi, quanto invece nella necessità del genere umano, causata dal peccato?

Noi veramente non abbiamo negato che il Figlio di Dio si è fatto uomo per *amore di noi uomini* e per liberarci dal peccato. Noi pure abbiamo esplicitamente insegnato che l'Incarnazione deve specialmente tornare a profitto di noi uomini e quindi che Dio l'ha voluta anche per amore e condiscendenza

---

[4] A buon diritto, l'autore del *Manuale S. Augustini* (c. 25) ci rappresenta l'apparizione visibile di Dio come un bene parallelo alla visione spirituale e corrispondente ad essa, per cui l'uomo, secondo il suo corpo, è posto in unione con Dio, nello stesso modo che fa la « visio beatifica » rispetto allo spirito: « Deus propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso beatificaretur et reficeretur oculus cordis in eius divinitate et oculus corporis in eius humanitate, ut sive egrediens sive ingrediens in ipso pascua inveniret humana natura condita ab ipso ». Questo passo e il pensiero che lo informa furono spesso citati e sviluppati da S. BONAVENTURA. [Vedi p. e. *Sermones selecti de rebus theologicis*, Serm. 4, n. 11, Opera omnia (Quaracchi presso Firenze 1882-1901), V, 570; *In nativitate Domini*, Serm. 3, ibid., IX, 109; *In Epiphania Dom.*, Serm. 3, ibid., 158; *Dominica II p. Pascha*, Serm. 4, ibid., 303].

[1] *Glossa marginale:* cfr. Schäzler [opere citate nel § precedente]; Phil. a ss. Trin. [si tratta del Generale dei Carmelitani Esprit Julien (1604-1671), *Summa theologiae thomisticae* (Lione 1653), e *Summa theologiae mysticae* (Lione 1656 e Friburgo 1874)]; Salmanticensi [*Collegii Salmanticensis fr. discalceatorum B. Mariae de Monte Carmeli primitivae observantiae Cursus theologicus Summam theologicam D. Thomae Doctoris Angelici complectens*, Salamanca, Lione et alibi 1631-1691; nuova ediz. Parigi et alibi (1870-1883), tom. 9-10 della vecchia ediz., 13-16 della nuova: *De Incarnatione* (autore Giovanni dell'Annunciazione O. Carm. Disc. † 1701)]; Gonet [Jan. Bapt., O. P. † 1681: *Clypeus theologiae thomisticae contra novos eius impugnatores* (Bordeaux 1659-1669, Lione 1861, Parigi 1876).] Per ciò che segue cfr. §§ 53-54.

ineffabile verso di noi. Anzi, dove l'amore mostra di essere sommo è proprio là dove esso mira non solo a sgravare l'uomo nel modo più perfetto dalla colpa e dalle sue conseguenze, ma anche ad innalzarlo ad un'altezza e ad una gloria che supera ogni concetto.

Inoltre, non abbiamo negato che l'Incarnazione sia destinata a liberare dal suo peccato l'uomo *caduto* e che, quindi, l'amore di Dio, il quale è il motivo dell'Incarnazione, sia un amore *misericordioso*. Noi neghiamo soltanto che questo amore limiti la sua pienezza alle esigenze della misericordia e che in questa limitazione consista il principio e il motivo dell'Incarnazione. Questo motivo non può essere che il sovrabbondante amore attestato da Dio dopo il peccato, contro ogni aspettativa e al di sopra di ogni nostro concetto. Neghiamo, parimenti, che l'elevazione dell'uomo caduto sia stato l'unico o il principale scopo dell'Incarnazione, che l'amore per lui sia l'unico o il principale motivo: la gloria di Cristo e di Dio stesso è il principale scopo; e l'amore di Dio a se stesso e a Cristo il motivo principale dell'Incarnazione. Se è vero che spesso i SS. Padri adducono la necessaria riabilitazione dell'uomo caduto come scopo e la misericordia di Dio come motivo dell'Incarnazione, non meno spesso però rilevano pure che Dio, nel suo amore eccessivo, dopo l'Incarnazione ci volle donare infinitamente di più e ci volle elevare ad una altezza incomparabilmente superiore a quella antecedente. « Poiché nei primi genitori — scrive S. Leone — cadde la totalità del genere umano, Iddio misericordioso, per mezzo del suo Unigenito Figlio, volle venire in aiuto alla creatura fatta a immagine sua, in modo tale, che la restaurazione della natura non avvenisse fuori della natura e in più il secondo stato eccedesse la dignità della prima origine. Felice (la natura) se non fosse caduta da quello che Dio fece; più felice se rimane in quello che Egli restaurò. Fu qualcosa di grande aver ricevuto la forma da Cristo, ma è molto più avere in Cristo la di lui sostanza » [2].

Ora, se i Padri di solito accentuano la distruzione del peccato come fine dell'Incarnazione, ciò si spiega con altri motivi, senza essere costretti ad ammettere questo come scopo principale obbiettivo della medesima [3]. Generalmente

---

[2] LEONE MAGNO, *Sermo 2 de resurr.*: « Collapsa in parentibus primis humani generis plenitudine, ita misericors Deus creaturae ad imaginem suam factae per unigenitum suum Iesum Christum voluit subvenire, ut nec extra naturam esset reparatio naturae et ultra propriae originis dignitatem proficeret secunda condicio. Felix si ab eo non decideret, quod Deus fecit; felicior, si in eo maneret, quod refecit. Multum fuit a Christo recepisse formam, sed plus est in Christo habere substantiam. Suscepit enim nos in suam proprietatem illa natura, quae nec nostris sua nec suis nostra consumeret... » (vedi anche l'altro suo testo citato alla nota 10 del § 65). Più diffusamente si esprime il Crisostomo in un brano, di cui i Pelagiani hanno, notoriamente, abusato. « Propterea non dixit Apostolus gratiam, sed gratiae exuberantiam. Non enim quantum indigebamus ad peccati interitum, tantum accepimus modo ex ipsa gratia, sed multo amplius. Nam et supplicio liberati sumus, et vitiositatem omnem deposuimus, et de integro regenerati sumus, et resurreximus sepulto vetere homine, et redempti sumus et sanctificati et in adoptionem adducti, et praeterea iustificati et fratres effecti Unigeniti, et cohaeredes et in eamdem corporis unitatem redacti, et in ipsius carnem censemur, et, ut corpus capiri, sic illi uniti sumus. Haec igitur omnia gratiae exuberantiam vocavit Paulus, interim declarans, nos non medicamen vulneri par accepisse solum, sed et sanitatem et pulchritudinem et honorem et gloriam et dignitatem natura nostra multo superiorem » (CHRYSOST., *In ep. ad Rom. hom. 10*). Similmente ISID. PELUSIOTA, *l. 3, ep. 195*. Tra i dogmatici più recenti ha energicamente messo in rilievo questo punto DIERINGER (*Dogm.* 4 ediz., 464). [Vedi anche JUERGENSMEIER, l. c., 84-98, 268 segg.; K. PRUEMM, *Neuheitserlebnis*, 172 segg.].

[3] Che i Padri, anche quando con espressioni esclusive presentano la liberazione dal peccato come scopo dell'Incarnazione, non intendano ciò categoricamente in senso assoluto, si rileva da molti passi che noi via via abbiamo citato. Qualche volta adoperano tali espressioni anche a proposito d'altri scopi; per es., S. BERNARDO (*Serm. I de vig. nativ.*): « Quare Filius

essi rappresentano l'Incarnazione dal lato dal quale interessa la stirpe umana nella sua reale condizione; essi fanno risaltare quell'effetto che a noi è più necessario e che costituisce, al tempo stesso, la condizione preliminare per tutti gli altri effetti più elevati. Essi nell'Incarnazione vedono, prima di tutto, il mezzo per rimuovere il male che grava sul genere umano, senza perciò negare o anche solo dimenticare i beni incalcolabili che ci deve recare. Perché, del resto, dovevano essi proclamare felice la colpa di Adamo che ci ha procurato un Redentore *tale* e *sì grande*, se pensavano che Cristo doveva soltanto togliere la colpa e niente doveva arrecare di più di quello che l'uomo possedeva prima della colpa?

Conseguentemente, la distruzione del peccato più che altro si deve riguardare come uno scopo secondario, il peccato stesso, poi, come un'occasione che Dio aspettava, per mostrare in un modo portentoso il suo amore verso gli uomini e perché l'Uomo-Dio potesse dispiegare, sotto ogni aspetto, la sua forza increata nel vincere il male e nello stabilire il bene.

Così pure, quando noi nel Simbolo confessiamo che il Figlio di Dio s'è fatto uomo « propter nos homines », non affermiamo che il primo e più alto motivo dell'Incarnazione sia stato l'amore per noi uomini. L'amore verso le creature innanzi tutto non è mai il motivo principale delle opere di Dio « ad extra »: l'espressione « Dio opera unicamente per amore verso le creature » ovunque vuol dire soltanto che Dio opera « ad extra » non per bisogno personale o per utilità propria: sottinteso sempre ch'Egli non ama le creature se non in se stesso e quindi anche che in esse vuole glorificare se stesso. Tanto meno poi, nel nostro caso, poteva Iddio volere l'Uomo-Dio per semplice amore verso le creature, in quanto che questi vale infinitamente di più di tutte le semplici creature; e per conseguenza, le creature esistono e sono amate per lui più assai ch'egli non esista per le creature e sia amato e voluto per amore di esse [4].

L'amor di Dio verso se stesso, che vuol rivelare la sua gloria trinitaria « ad extra », e l'amore di Dio per l'Uomo-Dio, cui vuole comunicarsi in un modo infinitamente maggiore che alle altre creature, è dunque il motivo dell'Incarnazione assai più che la liberazione e l'elevazione della creatura: e noi non l'escludiamo, anzi lo supponiamo come evidente, quando confessiamo con gratitudine che il Figlio di Dio s'è fatto uomo per amore di noi.

Così difatti gli stessi Angeli, nell'inno con cui annunziarono agli uomini la nascita del Salvatore e ne celebrarono i preziosi frutti, preposero la gloria di Dio alla pace che ne sarebbe derivata agli uomini. Quando noi al modo usato consideriamo noi stessi come lo scopo e il motivo dell'Incarnazione, accentuando l'amore di Dio verso di noi, lo facciamo per mettere meglio in evidenza che Dio in nessun modo fu costretto a farsi uomo da necessità e tanto meno da un bisogno per parte sua, che anzi tutto il vantaggio dell'Incarnazione è esclusivamente nostro. Lo facciamo per ammirare sempre più la purezza e il disinteresse dell'amore per il quale ci è stato dato Cristo, e per compiere, così, il primo e più importante dovere che ci viene imposto per un beneficio tanto grande, il dovere, cioè della gratitudine. A ciò si aggiunge che noi per lo più diamo risalto a quella parte di una cosa per cui essa ha importanza e interesse prima di tutto per noi stessi.

---

factus est homo, nisi ut homines faceret filios Dei? ». Parimenti S. CRISOSTOMO, *In Matth. hom.* 2 parum ab initio. Suprattutto, in questa cosa, non va perduta di vista l'espressione di S. AGOSTINO (*De Trinit.* l. 13, c. 17): ci sono « multa, quae in incarnatione Filii Dei salubriter intuenda atque cogitanda sunt ».

[4] E' ben questo l'argomento principale della nota tesi scotista: vedi la seguente nota 5.

Queste ragioni spiegano pure perché la S. Scrittura stessa ci rappresenta l'Incarnazione come escogitata per nostra salute e utilità. Peraltro, come l'amore di Dio verso di noi, pel fatto ch'Egli ci ama in se stesso e per amore di se stesso, è tanto più puro, più santo e più grande che se ci amasse in grazia di noi medesimi; così esso è anche infinitamente più pregevole e più prezioso per noi, qualora Iddio, amandoci per amore di Cristo, ci fa dono del medesimo; più che se, amandoci in grazia di noi, ci avesse donato Cristo per amore di noi.

Quanto all'ammissibilità o meno della questione: — *se Cristo si sarebbe egualmente fatto uomo qualora Adamo non avesse peccato* —, al minimo si deve ritenere per fermo che gli scopi più importanti dell'Incarnazione anche allora avrebbero *potuto* motivarne la realizzazione [5]. Poiché anche in tale ipotesi, per mezzo dell'Incarnazione avrebbe avuto luogo la fondazione e il perfezionamento dell'economia della grazia, il perfezionamento dell'universo in genere e la glorificazione infinita di Dio. Così, per esempio, anche S. Tommaso, il quale risponde negando, o piuttosto, evitando la domanda, in altri luoghi tuttavia adduce parecchi motivi per l'Incarnazione che sono affatto indipendenti dal peccato e dalla caduta, e si riferiscono esclusivamente alla fondazione dell'ordine soprannaturale [6]. La domanda sembra giustificata e ragionevole solo se la si intende in questo senso: se una parte degli scopi effettivamente voluti da Dio sia sufficiente a motivare l'Incarnazione prescindendo dal peccato; poiché in realtà e in concreto l'Incarnazione è stata calcolata in concomitanza col peccato,

---

[5] E' nota la teoria francescana sul motivo dell'Incarnazione, secondo la quale il Verbo si sarebbe fatto uomo anche se Adamo non avesse peccato. Il principio su cui si basa è soprattutto il concetto che l'Incarnazione è l'opera più eccellente che Dio abbia fatto, onde non è possibile che Dio l'abbia subordinata al peccato dell'uomo e non l'abbia voluta per sé (stando alla metafisica aristotelica delle cause che è anche quella della Scolastica). Per tal modo all'Incarnazione non si può assegnare un bene immanente nell'ordine creato e umano come sua causa finale: non resta che la gloria di Dio cui si possa subordinare — ed è precisamente ciò che si fa nella detta teoria. Il suo principio però suppone il fatto dell'Incarnazione e la sua conoscenza per via di fede, onde non si oppone a quello che Scheeben ha detto al § 53 (vedi nota 2): non fa che estendere il di lui principio e applicarlo anche nell'ambito della ragione illuminata dalla fede. Anzi, l'argomentazione stessa, non ostante la prima apparenza, non prescinde dalla Scrittura e dai Padri, tutt'altro (vedi P. CHRYSOSTOMI URRUTIBEHETY, *Le motif de l'Incarnation et les principaux Thomistes contemporains*, Tours 1921), e la sua impostazione è tutt'altro che aprioristica: difatti Scoto non si domanda se il Verbo si sarebbe incarnato anche se Adamo non avesse peccato — come si usava prima di lui — ma, considerando soltanto l'ordine e il piano divino già effettivamente attuato, chiede « utrum Christus praedestinatus fuerit esse Filius Dei » e se la sua predestinazione presuppone necessariamente la caduta dell'uomo (*Opus Oxon.*, III, d. 7, q. 3, nell'ediz. Vivès, Parigi 1891-1895, vol. XIV, 348 segg.; cfr. URRUTIBEHETY, l. c., pag. 10-12). E basandosi sulla premessa che Dio vuole ordinatamente, conclude dicendo ch'Egli dapprima ama se stesso; di poi si ama mediante gli altri esseri (« diligit se aliis ») e quest'amore è santo; tra questi vuol essere amato da Colui che lo può amare sommamente, inteso in quanto essere creato; infine prevede l'unione ipostatica di questa natura umana che lo deve amare sovranamente anche se nessun uomo fosse caduto in peccato (*Reportata Paris.*, III, d. 7, q. 4, n. 5, nella detta ediz. vol. XXIII, pag. 303). Anche qui però è presupposto il fatto e il concetto dell'Incarnazione quale si può avere dalla Rivelazione, onde non si contraddice a quello che Scheeben ha scritto al § 53, pur mostrando l'Incarnazione se non necessaria, almeno conveniente anche senza il motivo del peccato — ciò che Scheeben qui sottoscrive in pieno dopo che nel § 55 ha lumeggiato le basi processionali trinitarie della tesi. Vedi le note ai §§ 53-55 e le note 1, 6 nel § 61. — Il lettore italiano può trovare tutta la bibliografia concernente la teoria francescana nel piccolo ma denso opuscolo del P. LEONARDO BELLO, *Il primato della Divina Regalità* (Milano 1935). Nei manuali di Teologia moderni un confronto della tesi scotista con la tomista con soluzione in favore della prima si trova in POHLE-GIERENS, *Dogmatik*, II (9 ediz. Paderborn 1937), 176 segg. specialmente 180-182; con soluzione tomista in P. PARENTE, *De Verbo Incarnato* (Roma 1940), 248-256.

[6] Cfr. i paragrafi precedenti [*Sum. Theol.*, 3, q. 1, a. 3].

ma senza dubbio nel senso che anche la permissione del peccato a sua volta è stata messa da Dio in relazione con la prevista Incarnazione.

Perciò è da rigettare categoricamente come insostenibile l'opinione che senza la necessità causata dalla caduta dell'umanità l'Incarnazione sarebbe stata indegna di Dio, e che Dio si sia veduto *costretto*, per così dire, a ciò unicamente dal bisogno dell'uomo.

2. Come introduzione alla sua confutazione cominciamo col togliere di mezzo gli ostacoli e a mettere a contributo l'idea del significato assolutamente soprannaturale dell'Incarnazione anche là dove l'Uomo-Dio si è abbassato di più.

C'era forse da parte dell'uomo un bisogno cui Dio non potesse provvedere altrimenti che con l'umiliazione di se stesso? Quasi tutti i Padri e i Teologi affermano decisamente il contrario e sostengono che la sapienza e l'onnipotenza divina disponevano di tanti altri mezzi, non solo per liberare l'uomo dal peccato, ma anche per ricondurlo all'unione soprannaturale con Dio.

Ma ammesso pure che l'Incarnazione fosse l'unico mezzo: Dio avrebbe potuto umiliare se stesso per amore dell'uomo, sacrificarsi, per così dire, per l'uomo? E' Dio che esiste per l'uomo o è l'uomo che esiste per Dio? E sebbene Iddio sia portato verso l'uomo da un amore infinito, questo amore è appunto infinito perché Dio ama l'uomo in se stesso e se stesso nell'uomo. Dunque, se l'Incarnazione realmente significasse una umiliazione di Dio, non potrebbe giustificarsi col bisogno dell'uomo.

Ma nell'Incarnazione c'è proprio una umiliazione di Dio? Dio, facendosi uomo, si abbassa verso l'uomo, ma senza abbandonare la sua altezza; l'abbassarsi è veramente la prova più perfetta della grandezza. Dio scende nell'umanità; ma appunto in tal modo Egli eleva l'umanità da Lui assunta alla sua altezza, alla sua gloria. Pel fatto che il Figlio di Dio si fa uomo, il Padre continua l'eterna generazione « ad extra », esprime il suo Verbo infinito dall'interno all'esterno, e così precisamente guadagna la più grande glorificazione che Egli possa mai raggiungere nelle sue opere « ad extra ». E' per questo che l'Incarnazione avrebbe *potuto* effettuarsi anche senza il peccato dell'uomo: tanto più, anzi, che in questo caso avrebbe potuto raggiungere proprio il suo supremo scopo, cioè una glorificazione infinita di Dio.

All'Incarnazione come tale non si possono riferire le parole dell'Apostolo « exinanivit semetipsum »; altrimenti il Figlio di Dio dovrebbe trovarsi pur ora nel cielo in uno stato di spogliamento e di annichilimento volontario, il che a nessuno è venuto mai in mente.

Il Figlio di Dio s'è spogliato, svuotato (ἐκένωσεν)[7], non già per avere assunta, come che si sia, la natura umana, ma per averla assunta nello stato di abiezione, di imperfezione e di passibilità, come la possiedono i semplici uomini; per non averla penetrata e riempita con la sua gloria e beatitudine divina fin dal principio; principalmente perché in quello ch'essa ha di infimo e di più esterno si è fatto trovare come gli altri uomini (« habitu inventus ut homo sc. purus ») e non come Uomo-Dio. In breve, egli s'è spogliato e annichilito in quan-

---

[7] Phil. 2, 6-7. « Si afferma... che il Cristo celeste non trò egoisticamente profitto dalla sua forma divina, dal suo modo d'essere simile al divino... bensì per effetto d'una sua determinazione se ne *spogliò*... prendendo forma di schiavo, ossia facendosi simile all'uomo. Il soggetto di ἐκένωσεν non è il Cristo incarnato, ma il preesistente all'Incarnazione. L'unità della persona è qui fortemente sentita. Questa conserva la sua essenza, ma muta il suo modo di essere: autentico sacrificio! E' escluso ogni docetismo. Il commento migliore è dato dal luogo parallelo 2 Cor. 8, 9... ». A. OEPKE nel *Theologisches Wörterb.* di Kittel, II, 661.

tochè come uomo rinunziò alla gloria e alla beatitudine che gli spettava nella sua qualità di Figlio di Dio, e non trasformò né glorificò la *forma servi* in quella maniera in cui questa, per sé, come forma subiettata dal Figlio di Dio, avrebbe dovuto esserlo e come lo fu realmente dopo la sua risurrezione [8].

Ma, se non altro, questo stato che non conveniva alla dignità dell'Uomo-Dio, non fu esso pure un'umiliazione che egli potè addossarsi unicamente a causa della necessità dell'uomo? Se l'Uomo-Dio non avesse potuto sottoporsi a questa volontaria esinanizione per altri motivi che per l'imperiosa necessità dell'uomo, per la quale si presuppone non vi fosse altro mezzo di salvazione, egli non l'avrebbe potuto neanche a questo scopo, almeno non l'avrebbe potuto per esclusivo amore per gli uomini. La necessità dell'uomo si fonda su niente altro che sull'esigenza dell'onore di Dio offeso; e come, genericamente parlando, Dio avrebbe potuto rinunziare all'adeguata soddisfazione, così avrebbe dovuto realmente rinunciarvi qualora quel volontario annichilimento dell'Uomo-Dio fosse stato per se stesso indegno di lui.

Ma il patire e il morire non sono propriamente in sé e per sé cose ignominiose; lo sono soltanto allorché gravitano sul soggetto con necessità costrittiva, come conseguenza di natura o del peccato, e contro la sua volontà. Nel caso invece che sieno subîti e accettati liberamente, costituiscono, a seconda delle circostanze, l'onore e il vanto supremo. Nessuno, senza dubbio, finché si tratta unicamente del suo piacere, preferisce il soffrire all'impassibilità, la morte alla vita, la mortalità all'immortalità; per se stessi si soffre soltanto in vista di un bene maggiore. Per gli altri si può soffrire non solo per supplire a un bisogno o per procurare ad essi un bene, ma anche al semplice scopo di palesar loro — giusto per mezzo del dolore — la propria venerazione ed il proprio amore in un modo che sia più efficace di tutte le opere che si fanno a loro vantaggio e di tutti i beni che si donano ad essi. Il sobbarcarsi così al patire è evidentemente un atto della più pura immolazione, della più sublime virtù, e perciò più glorioso e più amabile dell'impassibilità.

Se applichiamo ciò a Cristo, è chiaro che egli ha potuto sobbarcarsi a soffrire e morire per amore degli uomini allo scopo di liberarli, ma più che altro per amore di Dio, cioé per restituire a Lui l'onore toltogli (le cui esigenze spiegano il bisogno di redenzione da parte dell'uomo) senza che questa umiliazione materiale divenisse morale; riuscendo, anzi, altamente onorevole per sé e assai più onorevole che l'esser libero dal patire, perché proveniente da libera volontà e da moventi nobilissimi.

Pertanto, riflettendoci meglio, si vede che non è il bisogno di colui per il quale si soffre che rende onorato il patire, ma piuttosto la libertà e il motivo nobile del sofferente; e perciò il soffrire è tanto più onorevole, quanto maggiore è la libertà di chi soffre e quanto meno egli nel suo amore si limita al solo bisogno della persona amata. Noi dunque pregiudicheremmo l'onore di Cristo quando appunto credessimo essersi egli determinato a patire unicamente per il bisogno, creato dal peccato, di ammenda al proprio onore da parte di Dio e di redenzione da parte del reo. Egli, invece, appare sublime nel suo patire se per smisurato amore verso Dio e verso gli uomini patisce più di quello che il bisogno strettamente richiede, e patisce non solo per soddisfare al bisogno, ma innanzitutto per dare a Dio, coi suoi patimenti, la massima gloria, e alla crea-

[8] Quello che diciamo è tanto vero, che i Teologi comunemente in Cristo distinguono uno « status exinanitionis » e uno « status exaltationis ». Ora, se « l'exinanitio » si riferisse alla sostanza dell'Incarnazione, tale distinzione non sarebbe appropriata.

tura poi la prova di un amore infinitamente più prezioso dell'aiuto che le presta nel bisogno, anzi, più prezioso di qualunque beneficio che le possa recare, sia pur grande quanto si voglia.

Ciò si può dimostrare specialmente in rapporto alla glorificazione di Dio, la quale senz'altro è il primo e più nobile scopo tanto dell'Incarnazione in genere, quanto dei patimenti dell'umanità assunta.

In generale, perché Iddio sia onorato dalla creatura, occorre che questa, in riconoscimento della sua assoluta maestà, si sottometta e si offra a Lui. Per tale dedizione per sé non è assolutamente necessario che la creatura soffra e annienti se stessa per amor di Dio: soltanto il sacrificio espiatorio in riparazione dell'onore tolto è essenzialmente unito al patire e alla rinuncia. Però sarebbe errore gravissimo il credere che Dio possa esigere dei sacrifici di abnegazione e che la creatura possa compierli unicamente per espiare il peccato. Niente di più contrario allo spirito del Cristianesimo. E' proprio con l'abnegazione e con l'annientamento di se stesso che si dà a Dio il massimo onore e gli si mostra nel modo più splendido l'adorazione incondizionata e l'amore illimitato. Diversamente perché i Santi amano tanto il patire e niente più del patire? Forse per espiare, così, i loro peccati e quelli degli altri? No, ma perchè trovano il piacere massimo e il più grande onore nell'umiliare se stessi per esaltare e glorificare Iddio. Amano i patimenti e la morte per rendersi simili all'Uomo-Dio, il quale appunto per questo mezzo ha glorificato il Padre suo e se stesso nella misura più completa. Come l'adorazione e l'amore dell'Uomo-Dio per la dignità della sua persona è di un valore infinito, così pure in lui essa doveva compiersi nel modo più perfetto, sopportando i più grandi patimenti, quali nessuna semplice creatura umana ha mai sopportati. Per l'espiazione dei peccati dell'uomo non era necessaria questa sovrabbondanza di patimenti: una sola goccia del suo Sangue, anche una sola sua lacrima sarebbe stata più che sufficiente. Ma poiché Cristo doveva glorificare Iddio nel modo più perfetto immaginabile, anche la misura dei patimenti doveva corrispondere alla dignità infinita del sacrificante e al valore infinito della vittima.

Considerati da questo punto di vista, l'umiliazione e lo spogliamento volontario dell'Uomo-Dio formarono dunque il più bel trionfo dell'onore e della gloria di Dio. Ma anche Cristo stesso celebrò in tal modo il suo maggior trionfo, perché anch'egli quivi appunto è più che mai grande, dove più glorifica Iddio. Il suo abbassamento, perciò, non è niente affatto indegno di lui: al contrario, privando se stesso della maestà di Figlio di Dio, dimostra stupendamente di essere il vero Figlio di Dio, che vuole glorificare il Padre suo nel modo assolutamente più elevato. Egli appare grande e glorioso nella sua passione e morte, quanto, se non più, nella vita gloriosa e impassibile dopo la sua risurrezione; e anche nel suo Corpo trasfigurato, i segni della sua volontaria passione sono le perle più fulgide che lo adornano assai più dello splendore da cui è circonfuso.

Sarebbe troppo se noi affermassimo che precisamente la glorificazione di Dio mediante un estremo annientamento, quale non sarebbe stato possibile in una natura puramente spirituale, è stato lo scopo precipuo dell'Uomo-Dio quando assunse una natura creata, e propriamente quella umana nel suo stato di passibilità? se dicessimo che l'amore infinito che il Figlio portava al Padre e ch'egli nella sua Divinità non poteva manifestare che mediante il compossesso ed il congodimento della sua gloria, l'abbia indotto ad onorare il Padre suo in una natura passibile mediante la più perfetta dedizione e lo spogliamento di se

stesso, traendo seco allo stesso fine e nello stesso modo le membra del suo Corpo mistico? Non è forse lecito aggiungere che questo annientamento, in quanto si compì in nome ed a profitto della creazione, doveva rendere possibile alle creature l'offrire a Dio il più alto omaggio ed era conseguentemente destinato ad assicurare alle creature il massimo favore di grazia da parte di Dio? Saremo in contrasto col senso cristiano, o non piuttosto in perfetto accordo con esso, se affermeremo che nei patimenti di Cristo non solo doveva essere risanata l'infermità del mondo, ma il mondo stesso doveva essere innalzato al fastigio dell'onore e della gloria?

No, non è la necessità della croce che deve giustificare la morte di croce di Cristo: viceversa, noi crediamo che Dio, *appunto a causa della gloria della croce, abbia collegato alla croce la redenzione del mondo.* Per conseguenza, se in modo speciale l'umiliazione dell'Uomo-Dio doveva aver luogo solo in seguito al peccato, questo divenne, è vero, un motivo della sua necessità, ma anche e più ancora un'occasione per manifestare, di fronte all'affronto e alla ingratitudine verso Dio contenuta in esso, la gloria di Dio e il suo amore per gli uomini in una maniera tanto più grandiosa. La gloria e l'amore di Dio vi si manifesta in massimo grado perché si serve appunto del peccato come di uno strumento per il raggiungimento dei suoi disegni. Solo pel fatto che Cristo espia il peccato, l'onore di Dio viene salvato, anzi, esaltato sotto un nuovo aspetto particolare. Ma ciò avviene più ancora s'egli costringe il peccato stesso a cooperare, nel suo massimo trionfo, alla propria sconfitta. Il peccato celebrò il suo trionfo consistente in questo, ch'esso aveva di mira e di fatto riuscì ad uccidere l'Unto del Signore; ma mentre Cristo all'apparenza soccombeva sotto il peccato, in realtà compiva in quell'istante il supremo atto di adorazione e di glorificazione a Dio che non solo compensò dell'offesa del peccato, ma dal veleno del di lui pungiglione trasse quel miele delizioso che ne doveva capovolgere le mire e lo umiliò più profondamente che non possano fare le stesse pene eterne dell'inferno, preparando per tal modo un trionfo a Dio quale non sarebbe stato possibile senza il peccato.

Pertanto, benché non motivati unicamente dal peccato, i patimenti di Cristo, come press'a poco l'Incarnazione, rimangono però sempre in relazione col peccato come a ciò che ha dato loro occasione e che costituisce una ragione della loro necessità. Che la S. Scrittura e i Padri di solito lo presentino *soltanto* sotto questo aspetto, si spiega pel fatto ch'essi vogliono illustrare soprattutto la grandezza dei benefici che ce ne derivarono.

Noi, dunque, non abbiamo alcuna ragione speciale per riguardare l'Incarnazione e la stessa umiliazione dell'Uomo-Dio fino alla morte di croce, come un *mezzo* richiesto per cancellare o compensare il peccato. Anzi, se qualche volta non si apprezza l'Uomo-Dio come si merita, è appunto quando si considera l'umiliazione inerente alla sua Incarnazione e alla sua morte *unicamente come un mezzo* per raggiungere degli scopi, i quali, o *stanno molto al di sotto di lui,* come la redenzione degli uomini, o sono *accidentali* nell'ordine del mondo, come la debita e imprescindibile riparazione del peccato [9].

L'Uomo-Dio, rivestito di una dignità infinita, non può avere una parte secondaria nel piano divino. Tutto quello che egli è o fa, non può essere *unicamente* per gli uomini o per il peccato. Tutto considerato, egli è voluto essen-

---

[9] Scheeben sviluppa il principio di Suarez: Il fine non può essere più piccolo del mezzo; cfr. POHLE-GIERENS, l. c., 182.

zialmente a cagione di se stesso e di Dio. E quando è mandato e sacrificato per gli uomini, questi allora divengono ancor più sua proprietà, che non lui di loro; e il suo sacrificio ridonda a vantaggio loro, come pure torna a onore e gloria del Padre suo. A quel modo che lui e la sua azione sono tenuti in conto per la salvezza degli uomini e di tutto il mondo, così gli uomini e tutto il mondo sono computati in lui come loro capo e re; il quale, pel fatto stesso che li libera dalla schiavitù del male, ne fa suo reame e li pone con sé ai piedi del suo Padre celeste, affinché Dio sia tutto in tutto [10].

Nel piano divino in cui è inserita, l'Incarnazione, è come il membro più essenziale intorno a cui si concentra tutto il resto, il primo membro al quale si congiungono e si subordinano gli altri e per il quale ogni altro acquista il suo posto e la sua importanza.

Perciò, se si prende la domanda di S. Anselmo: « Cur Deus homo? » non soltanto dal lato principalmente pratico, cioè nel senso: a che scopo noi avevamo bisogno dell'Uomo-Dio e della sua passione?, ma anche scientificamente, in tutta la sua estensione, cioè: quale fu, agli occhi di Dio, lo scopo adeguato corrispondente a questa opera infinita? — allora la risposta dobbiamo rintracciarla nelle regioni misteriose di un ordine affatto soprannaturale; nel piano della più meravigliosa comunicazione e glorificazione di Dio [11]; di un ordine, nel quale ogni altro ordine naturale viene assorbito come in quello superiore e più vasto. La risposta al « Cur Deus homo? » in tal caso è al tempo stesso la risposta all'altra domanda: « Cur » o « Ad quid mundus », cioè, quale destinazione riceve il mondo con l'Incarnazione? — domanda, la quale, sebbene di solito sia presa poco in considerazione dagli studiosi, tuttavia è legittima quanto la prima.

Alle due domande solo Dio può rispondere, o espressamente o tacitamente: tacitamente, rivelandoci il mistero stesso dell'Incarnazione, ma lasciando alla nostra considerazione il conchiudere a quale scopo abbia destinata quest'opera, o a che fine abbia destinato il mondo rispetto ad essa. Ma la seconda questione si può risolvere soltanto per mezzo della prima, non questa per mezzo di quella; poiché il mondo, in ultima analisi, non è lo scopo finale di Cristo, bensì Cristo è lo scopo finale del mondo; e quanto è infecondo e unilaterale il primo processo, altrettanto fecondo e luminoso è il secondo [12].

In questo, infatti, noi a bella prima concepiamo Cristo tanto come fine che come principio delle vie del Signore nella creazione. Quindi veniamo a conoscere perché Dio fin da principio abbia diffuso una luce di gloria soprannaturale su tutto il creato e specialmente perché abbia comunicato la grazia al genere umano nel suo progenitore come a un corpo solidale, mirando, cioè, a quel Re di cui tutto il mondo doveva diventare regno, e del quale il genere umano doveva costituire il corpo. Noi comprendiamo l'origine e la spaventosa malizia del peccato degli Angeli nella sua misteriosa profondità; comprendiamo la ragione più profonda per cui Dio poté lasciar cadere gli Angeli e per causa di essi l'uomo nella sua totalità; Egli sapeva, cioè, che non solo ne sarebbe stato ripa-

---

[10] « Omnia vestra sunt, nos autem Christi, Christus autem Dei » (1 Cor. 3, 23).

[11] Sull'opinione di S. Anselmo che l'Incarnazione sia l'unico mezzo possibile per la redenzione e quindi che questa sia l'unico scopo di quella cfr. POHLE-GIERENS, *Dogmatik*, II (9 ediz. 1929), 175.

[12] Cfr. Rom. 8, 29; Col. 1, 16 segg.; Hebr. 2, 10. — Si noti il metodo teologico di Scheeben che è quello di cercare nella Rivelazione la luce per la conoscenza del mondo, e di considerare l'uomo partendo dalla soprannaturale economia divina che ci è stata rivelata, anziché interpretare questa sull'esemplare dell'angusta vita del nostro spirito.

rato il danno, ma che questo sarebbe stato utilizzato per rivelare più solennemente la sua bontà e la sua gloria.

In tal modo, il mistero dell'Uomo-Dio espande i suoi raggi luminosi su tutti gli altri misteri, essendo tutti in relazione con esso; e non soltanto su quelli che nella pienezza dei tempi derivarono dal mistero dell'Uomo-Dio dopo il suo compimento, ma su quelli altresì che in connessione col medesimo Dio aveva precedentemente disposto o permesso. Esso è il punto di congiunzione di tutto l'ordine soprannaturale e della sua storia, come è, ad onta della sua oscurità, il punto luminoso nel quale e dal quale, sotto la guida della fede, si capisce quell'ordine fino nei suoi penetrali più reconditi.

Cristo sta in mezzo alle creature come il sole in mezzo ai pianeti, come il cuore della creazione, comunicando luce, vita e moto a tutte le membra, e facendo loro da centro di gravità perché in lui e per lui riposino in seno a Dio. Stando all'apparenza, nella vita pratica, noi riguardiamo il sole come una risorsa destinata unicamente alla prosperità della terra; allo stesso modo, siamo soliti considerare Cristo come il nostro aiuto e liberatore mandatoci da Dio, come il nostro Gesù, da cui tutto abbiamo da sperare. Però, con l'andar del tempo, la scienza ha mostrato che non la terra attrae il sole, ma è il sole che attrae la terra; così la Teologia scientifica, per comprendere tutta l'importanza di Cristo, deve giungere a considerarlo come il centro di gravità di tutto l'universo, e intender così il senso pieno delle parole: « traham omnia ad me ipsum » [13]; deve apprenderlo come il Cristo, l'Unto « per excellentiam », in cui si concreta la più intima unione e comunicazione fra Dio e la creatura.

Questo modo di intendere diviene poi eminentemente pratico, se sopra tutto consideriamo il sacerdozio di Cristo non soltanto come un ufficio esercitato da lui presso Dio a vantaggio nostro, ma se riconosciamo inoltre la necessità di unirci a questo eccelso Sacerdote, per dare a Dio, in lui e per lui, quell'onore che Egli esige dalle sue creature. Dovremo presto ritornare su questo argomento [14].

---

[13] Io. 12, 32.

[14] Scheeben nella seguente trattazione traccia il concetto di sacrificio non secondo il metodo della Storia delle religioni, esaminando il sacrificio e l'idea di sacrificio come dati positivi della storia dell'umanità, ma mediante l'interpretazione dell'effettivo sacrificio di Cristo alla luce dell'intera realtà rivelata. Questo metodo è teologico nel senso stretto della parola. In questo paragrafo però la materia è trattata poco stringatamente. M. LEPIN, l. c., mostra come questo metodo, che nella Teologia anteriore all'umanismo era d'uso, più tardi sotto l'influsso del pensiero antropocentrico cadde così in desuetudine, che la maggior parte delle cosidette « teorie del sacrificio della Messa » interpretano il Sacrificio di Cristo in analogia con i sacrifici naturali intesi « naturalmente ». Scheeben in questo è imparentato, come altri pure, con l'Ecole française (ivi, p. 727 segg.). La teoria di Scheeben viene apprezzata, ma poi respinta in base a presupposti diversi da E. J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi im Anschluss an den hl. Thomas v. A.* (Paderborn 1934), 359 segg. Una sintesi delle teorie post-tridentine sul Sacrificio l'ha recentemente elaborata J. BRINKTRINE, *Das Opfer der Eucharistie* (indagini dogmatiche sull'essenza del Sacrificio della Messa, Paderborn 1938); cfr. anche G. ROSCHINI, *L'essenza del sacrificio eucaristico* (Roma 1936). Nel libro 5 della *Dogmatik*, §§ 270-273, Scheeben si distacca esplicitamente dalle « teorie sacrificali pullulanti dalla fine del secolo 16 ». Egli spera d'aver ottenuto almeno, che quelle « non pretendano più il diritto di cittadinanza pr sé sole, ma concedano accanto a sé un posticino alla teoria che si basa sulla vecchia definizione di sacrificio » (Prefazione al III vol. della vecchia ediz., p. VII). Di fatto tra la concezione dei *Misteri* e della *Dogmatik* non esiste la differenza che Scheller, l. c., 363, sembra ammettere. Il M. 1 anche qui presenta il testo definitivo. — M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei* (3 ediz., Parigi 1931), cerca di far sua, interpretandola liberamente, la teoria sul sacrificio del Nostro. Importantissimo dal punto di vista storico e dogmatico è l'articolo *Messe*, nel *Diction. Théol. cath.*, tomo 10, parte 1 e 2 (Parigi 1928), 795 segg., dovuto alla penna di C. RUCH, A.

IV. L'opera dell'Uomo-Dio nell'esecuzione della sua divina economia.

§ 65. *Il sacrificio mistico di Cristo nella sua essenza e soprattutto nel suo valore latreutico* [1].

Come dal rapporto che l'Uomo-Dio ha col mistero della Trinità e della grazia, noi abbiamo appreso il suo valore misteriale e la finalità onde si spiega la sua esistenza e la sua natura — nonché l'essenza dell'economia divina che si basa su di lui; così pure da questa altissima finalità e dall'organismo della sua economia si delinea il carattere mistico dell'azione colla quale egli deve realizzare la sua missione.

Ma il fine più alto dell'Uomo-Dio è la glorificazione infinita di Dio, che egli deve realizzare in se stesso e nel suo Corpo mistico, e la cui attuazione costituisce, al tempo stesso, il punto centrale intorno al quale si concentra tutta la sua azione. Infatti, attuando il detto fine egli ottiene per gli uomini grazia e perdono da parte di Dio; in modo però che gli uomini, perdonati e riconciliati, debbano unirsi a lui come sue membra vive e associarglisi nel glorificare Iddio.

Il *sacrificio*, per ammissione comune, è il modo più positivo e più perfetto per dar gloria a Dio. Pertanto, se l'Uomo-Dio vuole dar luogo nel modo più reale e più perfetto a quell'infinita glorificazione di Dio che per mezzo di lui è possibile, allora deve offrire a Lui un sacrificio latreutico di valore infinito.

Diciamo: un sacrificio *latreutico*, perché il sacrificio latreutico è appunto il sacrificio nella sua più intima essenza e nel più alto significato; tutti gli altri sono contenuti in esso, si fondano in esso e ad esso sono subordinati. Il sacrificio latreutico produce tutto quello che può essere prodotto dagli altri sacrifici: se si introdussero diverse specie e forme tra i sacrifici simbolici, fu unicamente per simboleggiarne meglio i singoli e particolari scopi ed effetti, soprattutto l'effetto del sacrificio che si riflette sul sacrificante. Per Cristo non c'è che una sola forma di sacrificio, e perciò questa dev'essere la latreutica.

Il carattere latreutico del sacrificio di Cristo generalmente è messo poco in rilievo [2]. La stessa S. Scrittura di solito lo rappresenta soltanto come propiziatorio; evidentemente, però, in nessuno altro senso se non quello nel quale essa rappresenta il culto divino in genere nel suo rapporto coi beni da conseguire per mezzo di esso. Come il culto divino ottiene dal cielo una ricompensa alla creatura, pur rimanendo fine sommo del culto di Dio e della creatura beatificata non la beatitudine della creatura, ma la glorificazione di Dio; così anche il sacrificio di Cristo è previsto per la riconciliazione e il perdono della creatura; ma nondimeno è voluto anche come latreutico per la glorificazione di Dio. E qui appunto dobbiamo cercare la sua essenza più profonda e il suo più

GAUDEL, J. RIVIERE, A. MICHEL. HOCEDEZ, *Histoire de la Théologie au XIX siècle*, fa il quadro delle discussioni sull'essenza del sacrificio eucaristico del secolo scorso a p. 280-307; la teoria di Scheeben, che secondo lui «ha ripreso e ringiovanito il sistema suareziano», è sommariamente tratteggiata a p. 285.

[1] Cfr. I. v. KOLOGRIWOF, l. c., cap. 7; CH.-V. HERIS, *Il mistero di Cristo* (traduz. G. Montali, Brescia 1945).

[2] Vedi ora S. M. GIRAUD, *Sacerdote e ostia*, libro primo specialmente; M. TEN HOMPEL, *Das Opfer als Selbsthingabe und seine ideale Verwirklichung im Opfer Christi* (Friburgo in Br. 1920), 66 segg., 122 segg.

alto significato. Anzi, noi crediamo che il carattere impetratorio e propiziatorio del sacrificio di Cristo sarà apprezzato giustamente, quando verrà considerato come merita quello latreutico.

Abbiamo dunque da mostrare in qual modo Cristo, come Unto e Sacerdote « per excellentiam », in forza del suo carattere misterioso è posto in grado di attuare, col suo sacrificio, l'idea della glorificazione infinita di Dio nel modo più reale e più perfetto. Verrà in chiaro che la natura e la forma di tale sacrificio sono in pari tempo assolutamente mistiche e soprannaturali, perché offrono la realtà ideale di tutto ciò che il sacrificio in genere, quale ce lo suggerisce già la ragione, tende generalmente a raggiungere e rappresentare.

Per sacrificio, nel senso più lato della parola, s'intende l'offerta di una data cosa a qualcuno, per mostrargli il nostro amore e il nostro ossequio. Tale pure è l'idea in generale del sacrificio che si offre a Dio. Riguardo a Dio, però, che è degno di ossequio e di amore infinito e da cui inoltre dipende tutto il nostro essere, dobbiamo sacrificare non tanto le cose, quanto noi medesimi.

In questo senso, il sacrificio è concepibile anche nel mondo degli spiriti; e generalmente è sacrificio ogni atto di culto a Dio, perché è un riconoscimento della sua dignità infinita e della nostra dipendenza da Lui.

In senso più stretto, però, per sacrificio s'intende un atto tutto particolare di culto e di offerta a Dio. La prima caratteristica di tale atto consiste in questo: che *fra l'offerente e il suo dono vi è una certa reale distinzione*, in forza della quale l'oblazione può considerarsi come una speciale *espressione* della volontà di immolazione. Nel sacrificio spirituale, la distinzione tra la volontà di immolazione e l'offerta come sua espressione, è puramente mentale; poiché l'amore per cui la creatura aderisce a Dio, è anche il vincolo per il quale essa stessa gli appartiene come sua proprietà e gli è sottoposta. La distinzione reale fra l'offerente e l'offerta può trovarsi soltanto in un essere composto di spirito e di corpo, dove lo spirito manifesta il suo amore e la sua soggezione a Dio mediante il corpo che gli appartiene, facendone dono a Lui: e l'uomo può mostrare il suo amore e la sua soggezione a Dio, tanto per mezzo del suo corpo, quanto per mezzo di tutte le sostanze materiali che si trovano in relazione con lui, o sono subordinate a lui come capo, offrendole a Dio.

La seconda caratteristica del sacrificio nel senso spiegato, scaturisce dalla prima, e consiste in questo, che la *totale oblazione* della cosa offerta dall'uomo a Dio ha da esser fatta e rappresentata *mediante l'introduzione d'un reale e visibile mutamento della cosa stessa*. Quanto più reale e completo è questo cambiamento e la conseguente sottrazione della cosa all'uomo, nonché la presa di possesso da parte di Dio, tanto più perfetto è il sacrificio nel suo concetto.

Intorno alla necessità e al significato del cambiamento reale della cosa offerta, nascono parecchie difficoltà. I punti seguenti gioveranno a mettere un po' di luce nella cosa.

Per il sacrificio al minimo è necessaria l'*esterna* offerta o dedicazione della cosa a Dio e la preghiera, almeno implicita nell'offerta, per l'accettazione di essa. Il sacrificio, però, è tanto più perfetto, evidentemente, quanto più reale è il modo con cui, mediante l'atto sacrificale, viene espressa e compiuta la dedicazione a Dio.

Ora, se nell'offerta si accentua la *privazione del dono da parte dell'uomo* per esprimere la sua assoluta soggezione a Dio o per espiare la sua colpa, allora la mutazione più appropriata della cosa offerta consiste nella distruzione

e nell'annientamento della medesima, segnatamente nella mattazione. Tale annientamento per lo più si considera come appartenente soltanto al sacrificio espiatorio, nel quale in realtà è assolutamente necessario: ma esso può provenire, anche senza che ci entri la colpa, dal sentimento vivo del proprio nulla, dall'amore intenso e dalla riverenza verso Dio, e perciò appartiene pure al sacrificio latreutico nella sua perfezione [3].

Al contrario, volendo far spiccare *l'immolazione della cosa a Dio, il suo passaggio nel possesso di Lui,* il cambiamento dell'offerta deve consistere in una trasfigurazione ed elevazione, anziché in un annientamento della medesima: e ciò avviene per mezzo del fuoco, che trasforma l'offerta e come fiamma d'olocausto ne fa salire il profumo al cielo. Veramente si potrebbe dire che il fuoco distrugge l'offerta ancora più della mattazione; ma nella concezione della S. Scrittura e dei santi Padri (del che presto sarà fatta parola) il fuoco è maggiormente adatto, in quantoché opera una mutazione che trasfigura ed eleva luminosamente e scioglie la carne in fiamma e in profumo [4].

Ne viene di conseguenza spontanea, che la prima specie di mutamento si deve concludere nella seconda e che la seconda presuppone la prima, infine, che tutt'e due presuppongono l'oblazione a Dio della cosa da mutare.

Finché però si offra soltanto una *cosa esterna* appartenente all'uomo, il significato dell'oblazione è semplicemente simbolico. Il *valore* di questa offerta estrinseca sta tutto nella intenzione con cui si offre, non nella cosa, la quale non possiede in sé alcuna nobiltà, in forza della quale la sua oblazione possa tornare di speciale gradimento a Dio. Invece, se a questo modo l'uomo potesse offrire a Dio il suo proprio corpo con la sua vita corporale, il dono avrebbe in sé un valore speciale; poiché il corpo e la vita materiale dell'uomo, per l'unione con l'anima razionale simile a Dio, partecipa alla dignità di questa, specialmente quando è elevata alla filiazione di Dio. Perciò l'Apostolo stesso ci avverte che dobbiamo offrire a Dio il nostro corpo come un'ostia vivente, santa, immacolata [5], mentre Egli respinge tutti i sacrifici di vittime animali, come privi di valore intrinseco [6]. Il sacrificio materiale, affinché non abbia soltanto un significato simbolico ma un valore effettivamente reale, dev'essere al tempo stesso un'oblazione di chi l'offre. *L'« hostia » deve appartenere all'offerente, deve essere una stessa cosa con lui, sia per esser nobilitata da questa unione, come anche per rendere possibile all'offerente una vera oblazione di se stesso.* Per realizzare perfettamente l'idea del sacrificio, è necessario che « hostia » e « offerens » si trovino in una stessa persona; così che un solo e medesimo soggetto, in virtù dei suoi interni sentimenti, sia l'« offerens », e per quella parte del suo essere che realmente deve essere immolata, sia l'« hostia ».

Questo è il terzo coefficiente nell'idea del sacrificio vero e proprio.

Indubbiamente, il sacrificio in questo senso è l'espressione più reale del

---

[3] Di questo abbiamo già esaurientemente parlato nei paragrafi precedenti. Secondo la definizione comune dei teologi, il sacrificio latreutico è una « oblatio facta Deo Domino vitae et mortis ». Poiché questo « dominium » di Dio si fonda non tanto sul nostro peccato, quanto sul nostro nulla di fronte a lui, noi, anche senza peccato, possiamo mostrare ad esso la nostra soggezione mediante un sacrificio di distruzione vero e proprio.

[4] Questo significato del fuoco nel sacrificio e tutta la teoria che vi è connessa è più diffusamente sviluppata, dimostrata e difesa nella mia *Dogmatik,* III [libro 5] § 270 segg.

[5] Rom. 12, 1.

[6] Hebr. 10, 1-8; 13, 11; cfr. 9, 13.

culto: è un effetto del sacrificio interno, e deve necessariamente supporlo; peraltro, *non è un semplice simbolo, un semplice riflesso dell'intenzione interna d'immolazione, bensì l'attuazione e l'esecuzione più concreta e reale dell'offerta interna.*

Se fosse necessario che nel sacrificio si verifichino tutt'e tre le dette condizioni, nessun semplice uomo sarebbe in grado di offrir sacrifici. Il sacrificio di cose esterne ha valore soltanto simbolico; il sacrificio di se stesso, della propria vita e del proprio corpo, considerato nella sua natura, non è conveniente per l'uomo: da una parte perché Dio non gli ha dato il diritto di disporre liberamente del corpo e della vita; e dall'altra perché l'uomo, quantunque possa privarsi della sua vita annientandola, non può però propriamente donarla a Dio; potendo egli bensì distruggerla, ma non farla salire a Dio come olocausto *vivente*. L'offerta di se stesso non sarebbe che un sacrificio della morte; ma questa in sé per l'uomo sarebbe soltanto un patire, o, secondo il caso, un castigo; non già il culto più perfetto di Dio, che è il Dio dei viventi [7] e vuol essere onorato come tale.

Il sacrificio, nel suo concetto più alto, *come la forma più reale e perfetta del culto*, si attua soltanto là, dove la creatura dà a Dio un culto del *massimo valore;* vale a dire, quando l'offerente possiede una dignità infinita e l'offerta ha un valore infinito. L'Uomo-Dio, come Gran Sacerdote di tutte le creature, il quale per la dignità infinita della sua persona conferisce anche alla sua anima umana e all'intenzione d'immolazione una dignità infinita e al suo Corpo e al suo Sangue un valore infinito, per l'infinita potenza della sua persona, ha pure il potere di dare e riprendere la sua vita; e nel riprendere il suo Corpo, egli può trasfigurarlo col fuoco dello Spirito Santo, offrirlo a Dio e convertirlo in un tempio della maestà divina. Appunto perché Cristo, come Unto di Dio « per excellentiam », poteva e doveva essere Sacerdote nel senso più rigoroso e perfetto, poteva e doveva essere altresì, grazie al suo essere corporale, l'Agnello di Dio « per excellentiam », la vittima che nel modo più reale e perfetto venne presentata a Dio come tributo di culto perfettissimo e degno di Lui.

In qual maniera nel sacrificio di Cristo si verifichi il primo atto del sacrificio latreutico, cioè la distruzione della vita, non è necessario spiegarlo ulteriormente: piuttosto dobbiamo far rilevare che la sua risurrezione e ascensione al cielo opera effettivamente, in un modo misteriosamente reale, ciò che nel sacrificio di vittime animali è simboleggiato dall'abbruciamento della vittima. La risurrezione e trasfigurazione di Cristo si considera assai frequentemente come un frutto del sacrificio della croce. E realmente lo è; ma non è questo soltanto. Nell'intenzione di Dio e della Chiesa essa è anche la continuazione e il compimento del primo atto. Secondo la dottrina dell'Apostolo, la introduzione del sangue delle vittime animali nel « sancta sanctorum », mediante la quale veniva offerta a Dio, era un tipo della funzione di Cristo nel cielo, dove egli costantemente offre e consacra a Dio il suo Corpo e il suo Sangue. Ma la risurrezione e la glorificazione sono appunto quegli atti per cui la vittima dal Golgota passò a questo reale ed eterno possesso di Dio. Il fuoco della Divinità che rivivificò l'Agnello ucciso e, consumando la sua mortalità, lo accolse in sé e lo trasfigurò, è quello che lo fece salire a Dio come

[7] Matt. 22. 32.

olocausto di grato profumo, per sciogliersi in certa qual maniera e spandersi in Lui [8].

Tutta quanta la vita e l'esistenza di Cristo, quindi, secondo l'idea di Dio appartiene essenzialmente al culto divino nella forma più alta del sacrificio. Assumendo la natura umana, egli fece suo l'oggetto che doveva sacrificare e, unendolo alla sua persona, gli comunicò un valore infinito; con la sua passione e morte (che del resto ebbe presenti durante tutta la sua vita terrena) ne attuò l'immolazione; con la sua risurrezione e trasfigurazione lo rese olocausto, e con la sua ascensione lo portò in cielo al cospetto del Padre, affinché appartenesse a lui come il pegno eterno del culto più perfetto.

Tuttavia il sacrificio di Cristo non è semplicemente personale, è anche *sacerdotale*: è il sacrificio del Capo del genere umano e del Mediatore nato fra Dio e l'uomo.

Il sacerdote è un oblatore delegato dalla comunità o costituito da Dio stesso, per offrire il sacrificio a Lui in nome della comunità, e, mediante il sacrificio, ponendosi in mezzo fra gli uomini e Dio, deve trasmettere a Dio il culto della comunità e da Dio su questa i frutti del sacrificio [9]. Epperò, come *il sacerdote* deve rappresentare la comunità, e per rappresentarla è necessario che *appartenga ad essa e da essa provenga*, così anche l'offerta deve essere presentata a lui dalla comunità; e come il sacerdote, almeno simbolicamente, offre se stesso nel suo sacrificio, così anche la *comunità deve presentare* l'oblazione di se stessa partecipando al suo sacrificio.

Tutto questo si verifica nel sacrificio di Cristo in una maniera infinitamente più sublime. Cristo, quale Capo del genere umano, nel culto di Dio è, come vedemmo, veramente Sacerdote e rappresentante di tutte le sue membra; conseguentemente, come tale, deve pure offrire il suo sacrificio a Dio, prima a nome del genere umano e poi a nome di tutto l'universo.

A quel modo che per aver assunto la natura umana dal seno del genere umano, come proveniente da esso, ne divenne il rappresentante; così ebbe egli per ciò stesso, dal seno del genere umano, il Corpo e il Sangue che doveva offrire a Dio. La Carne e il Sangue ch'egli immolò e che presentò a Dio trasfigurata dal fuoco dello Spirito Santo, era al tempo stesso nostra carne e nostro sangue; e perciò non soltanto Cristo, ma anche l'umanità intera nella sua Carne

---

[8] « ... eadem substantia corporis in coelestem mutabitur qualitatem, *quod ignis in sacrificio significabat*, velut absorbens mortem in victoriam » (S. AUGUST., *Contra Faustum*, l. 22, c. 17). S. Agostino ritorna spesso su questo pensiero e lo svolge ulteriormente, come vedremo in seguito. — « Tunc immolavit solemnem hostiam cum se aeterno Patri per glorificatae carnis materiam in coelo exhibuit » (S. GREG. M., *In l. 1 Reg.*, c. 1). Perciò il sacrificio di Cristo, nella sua totalità, è sostanzialmente un « sacrificium paschale » o un « sacrificium transitus sc. ad Deum », come lo spiega bellamente S. Bernardo: « Resurrectio, transitus et transmigratio. Christus enim non recidit hodie, sed resurrexit: non rediit sed transiit; transmigravit non remeavit. Denique et ipsum, quod celebramus Pascha, transitus, non reditus interpretatur: et Galilaea, ubi videndus nobis promittitur, qui resurrexit, non remeationem sonat, sed transmigrationem. Si post consummationem crucis in nostram hanc mortalitatem et vitae praesentis aerumnas Christus Dominus revixisset, ego eum non transisse dicerem, sed rediisse, non transmigrasse in sublimius aliquid sed ad statum remeasse priorem. Nunc autem, quia transiit in novitatem vitae, nos quoque invitat ad transitum, vocat in Galilaeam. Propterea siquidem, quod mortuus est peccato, mortuus est semel, quia quod iam vivit, *vivit non carni, sed Deo* » (Rom. 6, 10; *Serm. de resurrect.*). La morte della propria vita e il passaggio alla vita in Dio e per Dio, forma il contenuto ideale del sacrificio in genere.

[9] Cfr. Hebr. 5, 1.

e nel suo Sangue offrì a Dio il pegno d'un culto infinito e lo fece salire al cielo [10].

D'altra parte, non solo l'umanità può e deve sacrificare Cristo a Dio nel suo proprio Corpo, ma, viceversa, anche Cristo può e deve compiere il sacrificio di se stesso tanto in sé, come Capo, quanto nel suo Corpo mistico; grazie alla sua potenza, tutto il suo Corpo mistico deve essere immolato a somiglianza del suo Corpo fisico. Come il suo sacrificio non ha un significato simbolico generico, ma assolutamente reale, così pure deve rappresentare, come sacrificio della totalità, non solo ciò che ad onore di Dio doveva e poteva avvenire in essa, ma esser pure l'ideale efficace per l'oblazione reale che in essa effettivamente si deve compiere [11].

Perciò Cristo continua nel suo Corpo mistico l'immolazione e la trasfigurazione del suo Corpo fisico. Per la loro unione con lui, anche i corpi delle sue membra raggiungono una consacrazione mistica superiore; conseguono, inoltre, un'esenzione dalla morte, in quanto la sopportano non come una pena o come una necessità naturale, ma piuttosto vi si sottomettono in onore a Dio a imitazione del loro Capo, facendo sì che la loro vita sia immolata da Cristo, al quale ormai appartiene. Di più: le membra del Corpo di Cristo sono veramente destinate a risuscitare da morte come il Corpo di lui e, trasfigurate dal fuoco della sua gloria, a esser presentate da lui per tutta l'eternità agli occhi di Dio.

In questo senso, l'Apostolo vuole compiere nel suo proprio corpo ciò che manca ancora nella passione di Cristo [12]: in questo senso, Cristo soffre e sacrifica in tutti i fedeli che sopportano i propri patimenti secondo il suo spirito; specialmente nei martiri, i quali in modo speciale sono simili al loro Capo nella forma e nel motivo della loro passione e morte [13]. Con l'immolazione

---

[10] « *Crucifixi itaque cum eo fuimus, quo tempore caro eius crucifixa est, quae universam quodammodo in se continebat,* sicut etiam in Adam, quando is maledictionem incurrit, natura universa maledictionis morbum incurrit » (CYR. ALEX., *Com. in Rom.* 6, 6 apud Emm. Mai bibl. PP. tom. 3, p. 13; ibid., tom. 2, p. 11). « Crux Christi sacramentum veri et praenunciati habet altaris, *ubi per hostiam salutarem naturae humanae celebratur oblatio* » (S. LEO M., *Serm. 4 de pass. Dom.*). Ancora più chiaramente S. AGOSTINO, *In Psalm. 129:* « Accepit a Deo, quod offerret pro te, quomodo accipit a te sacerdos, quod pro te offerat, quando vis placare Deum pro peccatis tuis. Sacerdos noster a nobis accepit, quod pro nobis offerret. Accepit enim a nobis carnem, in ipsa carne victima factus est, holocaustum factus est, sacrificium factus est. In passione sacrificium factus est; in resurrectione innovavit illud, quod occisum est, et tamquam primitias tuas dedit Deo, et ait tibi: consecrata sunt iam omnia tua quando tales primitiae tuae de te datae sunt Deo ». Non meno egregiamente il DIACONO FERRANDO (*Ep. ad Anat.* n. 4): « Oportebat namque eum sicuti sacerdotem, quod pro nobis offerret, a nobis accipere. Si autem non accepit ex Maria carnis materiam, non accepit a nobis, quod posset offerre pro nobis. Et quomodo fungi potuit sempiterni munere sacerdotis? Sacerdoti nostro oportuit nos immolandam Dei victimam dare: Filius autem Dei Patris unigenitus in carne mortali sacerdos noster effectus, non aurum, non argentum, non hircorum sanguinem, sed corpus obtulit proprium. Victima ergo nostra, corpus est eius: et si corpus eius accepit, a nobis itaque corpus accepit, et hoc tunc accepit, quando eum sancta Maria concepit ».

[11] *Nota marginale cancellata:* De his confer Stoeckl [= A. Stöckl, *Das Opfer nach seinem Wesen und seiner Geschichte* (Magonza 1861)].

[12] Col. 1, 24-29; cfr. 2 Cor. 1, 5; Phil. 2, 5-11. Non è aliena dalla mente di S. Paolo e per lo meno si concilia con la realtà del Corpo mistico la spiegazione, secondo la quale Paolo avrebbe inteso una solidarietà delle membra, in base alla quale la passione di Cristo nel singolo — senza dubbio solo analogica — torna a vantaggio di tutta la Chiesa (WIKENHAUSER, l. c., 196-197; SCHEEBEN, *Dogmatik*, libro 5, n. 1461-1466, 1479-1484, 1507-1512).

[13] Vedi la critica di R. GROSCHE a questo concetto del « martire » di Scheeben in *Pilgernde Kirche* (Friburgo in Br. 1939), 198 segg., con relativa ulteriore bibliografia: il martirio

del loro corpo e della vita terrena, immolazione che si effettua attraverso tutte le mortificazioni, passioni e pene di questa vita e si conclude con la morte, e che nelle membra di Cristo procede nel di lui spirito e virtù, essi si dispongono a comparire con Cristo dinnanzi a Dio nei loro corpi glorificati, come olocausto che manda profumo. Dopo la risurrezione universale, tutto il Cristo, cioè il Capo e il Corpo, sarà per Iddio l'« holocaustum » più perfetto, in tutta l'eternità; perocché egli, *mediante il fuoco dello Spirito Santo che trasfigura tutte le cose* [14], *presenterà a Dio un olocausto veramente universale e totale*, non solo nel suo essere personale, anima e corpo, *ma anche nel suo Corpo mistico*.

Egli, intanto, ci ha preceduti, quale primizia di questo grandioso olocausto, come il primo dono che la nostra natura e tutto il mondo offrono a Dio e mandano al cielo. « Come primo dono della nostra massa — scrive S. Cirillo — Cristo fu offerto a Dio e al Padre, poiché egli divenne il Primogenito dei morti e salì al cielo come la primizia della risurrezione di tutti: però, egli fu offerto da tutti e per tutti, affinché vivificasse tutti e fosse offerto a Dio e al

---

ai sensi del citato testo Col. 1, 24 è un'associarsi al sacrificio della morte di croce di Cristo, non una mera somiglianza con esso, e quindi anche un sacrificio che completa la testimonianza verbale per la Chiesa. Ciò risulta chiaro dal contesto.

[14] S. AGOSTINO ha svolto questo pensiero con visibile predilezione: vi ritorna su spesso specialmente nel suo *Commento ai Salmi*. Citiamo alcuni dei brani più belli. « Introibo in domum tuam in holocaustis. Quid est holocaustum? Totum incensum, sed igne divino. Holocaustum enim dicitur sacrificium, cum totum accenditur. Aliae sunt partes sacrificiorum, aliud holocaustum: quando totum ardet et totum consumitur igne divino, holocaustum dicitur, quando pars, sacrificium. Omne quidem holocaustum sacrificium, sed non omne sacrificium holocaustum. Holocausta enim promittit, corpus Christi loquitur, unitas Christi loquitur: Introibo in domum tuam in holocaustis. Totum meum consumit ignis tuus, nihil mei remaneat mihi, totum sit tibi. Hoc autem erit in resurrectione mortuorum: quando et corruptibile hoc induetur incorruptione, et mortale hoc induetur immortalitate; tunc fiet, quod scriptum est: Absorta est mors in victoriam. Victoria quasi ignis divinus est; cum absorbet et mortem nostram, holocaustum est. Non remanet mortale aliquid in carne, non remanet culpabile aliquid in spiritu, totum ex mortali vita consumetur, ut in aeterna vita consumetur (ut a morte servemur in vitam). Erunt ergo illa holocausta » (*In Psalm.* 65). — « Oblationes et holocaustomata. Quae sunt holocaustomata? Totum ignem consumptum. Quando totum pecus imponebatur arae Dei igne consumendum, holocaustum dicebatur. Totos nos divinus ignis absumat, et fervor ille totos arripiat. Quis fervor? Neque est, qui se abscondat a calore eius. Quis fervor? De quo dicit Apostolus: Spiritu ferventes. Non tantum anima nostra absumatur ab igne illo divino sapientiae, sed et corpus nostrum, et mereamur ibi immortalitatem. Sic levetur holocaustum, ut absorbeatur mors in victoriam » (*In Psalm.* 52). — « Et tibi reddetur votum in Ierusalem. Hic vovemus, et bonum est, ut ibi reddamus. Ibi enim erimus toti, id est integri in resurrectione iustorum, ibi reddatur totum votum nostrum. Non sola anima, sed etiam ipsa caro, iam non corruptibilis, quia non iam in Babylonia, sed etiam in corpus caeleste immutatum etc. Cum fuerit mors assorpta in victoriam. Modo cum morte quanta contendimus? Inde sunt enim delectationes carnales, quae nobis etiam illicita multa suggerunt etc. Reddam votum meum; quod votum? Quasi holocaustum. Holocaustum enim tunc dicitur, quando ignis totum absumit. Arripiat ergo nos ignis, ignis divinus in Ierusalem. Incipiamus ardere charitate, donec totum mortale consumatur, et quod contra nos fuerit, eat in sacrificium Domino. Unde alibi dicitur: Benigne fac, Domine, in bona voluntate tua Sion, ut aedificentur muri Ierusalem: Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. Te decet hymnus, Deus, in Sion et tibi reddetur votum in Ierusalem » (*In Psalm.* 64). Perfettamente concorde S. GREG. M. (*In Ez. hom.* 22): « Sancta Ecclesia duas habet vitas, unam quam temporaliter ducit, aliam quam in aeternum recipit. Atque in utraque vita offert sacrificium. Hic videlicet sacrificium compunctionis, et illic sacrificium laudis. De hoc sacrificio dicitur: Sacrificium Deo spiritus contribulatus; de illo autem scriptum est: Tunc acceptabis sacrificium iustitiae, oblationes et holocausta. De quo rursus ait: Ut cantet tibi gloria mea et non compungar. In utroque autem sacrificio carnes offeruntur: quia hic oblatio carnis et maceratio corporis: ibi oblatio carnis est in laude Dei gloria resurrectionis. Tunc quippe illic quasi in holocaustum offeretur caro, quando in aeterna incorruptione permutata, nil contradictionis, nil mortalitatis habuerit: quia, tota simul amoris eius ignibus accensa, in laude sine fine permanebit ». [Cfr. CONDREN, l. c., cap. 9-12, nella citata traduzione italiana, p. 238 segg.].

Padre come il primo manipolo dell'aia »[15]. Appunto perché *da* tutti e in nome di tutti, il Primogenito è immolato *per* tutti; così che in lui è già impegnato il sacrificio che dovrà essere offerto a Dio in tutti gli altri.

Infatti, l'oblazione della carne di Cristo è, per Iddio, un pegno che sarà offerta a lui ogni carne. « Perché — domanda *S. Agostino*[16], spiegando le parole di Giobbe: ogni carne verrà a te, — perché dovrà venire a Dio ogni carne? Perché Egli s'è incarnato. Dove verrà ogni carne? In quel luogo d'onde il Primogenito partì per prenderla dal seno verginale: prese le primizie, seguirà il rimanente, affinché l'olocausto sia completo ».

Ma il sacrificio del Primogenito, che Dio ha accolto, *per la totalità* è in pari tempo *un pegno* che Dio l'accoglierà col suo Capo in grato sacrificio e che la renderà simile ad esso in tutte le fasi della sua oblazione, cioè dall'Incarnazione all'ascensione. Così il sacrificio di Cristo diviene il pegno reale e il vero prezzo di compra per tutti i beni soprannaturali, in virtù dei quali la creatura umana si rende simile all'Uomo-Dio e vien consacrata al sacrificio divino. Le ottiene, anzitutto, il perdono della colpa che la rese spiacevole a Dio e indegna di comparirgli davanti; le procura, inoltre, la grazia mediante la quale vien consacrata in vittima; la forza di superare la morte in tutte le sue forme, per vivere a Dio; il diritto, dopo la morte del corpo, di riveder questo corpo risuscitato e ripieno della gloria di Dio, insieme all'anima; finalmente la speranza di lodare Dio per sempre nel cielo in questa forma glorificata.

Ma tutto quello che fa dell'uomo un'offerta immolata e accetta a Dio, è al tempo stesso la sua somma gloria e la sua felicità massima. Quindi, la remissione dei peccati e la santificazione, con tutte le sue conseguenze, deve considerarsi anche come una retribuzione che Dio rende al genere umano per il sacrificio di Cristo offerto a Lui. Accettando il sacrificio del Primogenito, Dio resta impegnato ad accogliere nella sua grazia il genere umano, a rimuovere da lui la maledizione del peccato, e a ricolmarlo di ogni benedizione spirituale[17].

In tal modo, nei suoi riflessi sul genere umano, l'olocausto di Cristo diviene anzitutto *sacrificio espiatorio*; toglie la colpa e riconcilia l'uomo con Dio. Difatti l'olocausto, appunto perché è la più perfetta immolazione a Dio, racchiude in sé tutto ciò ch'è necessario per restituire l'onore toltogli e per cancellare il debito. L'olocausto di Cristo, poi, pel suo valore infinito, ottiene la riconciliazione non solo per modo di supplica, ma anche secondo giustizia,

---

[15] L. 4 *In Evang. Io.*, p. 355.

[16] *In Psalm.* 64, n. 5: « *Ad te*, inquit, *omnis caro veniet*. Quare ad illum omnis caro veniet? Quia carnem assumpsit. Quo omnis caro veniet? Tulit inde primitias de utero virginali; assumptis primitiis caetera consequentur, ut holocaustum compleatur ».

[17] S. Crisost., *Hom. de ascens. ad coelum*, tom. 2, p. 450: « Et quod de campis accidit spicarum plenis, ubi quis ex paucis spicis collectis parvum manipulum conficiens, eumque Deo offerens, paucitate illa toti arvo benedicit: ita Christus fecit, qui per unam illam carnem atque primitias totum genus nostrum benedicendum curavit. Sed cur non totam naturam obtulit? Eo quod non sit hoc offerre primitias, si totum quis offerat; at si parvum aliquid quis offerat, per parvum totum benedicendum curat. Atqui si primitiae, dicet quispiam, essent, primum ipsum hominem procreatum offerri oportuit: primitiae enim sunt, quae primum tolluntur et primum germinant. Non sunt primitiae censendae, charissime, si primum fructum obtulerimus exilem et evanescentem, sed si probum atque perfectum offeramus. Quoniam igitur fructus ille peccato obnoxius erat, ideo non est oblatus, etiamsi primus esset. At hic a peccato liber erat, ideoque oblatus est, licet posterius extiterit. Haec enim sunt primitiae. Obtulit ergo primitias naturae nostrae, atque ita donum admiratus est Pater; atque propter dignitatem offerentis puritatemque muneris oblati quasi propriis manibus illud accepit, sibique proximum constituit dicens: sede a dextris meis ».

mediante soddisfazione reale ed equivalente; e perciò nella sua eterna durata dinanzi a Dio, rimane come garanzia e come *ringraziamento* per la remissione accordata.

Similmente, questo olocausto unico ma infinitamente perfetto sotto ogni rispetto, nei riguardi della creatura è un *sacrificicio impetratorio* di virtù infinita: esso richiede e ottiene per noi tutti i beni soprannaturali della grazia e della gloria divina, anzi il possesso stesso di Dio, cui noi, anche senza peccato, per natura non avevamo alcun diritto. Ma, a quella stregua che il sacrificio latreutico non è soltanto la manifestazione di un culto interno, bensì un'offerta reale di valore infinito; così esso, nella sua virtù impetratoria, non è una semplice preghiera o l'espressione di un desiderio, bensì una esigenza fondata sull' offerta di un valore reale, equivalente, cioè un vero *merito;* quindi, nella sua eterna durata, è la garanzia più sicura per il possesso duraturo di quei beni e il *ringraziamento* equivalente per averli ricevuti.

Così Cristo, nel suo sacrificio di Gran Sacerdote, risponde all'idea della più eccelsa mediazione fra Dio e gli uomini. Come già con la sua duplice natura induce la più stretta e indissolubile unione tra Dio e gli uomini, così col suo sacrificio suggella la sacra alleanza che Dio vuole stringere con la umanità: assicura agli uomini la più abbondante clemenza e grazia divina, senza che la colpa lasci un muro di divisione fra Dio e gli uomini, o che la natura, per la sua meschinità, debba disperare del diritto ad un'amicizia così meravigliosa; assicura, però, altresì l'infinito rendimento di grazie di cui l'uomo è debitore a Dio per un amore così grande, e associa a sé la riscattata umanità in un eterno olocausto, che realizza il più nobile fine della creazione e la glorificazione più perfetta di Dio.

Procedendo dal seno del Padre come splendore della sua gloria, Cristo è anche Sacerdote in eterno secondo l'ordine di Melchisedech; uguale al Padre nella maestà, egli è per natura chiamato e consacrato per offrire a Dio la maggiore glorificazione che sia possibile nella creatura; e l'offre, difatti, umiliandosi tanto profondamente, quanto solo una creatura può farlo, prendendo la sua oblazione appunto da quella natura che sola è realmente capace d'annientamento di se stessa, come pure è la sola che rappresenta in sé tutto il creato, quale punto di confluenza e di congiunzione del mondo spirituale e materiale. E pel fatto che mediante la sua risurrezione (nella quale ha conservato i segni del suo annientamento) si pone davanti a Dio per tutta l'eternità come l'Agnello immolato fin da principio, rendendo in tal modo eterno il sacrificio compiuto nel tempo, egli funge da Sacerdote nel senso assoluto della parola, Sacerdote che nella creatura, mediante reciproca offerta d'infinito amore, rappresenta al vivo l'essenziale dono reciproco tra il Padre e il Figlio.

Non limitando il compito del sacrificio di Cristo alla conciliazione, e riconoscendovi piuttosto la conclusione di un patto ineffabilmente intimo tra Dio e l'umanità, nonché il culto latreutico più sublime dovuto a Dio, conseguentemente, l'atto più degno con cui la creatura viene incontro a Dio, deve sembrare affatto naturale che vi sia attribuito a questo sacrificio *il valore e la funzione più universale per tutta la creazione,* tanto per quella materiale, che è per così dire il corpo esteso dell'uomo, quanto per il mondo spirituale. E che cosa vi è di più naturale che il considerare questo atto massimo di culto — che si compie nel cuore di tutta la creazione e realizza la più alta finalità di essa — come posto anche in nome della creazione universale e come se questa tutta insieme vi prenda parte? Lo esige non tanto la dignità di Cristo,

come Capo di tutte le Potestà celesti, quanto l'onore degli Angeli stessi, i quali altrimenti non parteciperebbero all'omaggio sublime che vien prestato a Dio. Perché non si dovrebbe giustamente ammettere che il sacrificio di Cristo è anche un sacrificio di alleanza universale per tutto il creato, dacché egli, sebbene non riconcili gli Angeli con Dio dopo il peccato, pure merita e assicura anche ad essi la grazia soprannaturale, come Agnello immolato fin dal principio dinanzi agli occhi di Dio? Nella disputa sul concepimento immacolato di Maria, si riguardò da tutti come una gloria speciale della santissima Vergine e del suo Figlio che la grazia le fosse comunicata appunto per i meriti del Figlio stesso; e perché si dovrebbe contestare agli Angeli tale privilegio e a Cristo tale gloria rispetto ad essi? Senza questa dipendenza dal sacrificio di Cristo per essi tanto gloriosa, gli Angeli non apparterrebbero in un senso così perfetto al suo regno, segnatamente al regno che Cristo ricuperò con il suo Sangue; mentre questo Sangue, essendo per sé sufficiente a riscattare tutto il mondo, non permetteva che si limitasse la sua efficacia e il suo valore effettivo alla sola parte inferiore del creato [18].

Più volte abbiamo accennato che il sacrificio di Cristo, preso nella sua essenza fondamentale, può e deve essere considerato come la piena effusione e come la rappresentazione esterna più eminente dell'eterno amore che Cristo, Figlio di Dio, ha per il Padre; e lo troviamo significato nelle parole del Salvatore: « Perché il mondo conosca che io amo il Padre, venite, andiamo! ». Noi crediamo di poter ampliare questo pensiero e di poter presentare il sacrificio di Cristo — e precisamente nella forma in cui s'è verificato, cioè di uno spargimento di sangue totale — come la più alta espressione dei rapporti trinitari e come il miglior veicolo della loro continuazione « ad extra », nel modo seguente.

Nella Divinità l'amore mutuo del Figlio e del Padre si effonde nella produzione dello Spirito Santo, procedente dalla loro natura comune come sangue dal loro cuore, e ad esso donano se stessi reciprocamente, come pegno del loro amore infinito. Per rappresentare degnamente questo infinitamente perfetto dono di sé al Padre, il Verbo, nell'umanità da lui assunta, volle versare dal suo cuore tutto il Sangue fino all'ultima goccia; quel Sangue, per il quale lo Spirito Santo vivificò la sua benedetta umanità e che fu penetrato e santificato dalla soavità celestiale del medesimo, onde salì fino a Dio con grato profumo. Lo Spirito Santo perciò si rappresenta anche in certo modo come il mediatore di questo sacrificio; cioè come quegli il quale, come « amor sacerdos », spinge al suo sacrificio l'Uomo-Dio e porge al Padre il sacrificio stesso, unendolo all'omaggio eterno dell'amore che è in lui stesso.

Ma come contemporaneamente dall'amore del Padre per il Figlio procede

---

[18] In questo Scheeben si scosta dalla scuola tomista, la quale comunemente afferma che Cristo non ha meritato la grazia e la gloria per gli Angeli (e neppure per Adamo prima del peccato): cfr., per esempio, E. HUGON, *Tractatus dogmatici*, vol. II: *De Verbo Incarnato* (Parigi 1927), 470 segg. — In favore della possibilità dogmatica dell'opinione di Scheeben (che è quella della scuola francescana) parla la stretta connessione tra l'ufficio sacerdotale di Cristo e la sua regalità universale, quale risulta da 1 Cor. 15, 24-28; Eph. 1, 20-23; Hebr. 1, 13; 2, 8; e più ancora, i testi espliciti sulla instaurazione e riconciliazione operata dal *Sangue* di Cristo anche in cielo: Col. 1, 15-20; Eph. 1, 10 (cfr. U. LATTANZI, *Il primato universale di Cristo secondo le S. Scritture* *(Roma 1937)*, 75 segg.). — S. Bonaventura compendia la sua opinione in queste parole: « ... gratia Capitis redundat in omnes cives supernae Ierusalem, licet secundum plus et minus: nam magis in homines, qui redimuntur, quam in Angelos, qui reintegrantur... » (3 *Sent.*, dist. 13, a. 2, q. 3, ultima conclusione, vol. 3, p. 289 dell'ediz. di Quaracchi); cfr. Berresheim, l. c., 112.

altresì lo Spirito Santo, il quale per mezzo del Figlio deve diffondersi su tutto il mondo; così niente di più opportuno che il Figlio, nella sua umanità, come Capo delle creature, coll'effusione del suo Sangue rappresenti e attui anche questa effusione dello Spirito Santo, e che quella divenga il sacramento reale di questa. Non è vero che lo spargimento del Sangue di Cristo è il pegno più reale e insieme la promessa che egli e il Padre suo comunicheranno a noi, per dir così, il midollo della loro Divinità nel loro proprio Spirito? Il sangue stesso, con la sua virtù che ad un tempo purifica, riscalda e vivifica, non è una immagine degli effetti corrispondenti dello Spirito Santo? E finalmente, dal Sangue del cuore di Cristo non è formato il *Corpo* mistico cioè la *Sposa* dell'Uomo-Dio, per virtù dello Spirito Santo che abita in lui, come dal cuore divino del Padre e del Figlio scaturisce il loro *Spirito* e *compagno nuziale* [19]? In questo modo, dunque, il Sangue di Cristo è il vincolo fra Dio e il mondo, che unisce il cielo alla terra; come nella Trinità lo Spirito Santo — emanazione del mutuo donarsi del Padre e del Figlio — è il vincolo eterno che lega queste due persone fra loro e con la creatura.

Dunque, l'idea del sacrificio di Cristo affonda le sue radici fino negli abissi della Trinità. Come l'Incarnazione stessa doveva essere la continuazione e la propagazione della generazione eterna, e si comprende appieno solo se si parte da questo concetto; così l'immolazione dell'Uomo-Dio doveva essere l'espressione più perfetta di quell'amore divino che egli, come Dio, attua nella spirazione e nell'effusione dello Spirito Santo.

Riconosciamo che questi non sono che pochi pensieri mistici, i quali al freddo indagatore potranno sembrare di poco peso e di poco costrutto, e a noi stessi ci sono balenati senza chiari contorni davanti agli occhi. Tuttavia essi ricorrono spesso presso i santi Padri e potrebbero fornire ricca materia per belle ed elevate meditazioni per quelli che non cercano dappertutto la fredda esattezza dei concetti. Torneremo ancora su questo punto [20].

---

[19] Il parallelismo e l'affinità intima tra l'effusione del Sangue di Cristo e quella dello Spirito Santo, si potrebbe sviluppare molto bene anche con soli passi della Scrittura. Si considerino i momenti seguenti: « Sanguinis effusionem melius clamantem quam Abel » (Hebr. 12, 14). — « Spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus » (Rom. 8, 26); « sanguis foederis et testamenti » (saepe). — « Spiritus pignus haereditatis » (Eph. 1, 14); « electis advenis in sanctificationem Spiritus... et aspersionem sanguinis Iesu Christi » (1 Petr. 1, 2) — « signati estis Spiritu promissionis sancto » (Eph. 1, 13): « sanguis meus vere est potus » (Io. 6, 56) — « omnes in uno Spiritu potati sumus » (1 Cor. 12, 13): « qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi » (Eph. 2, 13) — « per ipsum habemus accessum ambo in uno Spiritu ad Patrem » (ibid. v. 18), « in quo et vos coaedificamini in habitaculum Dei in Spiritu » (ibid. v. 22), « Omnia paene in sanguine mundantur » (Hebr. 9, 22), « laverunt stolas suas in sanguine Agni » (Apoc. 22, 14), « quanto magis sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum semetipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis » (Hebr. 9, 14) — « sed abluti estis, sed sanctificati estis, sed iustificati estis... in Spiritu Dei nostri » (1 Cor. 6, 11) ecc. Il Sangue di Cristo è appunto il sangue dell'*Agnello*; Cristo, alla sua volta, è l'Agnello divino « per excellentiam », il soave, il puro Agnello, caro oltremodo e piacevole a Dio, perché in lui abita lo Spirito Santo, simboleggiato nella colomba per le sue qualità e disceso in forma di colomba sopra di lui per indicarlo al mondo come Agnello di Dio. La divina colomba spira, nel sangue dell'Agnello, quella mirabile e rara amabilità, per cui diviene balsamo di grazia e di pace. Come si vede, il simbolismo biblico è sempre uguale ed è la rappresentazione più significativa e conseguente delle più belle e più profonde idee.

[20] Se ci è lecito fare un'osservazione pratica, vorremmo dire, che la devozione al Sacro Cuore di Gesù come altare dell'amore divino, è legata intimamente a quella dello Spirito Santo, rappresentante divino di quell'amore e che continuerà naturalmente a rendere quest'ultima più diffusa che per il passato. Il bisogno di una tale devozione è già in varie guise sentito; e speriamo che Dio stesso, con una benigna disposizione, voglia richiamarla

§ 66. *Il mistero della libertà nel sacrificio e nel merito di Cristo.*

Alcuni teologi o piuttosto filosofi dei nuovi tempi, per spiegare il merito del sacrificio di Cristo, hanno creduto di dover ammettere, nella sua volontà, la libertà di scelta fra il bene e il male [1]. Senza dubbio, se il merito di Cristo avesse dovuto consistere nel fare la controprova di Adamo, decidendosi liberamente per Iddio come Adamo s'era deciso contro, allora una siffatta libertà sarebbe stata necessaria: ma in tal caso Cristo avrebbe anche dovuto essere semplice uomo, non Uomo-Dio. Se l'*Uomo-Dio* doveva liberarci, non poteva scegliere tra il bene e il male. In realtà, l'Uomo-Dio non doveva sostenere una vera controprova: egli piuttosto doveva cancellare l'effetto della prova fallita di Adamo, cioè l'offesa all'onore di Dio, meritare e riacquistare la grazia perduta. A tal fine veramente era necessaria un'attività libera dell'Uomo-Dio, ma non la scelta fra il bene e il male; si richiedeva una libertà che si fondasse su una santità assoluta, poiché soltanto così la sua esplicazione poteva conseguire un merito infinito, quale era necessario alla soddisfazione per il peccato e per meritare la grazia.

Si può andare anche più in là e sostenere che la libertà su cui si fondava il merito di Cristo, doveva essere non quella di un « viator », ma quella di un « comprehensor »; in altre parole, Cristo poteva meritare *per noi* unicamente in quanto che egli, *per sé*, era non solo nello stato di grazia, ma anche in quello della gloria. Nella « visio beatifica Christi », i Teologi vedono una grande difficoltà per il merito dell'attività di Cristo, e ritengono per un mistero oscurissimo l'accordo fra l'una e l'altra. Noi lo riteniamo sì un mistero assai elevato, ma anche molto luminoso, appunto a causa della sua elevatezza. E in qual maniera [2]?

Volendo meritare per se stessi, si deve naturalmente supporre che non si abbia ancora ciò che si merita: è appunto col merito che lo si deve guadagnare. Bisogna trovarci, dunque, sulla via del bene da meritare, ossia nello « statu viatoris »; e noi siamo in questa condizione per tutto il tempo della vita rispetto alla nostra gloria celeste in seno al nostro celeste Padre, verso il quale pellegriniamo. Cristo, invece, fin dal primo istante del suo concepimento era nel seno di Dio come suo Figlio naturale, e quindi dovette essere unito a Lui anche nella sua umanità mediante la visione immediata di Dio e

---

in vita di fronte allo spirito freddo e frivolo del nostro tempo, come due secoli fa suscitò la devozione al dolcissimo Cuore del suo Figlio contro il Giansenismo rigido e senza cuore. In Francia è già apparsa un'opera con questa tendenza e eccellente sotto molti rispetti (*Traité du Saint-Esprit par Msgr. Gaume*), la cui prima parte è già uscita anche in traduzione tedesca, mentre la seconda, che è più interessante, si fa aspettare ancora. [L'opera in due volumi di J. J. GAUME, il cui titolo completo è: *Traité du Saint-Esprit, comprenant l'histoire générale des deux esprits qui se disputent l'empire du monde et les deux cités qu'ils ont fondées* (Parigi 1864), è stata poi completamente tradotta in tedesco da A. Holm in due vol.: *Die Lehre von dem Heiligen Geiste* ecc. (Ratisbona 1864-64). Tradotta anche in italiano da A. Carraresi, *Trattato dello Spirito Santo* ecc., 2 vol. (Firenze 1882). — Il bisogno di una più profonda divozione allo Spirito Santo si fa sentire sempre più. Esso trova la sua espressione nella nuova tendenza ad interpretare la Liturgia come una forma visibile dell'unione di operazione del Cristo glorificato e dello Spirito Santo, e nello sforzo per rappresentarla degnamente sia all'interno che all'esterno.]

[1] Cfr. *Dogmatik*, libro 5, n. 1024-1028; inoltre J. B. HEINRICH - C. GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*, VI (Magonza 1896), 615-620.

[2] Vedi la nota 1 al § 51.

un amore a quella corrispondente, l'« amor beatificus ». Egli non poteva trovarsi sulla via verso Dio; come Figlio di Dio doveva *possederlo* fin dal principio; doveva essere un « comprehensor », per dirla col linguaggio teologico. Soltanto l'amore che scaturisce dalla visione del Padre fu propriamente l'amore del Figlio di Dio, il filiale amore degno di sé e del Padre; da questo amore derivarono tutte le opere compiute da lui come Figlio di Dio, e che come tali dovevano avere un valore infinito; da questo amore ebbero esse la loro consacrazione e la loro forza speciale. Quello che si dice delle opere in genere, vale specialmente per il sacrificio col quale il Figlio fatto uomo doveva glorificare il Padre suo.

Ma a che cosa dovevano servire tali opere? Evidentemente, non ad accrescere l'amore dal quale provenivano; non ad unire più intimamente al Padre suo il Figlio di Dio, sia pure nella sua umanità soltanto; quindi, neppure ad aumentare la gloria e la beatitudine che deriva all'anima sua dalla visione di Dio. Ma appunto perché in queste opere l'Uomo-Dio mostrò d'essere il vero Figlio di Dio intimamente unito al Padre suo, esse han servito vieppiù a meritargli tutta quella gloria e quella felicità della quale egli si era privato fin da principio, precisamente per amore del Padre, per onorarlo quanto più era possibile. A quel modo ch'esse manifestavano la gloria e la felicità interna, nella quale si trovava unita col Padre l'anima di Cristo, così pure meritarono che questa stessa gloria e felicità si propagasse dalla parte più elevata dell'anima a tutte le sue facoltà, non escluso il corpo. Così Cristo, sotto diversi rispetti, fu « comprehensor » e « viator » insieme: non « viator » nel senso di chi si sforza per conseguire una méta lontana non raggiunta; ma come colui il quale sta già con un piede alla méta e vi sta portando l'altro. E' questa la ragione per cui egli era « viatore » in una maniera incomparabilmente più perfetta di noi: che, cioè, egli nel tempo stesso era anche « comprehensor »; e il suo merito come « viator » è tanto più vero e perfetto, quanto più si basa sulla « comprehensio ».

Ma se consideriamo ora il merito delle opere di Cristo *per noi*, questo carattere risalta anche di più. Dal fatto che Cristo, con le sue opere, merita grazia e gloria, non per sé, ma per altri, ne viene che fra il principio dei suoi meriti e quello dei meriti di tutte le creature c'è una differenza sostanziale. Ogni creatura merita per sé — e solamente per sé — l'aumento della grazia e la gloria; perciò principio del merito non può essere ancora la piena grazia e la gloria, che ancora sono da raggiungere. Se Cristo, dunque, ha da meritare grazia e gloria per altri, se il suo merito deve ridondare a pro degli altri, tale merito deve provenire dalla sovrabbondanza della sua grazia e della sua gloria, non già da una grazia e da una gloria che abbisogna di essere completata; e su quella deve fondarsi. S'egli deve condur noi uomini alla grazia e alla gloria, non può andare in cerca di grazia e di gloria con noi, aspirandovi come noi; egli deve possederla fin da principio in tutta la sua pienezza, per tirarci dietro di sé al conseguimento di essa e colmarci di essa. Come egli può meritarci la filiazione adottiva di Dio con tutti i suoi diritti solo perché Figlio naturale di Lui, così anche il principio di tal merito deve essere egualmente quell'unione con Dio che s'addice a lui come suo Figlio naturale: cioè, l'amore che nasce dalla visione immediata di Dio e nel quale egli raggiunge l'apogeo della santità e della impeccabilità.

Ma, si dirà, questo amore non è libero, e presso Dio non si merita che per libero amore. Senza dubbio, tale amore in sé non è libero; come potrebbe

il Figlio di Dio esser libero di amare o non amare il Padre suo? Se fosse per sua natura libero, il Figlio di Dio non sarebbe necessariamente ed essenzialmente santo. In tal caso dovrebbe ottenere la santità e l'unione con Dio lottando: ma allora come potrebbe egli essere ancora la fonte della nostra santità?

Come ci spiegheremo dunque la libertà di Cristo? Non alla stregua della libertà delle creature, ma di quella di Dio [3]. Ogni libera azione di Dio procede dall'amore infinito che porta a se stesso. Se Dio non amasse se stesso necessariamente, fuori di sé non potrebbe voler nulla liberamente. Ogni libero volere di Dio « ad extra » è una libera manifestazione del suo necessario amore a se stesso; e se ha un valore infinito gli è perché procede da un amore infinito. Così avviene anche in Cristo: egli ama Dio necessariamente, con un amore che in una natura creata non potrebbe essere più grande. Ma quest'amore non richiede necessariamente di esternarsi in tutti i modi: qui sta la sua libertà. Quando, però, si manifesta, allora questo atto libero attinge il suo valore dall'amore necessario donde deriva.

La manifestazione libera dell'amore di Cristo verso il Padre suo consistette in questo: che egli, in forza di tale amore, compì delle opere per la glorificazione del Padre suo che assolutamente non era obbligato a fare; che, per maggiore glorificazione del Padre suo, rinunziò alla gloria del suo Corpo e si sobbarcò ai patimenti più atroci e alla più ignominiosa morte; mentre, per sé, era esente da ogni patimento e aveva tutto il diritto di esserlo. Di fronte a questo diritto del suo Figlio, neppure Iddio poteva assolutamente esigere da lui, con un comando, la passione e la morte; la dignità di Figlio di Dio, che Cristo possedeva anche nella sua umanità, richiedeva, almeno, che egli potesse dispensarsi da questo comando e ottenere di esserne dispensato. Inoltre, questo comando gli fu imposto da Dio unicamente perché Egli intendeva raggiungere una libera glorificazione di se stesso e la liberazione del genere umano mediante i meriti di Cristo; conseguentemente il comando dovette esser tale da lasciare libero campo alla libertà di Cristo, nonostante il suo necessario amore verso Dio, così che Cristo non fosse obbligato ad eseguirlo neppure per il suo amore al Padre. Come Figlio di Dio, pertanto, Cristo non era semplicemente *sottoposto* al comando, come le semplici creature, le quali sono libere in quanto che possono trasgredire al comando dato. Cristo stava *al di sopra* del comando, e mentre lo eseguì per amore verso il suo Padre, lo fece con libertà più perfetta di quella con cui Adamo, pur essendo *al di sotto* del comando, lo trasgredì. Appunto questo carattere particolare della libertà di Cristo dà alle sue azioni un merito affatto speciale e sublime [4].

Generalmente la ragione per cui si richiede libertà per il merito delle azioni è che non ci si può attendere ricompensa alcuna da uno, se non quando

---

[3] Questa considerazione metafisica del mistero scansa in precedenza tutte le difficoltà nelle quali incappano quei teologi, i quali si sforzano di intendere e « spiegare » psicologicamente l'entità concreta della vita di Cristo: tali spiegazioni dimenticano facilmente che il nostro concepire e pensare umano, anche di fronte alla persona umano-divina di Cristo, è legato agli angusti limiti dell'analogia.

[4] La teoria qui esposta potrebbe forse sembrare alquanto nuova e strana. Invece l'esposero già, più o meno sviluppata, molti teologi di primo ordine. Per la sua legittimazione citiamo: PALUDANUS, *In* 3, dist. 12, q. 2, a. 3; SALMERON, *Comment.*, tom. 10, tract. 2; RIBERA, *In Io.*, 10, 18; Card. PALLAVICINUS, *Curs. theol. de inc.*, c. 8; PETAVIUS, l. 9, c. 8, n. 6 segg.: Viva, Wirceburgenses, ecc.; RAYE Ant., Opusc. in *Thesaur.* ZACHARIAE, tom. 9 [si tratta del *Thesaurus theologicus* del Gesuita A. Zaccaria, in 13 vol. (Venezia 1762-63), dove sono raccolti opuscoli di molti autori. — *Nota marginale:* N. B. Christus moriturus non habebat praeceptum *(cfr. Io. 10, 17-18)*.]

si faccia a lui qualcosa che è in nostro pieno potere. Una semplice creatura può meritare presso Dio solo in quantoché dipende da lei il porre delle azioni buone e grate a Lui: ciò però dipende da lei solo in quantoché essa di fatto può tralasciare di porre delle azioni; perocché Dio, come assoluto padrone della creatura, ha il più assoluto diritto sulle dette azioni, e benché non faccia valer sempre questo diritto, imponendo le medesime alla creatura, può tuttavia esigerle se Egli vuole. La semplice creatura niente può dare a Dio che sia di sua assoluta proprietà, che dipenda assolutamente da lei. E' questo uno degli argomenti con cui i Teologi dimostrano che una semplice creatura a tutta giustizia non può espiare il peccato, perché tale espiazione deve essere fatta « ex alias indebitis ».

Al contrario, quando l'Uomo-Dio si umilia fino alla morte di croce rinunzia a un bene di sua vera proprietà e rende a Dio un servizio che poteva omettere, non in un modo o nell'altro come che sia, ma precisamente perché non vi era obbligato. Dal che i Teologi concludono che Cristo ha completamente espiato « ex alias indebitis ». Ora, appunto da ciò, noi concludiamo che Cristo meritò con la libertà più perfetta, perché dette a Dio qualcosa che assolutamente non era tenuto a dare. E non è maggior libertà e merito offrire a Dio *ciò a cui non si è tenuti, per puro e immutabile amore,* che offrirgli soltanto *quello che gli è dovuto e per mutevole amore*?

Il merito delle opere di Cristo rimane sempre un mistero, perché fondato su principî misteriosi, soprannaturali; però, anche da questi principî, qualora siano logicamente e completamente sviluppati e intesi nella loro piena soprannaturalità, esso può essere considerevolmente illuminato. Non pretendiamo affatto di aver rimosso da questo punto tutte le tenebre; anzi crediamo che, nella dottrina dell'Incarnazione — e in genere nella Teologia — non si trovi forse un problema più difficile che la spiegazione esatta della libertà umana nella persona divina di Cristo.

§ 67. *Il mistero del valore propiziatorio e meritorio del sacrificio di Cristo, ossia della sua efficacia morale* [1].

Dicemmo già che la virtù meritoria e conciliatrice del sacrificio di Cristo si fonda sul carattere latreutico del medesimo. Questo carattere, però, non deve essere considerato come qualcosa di accessorio; è, anzi, il fattore primo e più importante, voluto non soltanto per gli effetti che può produrre a favore delle creature, per il perdono e la riconciliazione, ma anche per sé, ossia perché il Figlio di Dio, nella sua missione esterna, possa procurare al Padre suo l'onore che gli deve, colla più reale e più perfetta oblazione di sé.

Ma anche in rapporto all'efficacia di questo sacrificio per le creature, la riconciliazione o il riscatto dalla colpa, presi a sé, non devono essere considerati come i suoi effetti precipui, come se per essi soprattutto sia stato necessario ed effettivamente compiuto; meno ancora è lecito ridurre l'altro effetto del merito a quello della riconciliazione, com'è accaduto, più o meno, in certe esposizioni moderne della teoria della redenzione.

---

[1] Cfr. F. MEISTER, *Die Vollendung der Welt im Opfer des Gottmenschen* (Friburgo in Br. 1938).

Quelli che mettono in mostra unicamente quest'ultimo effetto, non pensano che Cristo, con lo stesso prezzo del suo Sangue col quale ci liberò dalla nostra colpa e ci *riscattò* dalla schiavitù del peccato, ci ha *acquistato* anche la filiazione di Dio. Cristo ci ha ricuperato la grazia di figli di Dio, che avevamo perduto a causa del peccato, non solo in quanto ha cancellato questo, facendo così rivivere la grazia originale divina; poiché a questo modo la grazia sarebbe rimasta sempre semplice grazia, né sarebbe stata positivamente acquistata da lui. No: come egli per la virtù espiatoria del suo sacrificio ci liberò dal debito infinito che dovevamo pagare a Dio, così per la virtù meritoria del medesimo costituì Dio nostro debitore, vale a dire, egli sborsò a Lui un prezzo così elevato che Dio deve dare agli uomini quel bene massimo che è la grazia della filiazione non per puro favore e per libero amore, ma per obbligo: e in ciò appunto rifulge massimamente il significato altissimo e misterioso che il sacrificio di Cristo ha per noi.

Infatti la grazia della filiazione esige un prezzo di compra infinito, così come il debito del peccato richiede un prezzo infinito di riscatto. A quel modo che una qualunque creatura non poteva offrire una riparazione per il peccato, così neppure poteva da sé meritare in senso vero e proprio la grazia della filiazione divina, né per sé né per altri. Se là si tratta di restituire l'onore tolto a Dio, essere infinito, qui si tratta che la creatura finita deve divenire partecipe della grandezza e della gloria infinita di Dio; deve possedere e fruire Dio stesso qual'è in sé, come porzione della sua eredità. Acquistare la grazia della filiazione vuol dire acquistare Dio stesso; il che non può né uomo né Angelo, ma solo l'Uomo-Dio. Se anche tutti gli uomini insieme spargessero tutto il loro sangue a favore di uno solo, affine di acquistargli la benché minima parte della vita divina dei figli di Dio, tutto questo sangue resterebbe infinitamente al di sotto del prezzo di siffatto bene. Solamente il Sangue divino e la vita infinitamente preziosa del Figlio Unigenito è sufficiente per pagare questo tesoro.

Orbene: è più grande e più nobile liberare gli uomini dal loro debito verso Dio, o fare Dio loro debitore? redimere gli uomini dalla schiavitù del peccato, o elevarli dallo stato di servi di Dio alla dignità di figli di Dio? liberare le anime dall'ira di Dio, o acquistare loro l'amicizia e la filiazione divina e con essa Dio stesso? Dove il Sangue di Cristo mostra di essere più prezioso e più potente: là dove purifica gli uomini dalla loro colpa e distrugge il peccato, o là dove effonde su di essi una gloria celeste e li pervade con una vita divina? Sebbene sia egualmente necessario, cioè, esso solo sufficiente in tutti e due i rapporti, pure nel secondo appare incomparabilmente più fecondo e più efficace. E' certo, però, che la sua preziosità non si valuta che a mezzo, reputandolo efficace soltanto nel primo rapporto e trascurando il secondo, o includendolo senz'altro nel primo.

Di solito questi due rapporti si distinguono poco l'uno dall'altro, perché, in realtà, sono strettamente collegati fra loro; ma appunto la precisa considerazione dei loro punti di contatto getta la più chiara luce sull'importanza della loro differenza.

Primieramente Cristo deve espiare il peccato com'è in realtà, cioè come impedimento della grazia soprannaturale, che esso escluse dall'umanità. Distrutto completamente il peccato, deve cessare anche la sua conseguenza che è l'esclusione della grazia santificante, e la grazia stessa deve tornare nuovamente. Ma altro è riaprire soltanto l'adito alla grazia dopo il peccato, altro

introdurre la grazia in senso vero e proprio, guadagnarla e meritarla; come ben altro è togliere il demerito positivo alla grazia, e altro conferire un merito positivo, anzi un diritto, alla grazia stessa.

Secondariamente, l'espiazione e il merito di Cristo hanno dei punti di contatto anche nel modo onde ambedue ebbero luogo: poiché Cristo, precisamente con la sua passione e morte, espiò i nostri peccati come pure ci meritò la grazia; e la sua passione e morte attinse la sua virtù espiatoria e meritoria da un'unica e medesima sorgente, cioé dalla dignità divina della persona di Cristo. Questi, però, avrebbe potuto meritarci la grazia e la gloria anche se non avesse sofferto per noi; mentre il soffrire è essenzialmente necessario per l'espiazione. Infatti senza lo spogliamento, la rinuncia e l'umiliazione di se stesso, l'onore tolto a Dio non può essere restituito; all'opposto, il merito consiste semplicemente nel fare qualcosa in onore e gloria di Dio, per amore suo. Pure, siccome l'amore pieno di abnegazione si mostra al colmo sacrificandosi per la persona amata, e siccome, inoltre, l'adorazione perfetta di Dio consiste nell'annientarsi realmente dinanzi alla sua maestà; così il merito di Cristo raggiunse l'apogeo nella sua passione e morte. Cristo sacrificò al Padre celeste il suo Sangue e la sua vita naturale, corporale, per guadagnare a noi la vita soprannaturale e divina di figli di Dio.

Meravigliosa disposizione della provvidenza di Dio, la quale non soltanto volle colla morte distruggere la morte, ma farne perfino sorgente di vita, ordinando le cose in modo che noi potessimo permutare la vita soprannaturale colla morte della natura! Facendoci suoi figli, Dio ci dona se stesso con tutta la sua divina gloria e felicità; e così Egli volle che da parte nostra anche noi, in Cristo e con Cristo, gli facessimo il dono totale di noi stessi e ci annientassimo in suo onore, affinché per mezzo di questa assoluta dedizione ci facessimo degni ch'Egli ci comunichi se stesso senza riserve. Qui la morte non si presenta come punizione e neppure come espiazione, ma come il più grande onore che Dio abbia fatto agli uomini. Non si presenta più neppure come una dura necessità di natura, che anzi la stessa debolezza e fragilità della natura deve servire alla sua massima esaltazione. Cristo ha tolto alla morte il suo pungiglione, da quando ha patito la morte per noi onde meritarci la vita, e da quando noi pure in unione con lui, come suoi membri, offriamo a Dio il più sublime sacrificio mediante la morte, sacrificio che attira sopra di noi la pienezza della gloria del cielo [2].

Anche sotto questo rispetto, l'economia della grazia di Cristo è più mirabile e più eccellente di quella del primo Adamo. Come in complesso Adamo non aveva meritato la grazia, così non doveva neppure acquistarsi la gloria col patire e col morire. Dio non esigette da lui alcun sacrificio personale come prezzo di compra della gloria; e quantunque potesse valere, come merito, la manifestazione senza dolore del suo delizioso amore verso Dio, il cielo, per Adamo, era più donato che comprato, fintantoché non gli costava nulla. Al contrario, è stato con un vero sacrificio che il nuovo Adamo ci acquistò già la grazia stessa, e se per suo mezzo con la grazia non riavemmo anche l'integrità, per ciò stesso siamo chiamati anche noi a lottare e a sacrificarci per

[2] H. E. HENGSTENBERG, *Einsamkeit und Tod* (Regensburg 1938), 21 segg.; 123 segg.; 131 segg. Lo stesso, *Tod und Vollendung* (ibidem 1938), 99 segg.

conquistare e ottenere il cielo. Questa lotta e questo sacrificio sono più belli, più gloriosi e più nobili dello stato di pace di Adamo, essendo ch'egli viveva della esclusiva bontà del suo Creatore, senza meritarla con una degna offerta corrispondente attraverso il sacrificio di se stesso.

§ 68. *Qualità fisica o dinamica dell'azione dell'Uomo-Dio sul genere umano* [1].

Con la sua espiazione e col suo merito, l'Uomo-Dio è la causa *morale* della rielevazione del genere umano alla filiazione di Dio; cioè egli muove Dio, richiede ed esige da Dio che ci perdoni il peccato e ci accolga di nuovo nella sua grazia. Questa efficacia morale già da sola è un gran mistero; giacché suppone che Cristo sia vero Uomo-Dio e vero Capo del genere umano: difatti solo come Uomo-Dio il suo merito è infinito e soltanto come Capo del genere umano può volgere le sue azioni in vantaggio dell'umanità. Cristo — dicono i Teologi — merita mediante la « gratia capitis », cioè per la grazia sovrabbondante e, a causa dell'unione ipostatica, infinitamente meritoria che è propria di lui come Capo del genere umano.

Ma il significato del mistero e il suo valore per il genere umano si esaurisce tutto in quest'azione morale? Molti Teologi si fermano lì e non vanno più in là per paura del troppo misterioso. Noi crediamo, con S. Tommaso, che si debba andare più avanti. Proprio i medesimi principî, ai quali si appoggia l'affatto unica efficacia morale di Cristo, esigono altresì un'efficacia fisica, o meglio iperfisica — analoga a quella fisica — del medesimo sul genere umano; cioè l'Uomo-Dio può e deve operare dinamicamente *su* di noi come portatore e canale della virtù della grazia divina, per quegli stessi motivi, per i quali opera moralmente *per* noi presso Dio.

I. Se Cristo è vero Uomo-Dio e vero Capo del genere umano, non solo deve comparire dotato di un'efficacia d'influsso di peso immenso davanti a Dio, in nome di tutte le altre membra, e così attirare su queste grazia e vita: come Capo soprannaturale deve inoltre esercitare un influsso diretto sulle altre membra; dal suo interno, cioè dalla pienezza della sua propria vita, deve far scorrere grazia e vita sulle sue membra e benché egli ci meriti l'una e l'altra presso Dio, sorgente prima della grazia e della vita, pure questi beni egli li deve anche portare dal cielo in terra, da Dio a noi; l'azione vivificatrice di Dio deve scorrere attraverso lui. Altrimenti egli sarebbe Capo del genere umano solo e assai imperfettamente; non avrebbe per esso la funzione e l'importanza che ha il capo per le membra del corpo, mentre la S. Scrittura ap-

---

[1] Questo paragrafo, nel quale il M. 1 alla qualifica « fisico » aggiunge « o dinamico », è un *tentativo* di rendere la vitalità effettiva del Cristo nell'umanità con « categorie della vita » adatte a quest'ultima, invece di usare concetti statico-formali. Vedi la *Dogmatik*, libro 5, § 253. Il pensiero di S. Tommaso è presentato da M. GRABMANN, *Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk* (Regensburg 1903) nel 4 cap. (Cristo, principio e base dell'esistenza della Chiesa, § 6: l'efficacia fisica dell'azione di Cristo nella Chiesa), con esauriente informazione della dottrina dei Padri e della tarda Scolastica. Cfr. anche la monografia di J. ANGER, *La doctrine du Corps mystique du Christ d'après les principes de la Théologie de Saint Thomas* (5 ediz. Parigi 1934). — La dottrina di S. Bonaventura presso BERRESHEIM, l. c., 80 segg., 180 segg. F. KASTNER ha svolto i pensieri di Scheeben e cercato di dar loro un'applicazione pratica in *Marianische Christusgestaltung der Welt* (4 ediz. Paderborn 1937).

lica questo parallelo con la maggior forza e fino alle ultime conseguenze. Egli non sarebbe, inoltre, neppure Capo soprannaturale del genere umano in senso così completo come Adamo ne fu il capo naturale; poiché da Adamo noi riceviamo la natura come dal suo principio fisico e come dalla sua sorgente. Dunque, affinché Cristo sia veramente il nuovo celeste Adamo, noi dobbiamo ricevere la grazia non solo *per causa* sua, per i suoi meriti, ma *da* lui e *per* lui come dalla sorgente.

E difatti ciò che l'Uomo-Dio merita per noi, lo porta pure in se stesso, lo può anche comunicare; e Dio vuole appunto comunicarlo per mezzo di lui. Diversamente perché la S. Scrittura, proprio nel luogo dove il compito dell'Uomo-Dio è più profondamente e chiaramente espresso, dice: « Egli era pieno di grazia e di verità e della pienezza di lui noi tutti abbiam ricevuto »[2]? Perché dice l'Apostolo che la pienezza della Divinità abita personalmente in Cristo[3], se non per indicare che di là appunto si diffonde su tutto il genere umano? Cristo, nella sua umanità, non sarebbe la vite vera e noi i tralci, se la grazia l'avesse soltanto fatta scendere sopra di noi come una rugiada celeste, col suo merito, e non avesse invece fatto scorrere la forza e la vita dal suo al nostro essere, come s'esprime il Concilio Tridentino[4]. E poi come il Salvatore stesso potrebbe dire che quelli i quali credono in lui e si cibano di lui, ricevono la vita da lui come egli l'ha dal Padre, se ce l'avesse soltanto meritata? Come potrebbe, soprattutto, insistere tanto su questo: che come il Padre ha la vita in se stesso, così volle che fosse dato anche al Figlio di avere la vita in se stesso — se non voleva significare che il Figlio, nell'umanità nella quale è unito a noi, non solo acquista la vita, ma anche la produce e la dà[5]?

II. Questi motivi che militano per la causalità fisica o dinamica dell'Uomo-Dio, considerati più attentamente ne contengono pure la *determinazione e la spiegazione più precisa.*

Non si può dire che l'umanità di Cristo in sé sia la causa della grazia; poiché, sebbene dotata di una pienezza incommensurabile di grazia e di gloria, nondimeno questa pienezza di grazia non l'ha da sé, e non può, quindi, neppure comunicarla. In generale, nessuna cosa creata può effettuare da sé la partecipazione alla natura divina, contenuta nella grazia. Solo Dio può farlo: Egli soltanto perciò è anche la sorgente vera e propria della grazia, il principio da cui essa è prodotta. Ciò che è creato non può essere qui che organo o strumento, e anche questo lo può solo in quanto trasmette l'azione produttrice di Dio al soggetto al quale è diretta.

---

[2] Io. 1, 14 e 16.

[3] Col. 2, 9. Cfr. anche 1, 18; 2, 10; Rom. 5, 15; Eph. 1, 22-23.

[4] Sessio VI, Cap. 16: *De fructu iustificationis, hoc est de merito bonorum, deque ipsius meriti ratione* (Denz., 809): « ...Cum enim ille ipse Christus Jesus tanquam *caput in membra* (Eph. 4, 15) et tanquam *vitis in palmites* (Io. 15, 5) in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat... nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse, et vitam aeternam suo etiam tempore... consequendam vere promeruisse censeantur ». Cfr. can. 32 (Denz., 842). Pel merito di Cristo vedi Denz., 790, 795, 799, 800. — Il Concilio di Trento di fronte all'unilaterale Teologia sperimentale dei Protestanti ha messo in rilievo la realtà oggettiva della salute, indipendente da tutti i processi psicologici riflessi della coscienza. Scheeben col suo prospettare la entità oggettiva della grazia nella sua struttura metafisica e metadinamica, continua quest'opera del Concilio.

[5] Io. 5, 26; cfr. tutto il c. 6.

In questo senso, anche l'umanità di Cristo è causa della grazia in noi, come organo della Divinità, come conduttore della forza divina; ma essa lo è, si noti bene, in una maniera affatto speciale e prodigiosa. Essa è un organo unito ipostaticamente alla Divinità, press'a poco come il corpo all'anima; un organo, nel quale la virtù divina non opera in maniera qualunque, ma precisamente perché Dio stesso è unito ad esso sostanzialmente, nella più stretta unità. Reca in sé il Figlio stesso di Dio sostanzialmente, con tutta la pienezza della natura divina; e come essa perciò è glorificata in se stessa mediante la virtù della Divinità e fatta partecipe della natura divina nella misura più piena, così trasmette questa stessa virtù a tutti gli uomini che si trovano uniti con lei: o piuttosto la virtù della Divinità si diffonde per lei in tutte le membra del corpo, di cui è Capo. E perché questa virtù non passa attraverso ad essa senza agire in essa, cioè senza riempirla di grazia; perché anzi la medesima agisce in essa principalmente e negli altri uomini solo secondariamente, l'umanità di Cristo ci si presenta come un canale pieno, come una seconda sorgente della grazia, per cui a sua volta si distingue sostanzialmente da tutti gli altri conduttori della medesima. Così la grazia nei singoli uomini è, in realtà, un efflusso, una derivazione della grazia del Capo, cioè della « gratia capitis » in Cristo, come usano dire i Teologi, riferendosi al passo di S. Giovanni, 1, 15 s.: logicamente quindi la grazia creata, di cui fu adorna l'anima di Cristo, non va qualificata come « gratia capitis » astrattamente e per sé, ma in relazione con l'unione ipostatica; poiché solo in virtù di questa l'anima di Cristo ha in sé il potere di meritare la grazia agli altri e il potere di comunicarla ad essi.

Perciò, quando parliamo di una causalità fisica dell'umanità di Cristo, noi riguardiamo l'umanità non come principio, ma come organo dell'attività del Verbo divino. In via assoluta, l'attività non possiamo attribuirla che al « concretum », cioè all'Uomo-Dio. Ma allora dell'Uomo-Dio dovremo dire che egli, come Dio, per mezzo della sua umanità produce in noi la grazia fisicamente o iperfisicamente; che anzi è causa del soprannaturale in noi in una maniera più reale ed anche più perfetta, che Adamo non sia stato della natura; che ci genera alla vita soprannaturale in un senso più vero, che non ci abbia generato Adamo a quella naturale. In noi Adamo è causa della natura, quantunque non ne produca il principio vitale, cioè l'anima razionale. Egli dà soltanto il corpo e la conveniente disposizione di esso che si richiede per ricevere (ma che anche trae con sé) l'anima. Così la sua attività generante, in fondo non è che uno strumento con cui Dio si fa aprire la strada per infondere l'anima; uno strumento che applica ad un determinato soggetto la potenza vivificatrice di Dio. Il secondo Adamo, invece, cioè l'Uomo-Dio, porta in sé, come Dio, la virtù che vivifica soprannaturalmente l'uomo; e questa virtù viene trasmessa agli altri uomini mediante la sua umanità, cui la Divinità è sostanzialmente unita. Quindi, sebbene la sua umanità per sé non faccia molto, anzi non faccia nulla di speciale per produrre la sopranatura, mentre Adamo nella produzione della natura qualcosa faccia; tale lacuna nondimeno è compensata abbondantemente dal fatto che l'umanità di Cristo porta in sé la sorgente del soprannaturale e ne è il canale nel significato più perfetto. L'Uomo-Dio mediante la sua Divinità nella sua umanità, secondo l'Apostolo è « Spiritus vivificans », che riempie gli uomini di divina spiritualità, di vita divina. La sua Divinità è il fuoco che deve penetrare, illuminare e trasfigurare tutto il genere

umano; ma la sua umanità è il carbone ardente [6] in cui sta il fuoco e da cui si diffonde su tutto il genere umano. Il carbone di speciale non compie nulla per accendere il fuoco in altre sostanze; ma poiché ha in sé il fuoco, lo comunica a tutti gli oggetti che vengono a contatto con lui, e perciò l'effetto appartiene più a lui che ad altre cause, le quali soltanto dispongono gli oggetti a ricevere il fuoco. Conseguentemente all'Uomo-Dio come tale, anche nella sua umanità, si deve attribuire un influsso reale sulla produzione della sopranatura altrettanto grande, anzi maggiore, di quello esercitato da Adamo riguardo alla produzione della natura.

III. Le obbiezioni che si possono sollevare contro la causalità fisica dell'Uomo-Dio e della sua umanità in particolare, sono già prevenute. Si possono ridurre a due classi.

1. Anzitutto si dice: Negli effetti che possono essere prodotti soltanto dalla potenza divina e nei quali non può cooperare alcunché di creato, quest'ultimo non può servire neanche da strumento; giacché il significato di strumento consiste appunto in questo, ch'esso da parte sua contribuisce in qualche cosa all'effetto inteso dalla « causa principalis ». Ma la grazia è qualcosa di così soprannaturale, di divino, che nessuna cosa creata può concorrere a produrla. Per conseguenza, neppure l'umanità di Cristo può valere come organo nella produzione della grazia.

Concediamo che gli strumenti generalmente abbiano il significato spiegato. Non ci si servirebbe del martello, se la forza che gli è propria, cioè la pesantezza e la durezza, non contribuisse al raggiungimento dell'effetto. Nondimeno, il carattere formale dello strumento consiste pur sempre nel trasmettere l'energia dell'artefice sul soggetto nel quale deve essere prodotto l'effetto, e se lo strumento vi aggiunge alcunché di sua propria virtù, sotto questo aspetto non è un semplice strumento ma è, in certo modo, una causa propria, indipendente. E' semplice strumento soltanto se la sua attività si risolve completamente in quella della « causa principalis », cioè se opera solamente in quanto che questa opera per mezzo di lui.

Ma si potrebbe domandare: a che servono tali strumenti che non apportano nessun contributo proprio alla produzione dell'effetto? — Essi servono a stabilire il collegamento fra la causa efficiente e il soggetto nel quale deve passare la sua azione; sia che questo collegamento non si possa ottenere altrimenti, sia che la causa efficiente voglia precisamente operare solo in tal modo.

---

[6] Quest'immagine del carbone ardente, è una delle più comuni, ma anche delle più profonde ed espressive, con cui i SS. Padri spiegano la natura di Cristo e la qualità della sua azione. S. CIRILLO ALESSANDRINO vi ricorre spesso e volentieri, nelle sue polemiche contro Nestorio. Negli *Scoli*, vi è un capitolo in proposito, che riportiamo qui. « *De carbone.* Beatus Esaias: Missum est, inquit, ad me unum ex Seraphim, et in manu habebat carbonem, quem forcipe accepit ab altari, et venit ad me, et tetigit labia mea, et dixit: Ecce tetigit hoc labia tua, et auferet iniquitates tuas, et peccata tua purgabit. Carbonem autem dicimus figuram et imaginem nobis exhibere Verbi hominis facti: quod si labia nostra tetigerit, id est, cum fidem in ipsum confessi fuerimus, tunc nos ab omni peccato puros efficiet et a pristinis criminibus liberabit. Caeterum tamquam in imagine licet in carbone conspicere unitum quidem humanitati Deum Verbum, non tamen abiecisse, quod est, sed potius transformasse assumptam seu unitam naturam in suam gloriam et operationem. Quemadmodum enim ignis ad lignum accedens et in illud penetrans, comprehendit ipsum et, quamvis a ligni statu naturam non expellat, tamen species illius viresque transmutat, et in eo, quidquid sibi proprium est, operatur, et cum ipso iam quasi unum aliquid aestimatur: idem intellige et in Christo. Unitus enim ineffabiliter humanitati Deus, servavit quidem ipsam in eo, quod est, et ipse permansit quod erat: semel tamen unitus, quasi unus iam cum ipsa putatur, ea, quae sunt illius, sua faciens, *conferens autem ei etiam ipse naturae suae operationem* ».

Servono a trasmettere l'energia della causa efficiente al sostrato passivo della sua azione, ponendo in un certo contatto l'una con l'altro. Per tal ragione, comunicano l'effetto di quell'energia al soggetto che lo deve ricevere e sono veramente causa che quello entri in questo. O, se piace di più, gli strumenti servono in genere ad appianare la via alla virtù dell'agente principale verso il soggetto che deve ricevere l'azione; e ciò può verificarsi in due maniere: o lo strumento dispone con la sua propria virtù il soggetto a ricevere l'azione intesa dall'agente principale, come il martello dispone il ferro a prendere la forma voluta dal fabbro; o, semplicemente, lo strumento avvicina l'agente principale al soggetto dell'azione, come, per esempio, un manico per cui si prende un oggetto per trascinarlo o per spingerlo [7].

Applichiamo ora questi concetti generali agli strumenti divini. Iddio è onnipotente e presente dappertutto con la sua virtù sostanziale, quindi non *abbisogna*, per sé, di strumenti creati per produrre i suoi effetti. Dove ancora non è soggetto su cui agire, Egli non può servirsi di strumenti, giacché in tal caso l'idea dello strumento viene a mancare completamente. Ciò accade nella creazione. In tutti gli altri casi, dipende solo dalla sua volontà di servirsi o no di uno strumento. E di questo può fare uso nel duplice modo citato poco fa: in primo luogo per disporre il soggetto che deve ricevere un'azione speciale. Così si serve dell'uomo per produrre un nuovo uomo per via di generazione, in cui l'uomo dispone il corpo a ricevere l'anima. Alla stessa stregua Cristo come uomo agisce da strumento nell'opera redentrice di Dio, espiando e meritando con la sua attività umana per il genere umano e rendendolo così degno della grazia. In secondo luogo Dio si serve delle creature come strumenti, semplicemente per trasmettere *per mezzo di esse* la sua virtù sopra un soggetto e così appunto per mezzo d'esse compiere ciò che Egli può fare da solo. In questo senso dunque Egli produce in noi la grazia per mezzo dell'umanità di Cristo, perché questa, come membro principale del genere umano, mette in comunicazione con le altre membra del genere umano la forza che è in lei, e così diviene atta a tramandare ad esse gli effetti della medesima. In tutto ciò rimane sempre vero che la produzione della grazia è un'opera puramente divina, che ha origine, tale e quale, solamente ed esclusivamente dalla Divinità; ma la sua diffusione negli uomini è in pari tempo l'opera dell'umanità di Cristo come organo della Divinità.

Ebbene — si dirà — sia pure che l'umanità di Cristo, appunto perché mette in contatto la causa propria della grazia con chi la riceve, diviene strumento dell'infusione della grazia; ma allora non sarà pure necessario che quest'umanità stessa entri in reale contatto fisico cogli altri uomini? E si può ammettere questo senza attribuirle una ubiquità almeno relativa?

2. Questo è il secondo genere di difficoltà al quale abbiamo accennato sopra. Volendoci salvare dal primo, siamo caduti nel secondo, da Scilla in Cariddi. Ed è qui che noi dovremo naufragare? Niente affatto! Forse che non si dà effettivamente un reale e fisico contatto dell'umanità di Cristo con noi? Che cos'è la Comunione sacramentale se non un tale contatto reale, o meglio una sostanziale unione della nostra umanità con quella del Figlio di Dio? La umanità di Cristo non è dunque, almeno qui, l'organo della Divinità e il conduttore dell'energia della sua grazia? Con ciò soltanto è già salvato il prin-

---

[7] Un'appropriata analogia sul campo della chimica è offerta dal modo onde agisce il catalizzatore.

cipio, che l'umanità di Cristo possa e debba essere organo fisico della Divinità. Ben altra cosa è, senza dubbio, se la grazia debba sempre e dovunque affluire a noi pel tramite fisico dell'umanità di Cristo; quindi anche fuori della Comunione sacramentale. Per sostenere e spiegare anche questo, molti Teologi parlano di un contatto spirituale con l'umanità di Cristo, nel quale noi ci porremmo per via di fede e di amore; oppure d'un contatto mediato attraverso gli atti sacramentali. Ma noi dobbiamo confessare che così non si spiega affatto un contatto fisico. Quel contatto spirituale in sé è soltanto morale, e nel caso di quest'altro contatto mediato rimane precisamente da spiegare come l'umanità di Cristo si trovi fisicamente in unione con gli atti sacramentali, onde poter essere fisicamente unita a noi per mezzo di essi. D'ambo le parti, dunque, si richiede un membro d'integrazione. Ma dove lo troveremo?

Noi non abbiamo che da rifarci a quello che dicemmo fin da principio sul modo onde Cristo nella sua umanità è Capo del genere umano; poichè anche l'idea dell'influsso fisico è ben stata suggerita a noi dal concetto di capo. L'umanità di Cristo, per ciò stesso che è presa dal grembo del genere umano e in esso rimane, sta in una continuità fisica, reale, con tutti gli altri membri e forma con essi un corpo fisico, reale, non soltanto morale. La nostra unione con Cristo nella Comunione, come mostreremo in seguito, non è che l'espressione più piena e la conferma dell'altra unione parimenti reale, che abbiamo con lui come membri del medesimo genere umano [8]. Per conseguenza, se la prima è senza dubbio sufficiente a metterci in contatto così prossimo con l'umanità di Cristo, da consentire a questa di operare in noi come organo della Divinità, deve essere sufficiente, in qualche modo almeno, anche la seconda: tanto più che la virtù divina esistente nell'umanità di Cristo, a causa della sua infinità, è in grado di estendersi non solo a ciò che vi si trova in qualunque maniera, sia pure indirettamente. L'umanità di Cristo è come una generatrice di forza elettrica, la quale fa sentire gli effetti dell'energia che ha in sé non soltanto a quei corpi che la toccano direttamente, ma anche a quelli che da qualunque luogo lontano vengono posti in collegamento con lei mediante conduttori adatti. Essa è un carbone ardente, posto in seno alla stirpe umana e che, per il fuoco della Divinità che contiene, ha la virtù di rischiarare e riscaldare tutto il genere umano che sta in contatto con esso [9]. In breve, sia nella Comunione per mezzo della sua presenza reale, quanto fuori della Comunione in forza della sua unione reale con tutti gli uomini, fondata sull'unità fisica

---

[8] Questo pensiero ha grande importanza per la comprensione del concetto che l'Autore ha della Chiesa.

[9] Quanto è stato esposto diviene ancora più chiaro ed evidente con l'immagine attraente del giglio, che diffonde il suo grato odore lontano, profumando tutto all'intorno. S. CIRILLO applica a Cristo anche questa immagine, in un capitolo dei suoi *Scoli*: «In cantico canticorum ipse nobis introductus est dicens Dominus (Iesus Christus): Ego flos campi, et lilium convallium. Quemadmodum ergo odor res quidem est incorporea, habet autem quasi proprium corpus id, in quo inest, et tamen unum ex utroque intelligitur lilium; sed corrumpitur omnino ratio ipsius, unius rei discessu (in subiecto enim corpore odor est): ita etiam in Christo intelligimus divinitatis naturam et illam excellentissimam maiestatem, ut odorem suavissimum mundo dispergeret, in ipsa humanitate tamquam in subiecto sitam, et id, quod incorporale est per naturam, per unionem dispensatoriam paene dicam factum fuisse corporale, propterea quod voluerit se cognosci per corpus. In eo enim divina signa operatus est. Igitur id, quod incorporale est, tamquam in suo corpore convenienter intelligi potest, quemadmodum etiam odor in flore subiecto; lilium tamen iam simul utrumque nominatur, et odor et flos». Si confrontino, del resto, anche i passi dei Padri citati sopra (§ 58) e le immagini che contengono.

del genere umano, l'umanità di Cristo è in reale continuità e contatto fisico con tutti, e appunto per ciò è in misura sufficiente il conduttore della virtù divina inerente ad essa.

Ora, il contatto spirituale, di cui parlano i Teologi, e che è — come già osservammo — unicamente morale, viene completato mediante questo contatto fisico. Esso non può né deve sostituire il contatto fisico, ma aggiungersi ad esso, come accade là stesso, dove (nella santa Comunione) l'umanità di Cristo è presente sostanzialmente. Mediante il contatto spirituale noi, da parte nostra, ci accostiamo all'Uomo-Dio, già vicino e presente a noi con la sua virtù divina, per renderci atti a ricevere gli effetti di questa virtù o per riceverli effettivamente in noi. Per questo avvicinamento da parte nostra noi non ci renderemmo presente fisicamente la virtù dell'Uomo-Dio, se già non lo fosse; possiamo soltanto metterla a nostro profitto, supposto che sia già presente.

E il contatto sensibile, mediato, con Cristo nei Sacramenti? Ebbene, diciamo ch'esso non avrebbe uno scopo, se Cristo, prescindendo dai Sacramenti, non fosse virtualmente presente a tutto il genere umano. Infatti come potrebbe altrimenti essere nei Sacramenti — eccettuata l'Eucaristia — e nei loro amministratori, per mezzo dei quali deve accedere a noi? Cristo per sé non ha bisogno di questi nuovi organi, cioè dei Sacramenti, come Dio non abbisogna dell'umanità di Cristo per esercitare su di noi la sua attività soprannaturale; altrimenti ne conseguirebbe che fuori dei Sacramenti non si dia conferimento della grazia. Ma Cristo ha stabilito ormai che il suo influsso normalmente non giunga a noi se non per mezzo di tali organi visibili; e appunto pel fatto che per la sua azione può scegliersi uno strumento qualunque, ci mostra che egli è presente a noi tutti con la sua potenza infinita.

Prima di lasciare il mistero dell'Uomo-Dio, noi, a dir il vero, dovremmo gettare uno sguardo anche sulla Vergine benedetta, dalla quale egli ha ricevuto la sua umanità e nel cui seno egli si sposò alla natura umana facendosi un corpo solo con essa. E cioè dovremmo mostrare come il centro e il cuore della famiglia umana, da dove il Capo divino diffonde le sue energie santificanti e vivificanti sull'intero corpo, doveva restare immune in se stesso dall'universale colpevolezza ed infermità [10], in modo tale però, che questa immunità risultasse un'opera dello stesso Capo ed un effetto della stessa potenza santificante e vivificante, dalla quale il genere umano doveva essere liberato dalla colpa e dalla mortalità già effettivamente contratta. Infatti, qualora la nuova Eva, a somiglianza dell'antica, avesse dovuto diventare madre della celeste rinascita del genere umano, doveva, corrispondentemente alla sua speciale natura ed essenza, nascere dal costato del suo Sposo e scaturire dal flusso espiatore del di lui cuore [11]. Avremmo così dovuto mostrare gli innu-

---

[10] Questo pensiero è già magnificamente espresso in un inno che proviene, quanto pare, da S. Ambrogio, ma che è stato reso noto soltanto in questi ultimi tempi dal gesuita BALLERINI in una *Sylloge monumentorum ad myst. immac. Conc. pertinentium*:

« Rerum misertus sed sator, inscia
Cernens piacli viscera virginis,
His ferre mortis crimine languido
Mandat salutis gaudia saeculo ».

[11] Come che si voglia pensare di un « debitum incurrendi peccatum originale » in Maria, la Chiesa si attiene sempre alla massima che il privilegio della Vergine sia un frutto del sacrificio di Cristo, senza con questo condannare chi nega quel « debitum », come si è preteso da qualcuno nell'esposizione della Bolla *Ineffabilis*. Delle due cose l'una è la conseguenza necessaria dell'altra. Cfr. pag. 328.

merevoli nessi pei quali il mistero dell'immacolata Concezione di Maria si connette coi misteri dell'Incarnazione. Ciò sarebbe stato tanto più interessante, in quantoché poco tempo fa uno dei nostri più eminenti Teologi ha negato a quel dogma ogni importanza speculativa, o quasi. Ma questo ci avrebbe portato troppo lontano e d'altra parte recentemente si è scritto tanto sull'argomento, che le affermazioni di quel teologo troveranno di certo ben scarso favore. Comunque, quando parleremo della Chiesa e della giustificazione, dovremo tornare specialmente sul senso tipico della Vergine Madre di Dio [12].

[12] Ci permettiamo di accennare qui al ricco contenuto teologico dell'opera di Nicolas sulla Vergine Maria, specialmente nel primo volume [A. NICOLAS, *La Vierge Marie et le plan divin. Nouvelles études philosophiques sur le Christianisme* IV (Parigi 1852 segg.; traduzione italiana anonima, Milano 1857). — La mariologia di Scheeben è stata di nuovo elaborata e pubblicata da C. FECKES, *Die bräutliche Gottesmutter* (Friburgo in Br. 1936); *Das Mysterium der göttlichen Mutterschaft* (Paderborn 1937). Cfr. Kastner, l. c. — Scheeben nel motivo dell'Incarnazione e nel modo onde Maria SS. è stata preservata aderisce alla scuola francescana: un'opera italiana che rispecchia ed espone organicamente la mariologia di questa scuola è quella di L. DA CASTELPLANIO, *Maria nel consiglio dell'Eterno — ovvero la Vergine predestinata alla medesima missione con Gesù Cristo*, 3 vol. (Napoli 1872, ristampata ivi 1902 e altrove; ora riassunta e ridotta ad un terzo in un vol. da M. Andreoletti, Milano 1942).]

Capitolo VI

IL MISTERO DELL'EUCARISTIA [1]

« Mysterium fidei ».
(Verba consecrationis calicis).

§ 69. *Mistica essenza dell'Eucaristia.*

Dopo aver parlato dell'Incarnazione di Cristo, passiamo senz'altro al mistero dell'Eucaristia. Ciò facciamo principalmente perché i due misteri per la loro meravigliosa connessione si completano, si illuminano e si spiegano a vicenda, e perché così speriamo di aprirci la via per una trattazione più pro-

---

[1] La dottrina eucaristica di Scheeben esce dai quadri stereotipati di una Teologia che s'indugia unilateralmente nel considerare la transustanziazione come atto, e non si ferma al tentativo di interpretare e di esporre come questa avvenga e cosa sia mediante categorie aristoteliche di natura esclusivamente statico-meccanica, ma ci apre le vaste e profonde prospettive della presenza santificatrice di Cristo nella Chiesa, il cui misterioso centro vitale è Ostia ed Eucaristia. La dottrina occidentale sulla transustanziazione ne viene rinnovata e giustificata.

Sulla stretta affinità di talune questioni moderne colle dottrine di Scheeben accenna P. WEIGL O.S.B., *Scheebens Mysterien des Christentum und die liturgische Theologie*, in: *Liturgisches Leben*, 5 (Berlino 1938), 273-288. L'articolo di V. WARNACH O.S.B., *Zum Problem der Mysteriengegenwart* (ibidem, 9-39), quello di G. SOEHNGEN (in risposta a Warnach) *Die Kontroverse über die kultische Gegenwart des Christusmysteriums* in *Catholica*, VII (Paderborn 1938), 114-148 e il libro di K. PRUEMM S.I., *Christentum als Neuheitserlebnis. Durchblick durch die christlich-antike Begegnung* (Friburgo in Br. 1939), passim, fissano lo stato attuale della discussione cui ha dato occasione l'opera di O. Casel (vedi § 1, nota 11. Il concetto di mistero-rito di Casel e della scuola di Maria-Laach è stato ulteriormente discusso e criticato, fuori del sopraddetto ambiente tedesco, da J. VAN DER MEERSCH, *De Mysterio*, Bruges 1945). In occasione della morte di O. Casel *La Maison Dieu* ha dedicato un numero a *La doctrine du mystère chrétien* (14, Parigi 1948); in esso E. DEKKERS fa il riassunto delle dottrine e delle discussioni (p. 30-64). Le fonti antiche della dottrina sull'Eucaristia sono state edite da J. QUASTEN, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima* (Bonn 1935 segg.). A. ARNOLD, *Der Ursprung des christlichen Abendmahls im Lichte der neuesten liturgischen Forschung* (Friburgo in Br. 1937) dà una veduta di scorcio della discussione sulla Cena e il modo onde si compiva nella Chiesa antica. Notevolissimo è l'articolo *Eucharistie* nel *Dictionnaire de Théologie catholique*, tomo 5, parte 1 e 2 (Parigi 1924), 989-1368, dove si tratta con grande erudizione dell'Eucaristia nella Scrittura, presso i Padri, nei monumenti cristiani, nei diversi secoli e al Concilio di Trento, da C. RUCH, G. BAREILLE, R. S. BOUR, F. VERNET, J. DE GHELLINCK, E. MANGENOT, L. GODEFROY. J. LEBRETON affronta la questione apologetica dell'Eucaristia nel *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* alla voce *Eucharistie*, 1 (Parigi 1925), 1548-1585. — Una *nota marginale cancellata* rimanda al « Caput firmiter » che è il I capitolo del IV Concilio Lateranense, tenutosi nel 1215 (Denz., 428-430), e ad altre cose poco leggibili.

fonda e più esauriente della Chiesa, dei Sacramenti, della giustificazione e degli altri misteri, partendo dal loro punto focale [2].

Che l'Eucaristia, intesa secondo la norma della fede cattolica, sia un vero e meraviglioso mistero soprannaturale ed una incomprensibile opera divina nascosta alla ragione quanto l'Incarnazione stessa se non più, è cosa che si può toccare con mano. Tanto è vero ch'essa molte volte viene presentata come il mistero puro e semplice, il mistero per eccellenza.

Cosa ci insegna la fede sull'Eucaristia? Ci insegna che, in virtù della consacrazione, sotto le specie del pane e del vino, invece delle corrispondenti sostanze naturali, viene a trovarsi la sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo [3], e finché durano quelle specie vi rimane veramente, realmente ed essenzialmente, in guisa però da esser presente tutta e indivisa sia sotto le singole specie, come anche in ciascuna parte di esse.

Già i termini coi quali è concepito il dogma tradiscono il suo carattere misterioso. Infatti, questa presenza sostanziale del Corpo e del Sangue di Cristo sotto specie straniere, è senza dubbio una cosa che non si può comprendere con la sola ragione, pel semplice fatto che normalmente non c'è dato di conoscere le sostanze che dai loro accidenti, vale a dire dalle loro apparenze esterne. Secondo le leggi generali del pensiero, è sempre dagli accidenti che si presentano che la ragione è autorizzata a concludere ad una sostanza loro omogenea. Qui pertanto essa, seguendo il suo corso naturale, non solo non viene condotta a percepire la presenza del Corpo di Cristo, ma dovrà anzi presumere che questo non vi sia. Cosicché la fede non solo deve venire in aiuto della ragione per guidarla oltre il suo raggio d'azione, ma deve anche sostenerla nel suo corso naturale. Il fatto del mistero, quindi, è assolutamente occulto alla ragione pura, perché soprannaturale e perché è un fatto che si compie non alla superficie delle cose naturali, ma nel loro interno più recondito.

Come non è conoscibile la *realtà* della presenza del Corpo di Cristo sotto le specie sacramentali, così pure la *natura* di tale presenza è in sommo grado incomprensibile, ossia, sorpassa, per il suo carattere soprannaturale, i concetti naturali e la potenza intellettiva della ragione: il che costituisce la seconda caratteristica essenziale dei misteri soprannaturali.

Il concetto di sostanza e di accidente, secondo la loro natura più intima e la loro mutua unione e relazione, è misterioso per la nostra conoscenza razionale anche là dove sostanza e accidente esistono nel loro modo naturale, non essendoci concesso di penetrarlo sotto ogni aspetto, in tutta la sua profondità. Comunque, possiamo però, con la nostra ragione, afferrarlo, dacché le sostanze naturali, coi loro accidenti, sono l'oggetto diretto della nostra intelligenza, e la metafisica sa dirci molto sulla loro natura e sulle loro mutue relazioni [4]. I concetti che ne abbiamo, dunque, per quanto oscuri, nondimeno sono sempre

---

[2] Due dei nostri migliori dogmatici hanno già tenuto quest'ordine in quanto che hanno trattato dell'Eucaristia (sia pure soltanto come sacrificio) prima dei Sacramenti. Acenniamo ai trattati dogmatici di Dieringer e di Schwetz.

[3] Dell'essenza della transustanziazione come azione o effettuazione della presenza eucaristica tratteremo più tardi, quando ne esamineremo anche il significato e l'importanza. Qui parliamo di quel mistero che di fatto è l'Eucaristia, non di ciò per cui essa è quello che è.

[4] Per esempio: E. HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae - III: Metaphysica* (Parigi 1928), 461-485, 522-543; C. FECKES, *Die Harmonie des Seins* (Paderborn 1937); A. CHOLLET, *De la notion d'ordre. Parallélisme des trois ordres de l'être, du vrai, du bien* (Parigi 1899), 29 segg.; 63 segg.

concetti diretti, ricavati dalle cose tali e quali esse sono, non già concetti soltanto analogici, e perciò il loro oggetto non si può dire mistero in senso teologico.

Invece nell'Eucaristia si ha un mistero teologico vero e proprio, perché in essa la sostanza del Corpo di Cristo *esiste in una maniera che non le è naturale ma soprannaturale,* e appunto di questo modo soprannaturale di esistenza noi non possiamo farci un concetto diretto, ma soltanto analogico. Vale a dire che per avere un'idea del modo di esistere del Corpo di Cristo nell'Eucaristia, dobbiamo applicare ad esso i concetti che togliamo dal modo di esistere naturale di altre sostanze. *Il miracolo e il mistero eucaristico consiste appunto in questo: che il Corpo di Cristo in esso esiste soprannaturalmente in quel modo, onde in via naturale possono esistere soltanto talune sostanze di genere completamente diverso.* Infatti, sebbene il Corpo di Cristo in sé sia materiale, nel Sacramento esiste a guisa di una *sostanza spirituale,* in quanto che esso, come l'anima nel corpo, si trova sostanzialmente in tutta l'ostia e in ciascuna parte di essa, tutto e indiviso, e sfugge a qualsiasi percezione sensibile. Esiste anzi (analogicamente) a guisa di *sostanza divina,* cioè nel modo con cui neppur una delle sostanze create può naturalmente esistere, essendo presente sostanzialmente non in un sol luogo, ma in luoghi innumerevoli e separati. E mentre esiste alla maniera delle sostanze superiori e immateriali, esiste pure, contemporaneamente, fino ad un certo punto, a guisa di *un'altra sostanza materiale, da lui specificamente diversa,* che gli sta al disotto, in quanto cioè ne occupa il posto e riguardo agli accidenti della medesima, almeno in parte, ne supplisce le funzioni [5]. Ma poiché esso, pur esistendo nel modo delle altre sostanze, cioè di quella spirituale, di quella divina e di quella del pane, deve però continuare a sussistere nella sua propria natura, il modo di esistenza di quelle altre sostanze gli può essere appropriato solo in quanto non ne viene pregiudicata la sua natura specifica. Perciò il modo di esistere nell'Eucaristia non solo deve essere raffigurato per via di concetti desunti da altre esistenze, ma questi stessi concetti estranei, appunto perché estranei, non possono applicarsi che analogicamente al Corpo di Cristo eucaristico; per conseguenza l'oscurità nel concetto dell'esistenza eucaristica del Corpo di Cristo non è quella che riscontriamo da per tutto nell'approfondire la natura delle cose, ma un'oscurità affatto diversa e più profonda, quella appunto che appartiene solo alle cose soprannaturali [6].

Come abbiamo rilevato più d'una volta, è cosa di estrema importanza che noi ci rendiamo conto della speciale oscurità che proviene dalla soprannaturalità degli oggetti che si trattano; perché soltanto così veniamo a comprendere chiaramente che i misteri non si sottraggono alla nostra vista a causa d'una loro tenebrosa astrusità, ma che piuttosto ci abbagliano e ci tengono a rispettosa distanza a causa della loro grandezza e splendore. Perciò ritorniamo ancora una volta sulla soprannaturalità del modo di esistenza di Cristo.

Questa soprannaturalità non consiste soltanto in questo, che il detto modo di esistenza non può esser prodotto per via naturale, perché ciò potrebbe verificarsi anche nel caso che tale modo di esistenza non fosse entitativamente

---

[5] Più tardi spiegheremo meglio come noi intendiamo questa supplenza. Nella forma che le daremo, noi la riteniamo come la più semplice e naturale determinazione della presenza sacramentale, quella soprattutto che corrisponde al dogma della transustanziazione.

[6] Cfr. § 64, nota 4 e § 20, nota 1 ciò che è detto sul metodo teologico di Scheeben.

superiore a quello che è naturale al Corpo di Cristo considerato in sé. Così, sotto tale aspetto, anche lo stato dei dannati (i quali almeno fino a quando non saranno rivestiti del loro corpo non potrebbero naturalmente esser tormentati da un fuoco materiale) è soprannaturale, perché non può essere prodotto naturalmente; quantunque di fatto non sia un'elevazione, ma una degradazione della natura, tanto più profonda e misteriosa, in quantoché viene prodotta da un miracolo soprannaturale dell'onnipotenza di Dio. E' necessario ammettere questa differenza, tanto più che, a prima vista, il modo di esistere sacramentale di Cristo potrebbe egualmente sembrare un avvilimento per lui.

Anche l'occultazione della maestà di Cristo, che è conseguenza inevitabile della sua maniera di esistere nel Sacramento, se si vuole, si può benissimo considerare come un avvilimento di Cristo stesso; ma ciò tocca soltanto il lato esterno del mistero, non la sua intima essenza, e non ne segue che il modo nel quale Cristo qui esiste, non sia assolutamente qualcosa di sublime e soprannaturale. Si deve dire, piuttosto, che a quel modo che nel Sacramento il Corpo di Cristo conserva la sua gloria soprannaturale, così pure in esso assume una maniera soprannaturale di esistere, esternamente invisibile al pari di quella gloria. E come l'unione ipostatica non è un mistero meno sublime, benché la Divinità attraverso l'umanità non apparisca in tutto il suo splendore; così anche l'esistenza sacramentale non è meno sublime per il Corpo di Cristo, nonostante ch'esso qui non si presenti nella sua gloria [7].

In che senso, dunque, si potrà dire che il modo di esistere del Corpo di Cristo nel Sacramento è più nobile di quello che in sé gli è naturale? Senza dubbio nel senso che nell'Eucaristia il Corpo di Cristo esiste a guisa delle sostanze più elevate, cioè della sostanza spirituale e di quella divina: della sostanza spirituale, perché esso è tutto e indiviso nell'ostia intiera e in ciascuna parte di essa; della divina, perché è presente in innumerevoli luoghi, dove il pane vien consacrato. Però, siccome la sostanza divina è anche spirituale, e in questa cosa il privilegio dello spirito creato appare indivisibilmente unito a quello dello spirito increato; e infine, siccome l'indivisibilità della presenza del Corpo di Cristo si estende tanto ch'esso, anche dopo la frazione dell'ostia, continua ad esistere nelle singole parti di essa, mentre l'anima, dopo la divisione del corpo, non può esistere che in *una* sola parte di ess»; possiamo semplicemente dire, che il Corpo di Cristo esiste qui in una maniera superiore

---

[7] Assai di frequente gli scrittori di ascetica considerano, nel modo accennato, la forma di presenza del Corpo di Cristo nell'Eucaristia come un umile abbassamento di esso; ed alcuni teologi, come per esempio De Lugo ed ultimamente il mio venerato Maestro a Roma, P. Franzelin, in tale abbassamento precisamente vogliono trovare la ragione per cui il Corpo di Cristo si trova qui in qualità di vittima. Ma questo abbassamento, sul quale gli ascetici meditano per trarne applicazioni pratiche, è qualche cosa di meramente estrinseco al Corpo di Cristo, cioè l'assenza di ogni splendore esterno e la possibilità di profanazioni, che, se avvengono, sono parimenti soltanto esterne. La qualità e l'aspetto di vittima sembra escluso che si debba trovare in esso, già pel fatto che, inteso come *annientamento morale*, non solo *rappresenterebbe* la morte del Redentore, la sua immolazione, e con essa, la sua azione meritoria, ma anche le *ripeterebbe*. [Non tutte le azioni e le passioni di cui era capace Cristo vivente «in propria specie» sono esercitate dal medesimo esistente nel Sacramento. Così, per esempio, qui egli può vivere, morire, dolersi (azioni immanenti), ma non può «pati», ossia subire l'azione di agenti corporei esterni, essendo presente senza la normale disposizione di parti estese. Cfr. S. TOMMASO, *Sum. Theol.*, 3, q. 81, a. 4, c. et ad 1. Trattano la questione secondo le vedute di Scheeben: A. VONIER, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers* (Berlino 1929), 96 segg.; G. SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (Bonn 1937), 39; idem, *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (Bonn 1938), 85.]

alla sua propria natura e a quella di tutti i corpi, perché esiste in un modo spirituale-divino e partecipa del modo di esistere di Dio.

Ora però, è questa pure una cosa altrettanto eminente e soprannaturale, che il Corpo di Cristo esista alla maniera di un'altra sostanza materiale a lui inferiore e ne compia le veci? Se le accidentalità del pane informassero il Corpo di Cristo e vi inerissero, in modo che questo divenisse il loro sustrato materiale come lo era la sostanza del pane; allora, naturalmente, il Corpo di Cristo, prendendo il posto di quest'ultima, sarebbe svilito, dovendo *assoggettarsi* agli accidenti di un corpo imperfetto come materia. Nell'Eucaristia sarebbe più materiale che non sia in se stesso, mentre invece abbiamo visto che appunto qui esso si presenta a modo di sostanza spirituale, divina. Ebbene, guardando attentamente ci accorgeremo che il Corpo di Cristo, anche in quanto sostituisce la sostanza del pane, non perde la spiritualità e la divinità del suo modo di esistere, anzi la conserva in un modo meraviglioso. *Sostituisce la sostanza del pane* non in una maniera usuale, ma in modo *affatto eminente,* cioè la sostituisce nella sua perfezione, non nella sua imperfezione; nella sua proprietà attiva, non in quella passiva rispetto agli accidenti. Poiché la sostanza del pane ha un duplice rapporto con gli accidenti: essa è la sorgente e il principio da cui questi scaturiscono ed hanno la loro sussistenza; ma, al tempo stesso, è informata, corredata e completata dai medesimi. In quest'ultimo rapporto il Corpo di Cristo non può né deve sostituire la sostanza del pane. A qual fine abbisognerebbe di tale informazione da parte di accidenti estranei, dacché è completo e perfettissimo in sé? Nel primo rapporto, invece, il sostituire la sostanza del pane è un segno della più pura e genuina potenza e virtù. Gli accidenti che corrispondono alla natura specifica di un oggetto possono procedere, per via naturale, unicamente da quella sostanza la cui natura s'impronta in essi: si sottragga loro tale sostanza, ed essi dovranno naturalmente venir meno con essa. Dio solo, che è la causa assoluta e delle sostanze e degli accidenti, può, in tal caso, supplire la funzione della sostanza in parola con la sua potenza assoluta e la sua onnipresenza; può conservare gli accidenti e preservarli dall'annientamento. Perciò, se nell'Eucaristia il Corpo di Cristo prende il posto della sostanza del pane, può mantenere in essere gli accidenti soltanto come organo della Divinità; ma appunto perché si presenta come lo strumento di una forza specificamente divina, mostra di *partecipare alla onnipresenza di Dio che penetra la più intima natura delle cose, che la sostiene internamente e che perciò è atta a supplirla in tutte le sue funzioni.* Anche qui, pertanto, possiamo asserire che il modo di esistere di Cristo nel Sacramento è assolutamente soprannaturale, partecipando del modo di esistere di una sostanza superiore, anzi della sostanza divina.

Nelle creature un'analogia naturale dei rapporti tra il Corpo eucaristico di Cristo e le apparenze del pane l'abbiamo là, dove si trova pure l'immagine creata dell'onnipresenza divina, cioè nei *rapporti dell'anima spirituale cogli accidenti* del corpo da lei animato. L'anima è causa per molti di essi, o per lo meno concausa, ma non il loro sustrato, non essendo informata da essi. Il rapporto del Corpo di Cristo, rispetto agli accidenti eucaristici, è, per lo meno, un rapporto spirituale, cioè proprio per natura dello spirito soltanto. Tuttavia, siccome l'anima nel corpo può essere causa degli accidenti del medesimo solo in quanto forma una sola natura in unione colla sostanza di lui, talché fuori di quest'unione non li può conservare, ne segue ch'essa non può tanto quanto il Corpo di Cristo nell'Eucaristia; e così resta sempre vero che il modo di

esistere di questo, anche rispetto agli accidenti, è non solo spirituale, bensì spirituale-divino [8].

Dunque, il carattere misterioso e soprannaturale della presenza eucaristica del Corpo di Cristo consiste in questo: che il Corpo di Cristo esiste qui in un modo più elevato che non possa esistere un corpo naturalmente; cioè vi esiste come una sostanza spirituale, anzi divina. Si potrebbe dire che consista nella spiritualità e divinità della sua esistenza. Però, è necessario determinare bene il senso dell'espressione « *presenza spirituale* », per non cadere in errore. Giacché, se è intesa bene esprime il carattere d'interiorità e di singolare elevatezza della presenza di Cristo, e perciò mette in risalto la grandezza soprannaturale del mistero; come pure, se è fraintesa, può attenuare e distruggere la realtà del medesimo, e viene perfino usata ad indicare proprio l'opposto della reale presenza di Cristo. E' fraintesa, se per presenza spirituale s'intende la presenza *per lo spirito, cioè per gli occhi dello spirito* per contrapposizione a contatto fisico. In tal modo, Cristo potrebbe esserci presente spiritualmente nell'Eucaristia quand'anche questa fosse un semplice segno del ricordo di lui e non lo contenesse realmente e sostanzialmente in sé. Invece è intesa bene, se per presenza spirituale s'intende una presenza *alla maniera degli spiriti*, cioè *nel modo con cui gli spiriti stessi* — ed essi soli — sono presenti in un luogo o in un oggetto. Con ciò non si esclude la reale presenza, anzi, si stabilisce una presenza più reale che mai; poiché gli spiriti possono essere presenti in un luogo o in un oggetto più realmente e più perfettamente che non i corpi. Ma siccome l'espressione « presenza spirituale » rimane sempre ambigua [9], e in più, anche nel suo senso vero, non indica totalmente e perfettamente il carattere della presenza, è necessario aggiungere, per maggiore spiegazione e completamento, anche l'altra: « *presenza divina* » o « *modo di esistere divino* » cioè « *a guisa di Dio* », come abbiamo fatto sopra.

Pure, anche così, l'espressione ha bisogno di precisazione e di prova. E' noto che i Luterani, affine di non ammettere nell'Eucaristia la transustanziazione e, soprattutto, l'efficacia oggettiva delle parole della consacrazione, per sostenere la presenza reale di Cristo ricorsero ad una certa ubiquità della sua umanità, proveniente dall'unione ipostatica. Dal fatto che l'Uomo-Dio, cioè la persona di Cristo, è presente dappertutto, conclusero che anche tutti gli elementi della persona — non tanto la Divinità ma anche l'umanità — sono presenti in ogni luogo. Conclusione evidentemente errata e grossolana, poiché ciò che conviene alla persona di Cristo secondo una natura, non le s'addice senz'altro anche secondo l'altra; e ciò che si predica della persona, non può egualmente predicarsi dei suoi singoli elementi: altrimenti bisognerebbe pur dire che l'umanità di Cristo è Dio e la Divinità.

---

[8] *Inserzione aggiunta nel M. 2:* « La presenza di Cristo negli accidenti non è semplicemente locale come quella d'un balcone sull'angolo della casa, ma è una presenza *dinamica* come l'onnipresenza di Dio; non come nell'arca santa, ma come nella *nube di luce*, ch'egli stesso produce e di cui si riveste [Ex. 13, 21-22; 1 Cor. 10, 1]: e invero si riveste come l'anima si riveste degli accidenti (specie) del proprio corpo. Perciò 1) congiunge le specie in un tutto col Corpo di Cristo, 2) in una certa maniera e mediatamente le vivifica. Sull'unio qua u. Corp. Christi, Suarez [*Tractatus de missae sacrificio*] *disp. 47.*

[9] Meno ambigua sarebbe se noi dicessimo « *geistliche Gegenwart* » [= presenza spirituale, invece di « *geistige Gegenwart* », presenza alla maniera degli spiriti]: così sarebbe accennato in pari tempo alla santità e divinità di tale presenza. [In italiano non esiste un aggettivo che renda la sfumatura di pensiero introdotta qui da Scheeben tra « geistlich » e « geistig » e perciò abbiamo sempre tradotto « geistige Gegenwart » con « presenza spirituale », espressione che, secondo questa nota dell'Autore, converrebbe di più a « geistliche Gegenwart ». Il lettore però, grazie alla dilucidazione apposta a « presenza spirituale » qui sopra nel testo, non può fraintenderne il senso.]

Attribuendo, pertanto, al Corpo di Cristo un modo divino di esistere, non vogliamo appropriargli *formalmente* il modo di esistere della natura o della persona divina, in virtù dell'unione ipostatica: diciamo soltanto che esso partecipa di certe proprietà del modo di esistere della persona e natura divina; press'a poco come l'anima nostra, per mezzo della grazia, è fatta partecipe della vita e della gloria di Dio. Resta però sempre vero che questa peculiare partecipazione soprannaturale del Corpo di Cristo al modo d'esistere divino, non altrimenti che la grazia e la gloria della sua anima, ha il suo fondamento *virtuale*, non *formale* [10], nell'unione ipostatica con la persona del Figlio di Dio e scaturisce da essa.

Il Corpo di Cristo, appunto perchè corpo del Figlio di Dio, riceve anche il privilegio assolutamente unico di trovarsi presente in molti luoghi e nell'interno delle cose, indivisibile e indiviso, in virtù della persona divina che lo abita, e press'a poco come questa, sebbene in una misura limitata. Non diciamo formalmente mediante l'unione ipostatica, ma certo a causa di essa e sulla base di essa il Figlio di Dio innalza il Corpo da lui assunto alla partecipazione della semplicità, dell'ubiquità e della forza di penetrazione della sua esistenza divina [11]. E ciò tanto più, perché egli, come Capo del genere umano, mediante questo suo Corpo, si vuol mettere nel più stretto contatto e nella più reale unione con tutti i membri di esso, e servirsene quale organo della sua azione che tutto abbraccia, che penetra nel profondo delle cose e divinizza le nature.

---

[10] Distinzione molto importante per la dottrina teologica sulla Chiesa.

[11] A proposito, sebbene un po' arditamente, scrive il geniale ALGERUS, (*De sacr.* l. 1, c. 14): «Quod si tantae facilitatis futura sunt corpora sanctorum, ut ad implendam voluntatem spiritus nulla sua tarditate impediantur: quid de corpore Christi capitis nostri credendum est, cui non modo facilitas, qua non tardetur ad faciendum quae voluerit, sed etiam ut ipse ait, "omnis potestas mihi data est in coelo et in terra"; ut cum Deo in unitate personae omnia possit? Si corpora nostra spiritalia futura sunt, quia spiritui personaliter iuncta: quid corpus Dei nisi divinum, quia Deo unitum? Carnem igitur divinam substantialiter quidem eandem cum Deo non dicimus: sed profecto cum Apostolus dicat, quia omnia subiecta sunt ei, praeter eum, qui sibi subiecit omnia, et ipse Filius Dei testetur, quia omnis potestas ei data est: sic in unitate personae Deo coniunctam credimus, ut quod habet Deus per naturam, hoc ipsa per gratiam. Cum ergo nos habituri simus et Angeli modo habeant, ut quantacumque intervalla locorum nullo fere temporis intervallo nimia sua celeritate pertranseant, non tamen hoc habent, ut, unde recedunt, ibi remaneant. Quo privilegio sola caro Christi, quae super omnem creaturam a Deo exaltata est, super omnem et praeter omnem naturam insignita est, ut per omnipotentiam, quae data est in coelo et in terra, ubicumque quomodocumque sibi placuerit, non de loco ad locum transeundo, sed ibi, ubi est, remanendo et alibi, ubicumque voluerit, exsistendo, tota et integra et substantialiter sit et in caelo et in terra». Similmente PIETRO DI BLOIS, *Epist. 140:* «Corpus idem apud nos est in diversis locis etc. Licet vero (corpus Christi) ex natura corporali et circumscriptibili sit in uno dumtaxat loco, tamen in pluribus locis est virtuali potentia et spirituali modo. Tanta enim est unio divinitatis et carnis, quae tota divina et gloriosa facta est, ut ex plenitudine divinitatis, quae teste Apostolo corporaliter ibi habitat, illud corpus, licet in uno loco corporaliter et naturaliter, in pluribus tamen est divina et spirituali virtute. Et sicut ipse Deus, quamvis in pluribus, immo omnibus locis sit virtualiter et essentialiter, tamen secundum aliquem modum exsistendi, id est personaliter, est in uno loco, id est in ipso homine assumpto per gratiam: ita, quod divinitatis est, retribuit ineffabiliter corpori suo, ut ex unionis virtute et in uno homine sit Verbum, et in pluribus locis sit illius corporis et sanguinis incomprehensibile sacramentum». [Algero di Liegi († 1130) autorevole teologo del tempo delle controversie eucaristiche di Berengario di Tours († 1088): cfr. L. BRIGUE, *Algère de Liège. Un théologien de l'Eucharistie au début du douzième siècle* (Parigi 1936); LEPIN, l. c., 19 seg., 107 seg., 116 segg., 128 seg., 142 seg. Pietro di Blois († 1200) per le sue Lettere è importante per la storia della pietà del suo tempo; cfr. N. IUNG, *Pierre de Blois* in *Dict. Théol. cath.*, t. 12, p. 2 (Parigi 1935), 1884-1889. Per la dottrina sull'Eucaristia del periodo prescolastico, da Scheeben spesse volte riesumata, vedi, oltre Lepin, F. VERNET, *L'Eucharistie du IX à la fin du X siècle* in detto *Dizionario*, t. 5, p. 2 (Parigi 1924), 1209-1233; J. DE GHELLINCK, *L'Eucharistie au XII siècle en Occident*, ibidem, 1234-1302; J. R. GEISELMANN, *Die Eucharistielehre der Vorscholastik* (Paderborn 1926).]

Così il mistero dell'Eucaristia si collega ontologicamente con quello dell'Incarnazione, come quello dell'Incarnazione con la Trinità; l'Eucaristia ha il suo presupposto e la sua spiegazione nell'Incarnazione, come questa, quale venuta del Figlio di Dio nel mondo, ha il suo presupposto e la sua spiegazione nella generazione di lui dal seno del Padre. Questi misteri presentano fra loro un'analogia e una affinità considerevole. Tutti e tre ci mostrano *lo stesso Figlio di Dio;* il primo nel *seno dell'Eterno Padre,* cioè come egli riceva il suo essere dal medesimo; il secondo *nel seno della Vergine,* cioè come per essa venga nel mondo; il terzo *nel seno della Chiesa,* cioè come egli dimori fra gli uomini e si unisca a loro mediante una presenza universale, permanente. Dovunque, però, è *egualmente nascosto* all'occhio naturale del nostro corpo e dell'anima nostra; perché noi non possiamo scoprire né la generazione del suo Figlio in ciò che di Dio è divenuto visibile nella creazione, né l'unione ipostatica con la Divinità nell'umanità, né il Corpo di Cristo esistente in modo singolare sotto le specie eucaristiche. In tutte queste tre forme apparenti, solo la Rivelazione soprannaturale e la fede ci fanno scoprire il Figlio di Dio; quella fede, per cui noi dobbiamo non solo percepire qualcosa che esula dalla sfera della nostra ragione, ma varcare tutti i limiti delle nostre idee naturali. Infatti, noi, naturalmente, non abbiamo che il concetto di una sola persona in una sola natura e di una sola natura in una sola persona, dell'esistenza di una sostanza sotto accidenti omogenei, e viceversa. Ma, per farci un'idea di questi misteri, dobbiamo immaginarci più persone nell'unica natura divina, due nature nell'unica persona di Cristo, e nell'Eucaristia, il Corpo di Cristo spoglio degli accidenti naturali dell'estensione e della limitazione spaziale e accompagnato da accidenti estranei. Nientemeno che le colonne di sostegno di tutte le categorie, « suppositum » e sostanza, sostanza e accidente, appaiono, in questi misteri, in un rapporto e in un significato ben diversi che non dinanzi all'occhio della pura ragione. Perciò questi misteri non cadono punto sotto l'oggetto della metafisica della pura ragione, della metafisica filosofica; formano un sistema [12] di metafisica soprannaturale affatto nuova, il quale rispetto a quello naturale è come la metafisica rispetto alla fisica; un sistema ricco ed armonico, in cui le radici stesse di tutte le categorie sono poste in una nuova luce sotto i più svariati aspetti, e un membro è la spiegazione e il completamento necessario dell'altro.

Come però in se stessi tutt'e tre i misteri sono in sommo grado soprannaturali, così anche il loro senso e la loro importanza deve essere altamente soprannaturale e misteriosa; e come essi soprattutto sono in stretta connessione tra loro, tanto che l'uno sembra semplicemente lo sviluppo e la continuazione dell'altro, così nel determinare la loro importanza, il loro perché e la loro funzione non solo si devono mettere in buon accordo, ma devono servirsi a vicenda da fondamento, da continuazione e spiegazione. E' quello che noi ora dobbiamo far vedere.

§ 70. *Importanza e funzione mistica dell'Eucaristia in generale.*

Nel sistema dei misteri cristiani, il significato e l'importanza grandissima dell'Eucaristia — specialmente per noi uomini — viene di solito più

---

[12] Cfr. le note del § 3; la nota 14 del § 64; la nota 1 del § 69.

facilmente compresa e meglio concepita che non quella della Trinità e della Incarnazione stessa. Ogni cristiano considera l'Eucaristia come il miracolo di un amore ineffabile di Dio per gli uomini, ch'Egli vuole uniti a sé intimamente. L'idea di una unione soprannaturale con Dio, nel pensiero e nei sentimenti di ciascun cattolico, è inseparabile dalla fede in questo mistero; mentre, come vedemmo, nell'Incarnazione ciò che non di rado si fa prevalere, è l'idea dell'abolizione pura e semplice di una separazione innaturale; e nella Trinità non si fa rilevare quasi niente che abbia attinenza all'unione di Dio con noi.

Ma non ci si può formare un concetto chiaro di *tutta la forza* e del *pieno* significato dell'unione soprannaturale di Dio con noi nell'Eucaristia, né della natura e della sublimità dell'amore ineffabile divino da cui deriva, se non s'intende pure il significato soprannaturale dell'Incarnazione e della Trinità, e se non si riconosce e non si considera d'altra parte, nell'uomo, la destinazione ad una vita assolutamente soprannaturale, alla partecipazione della divina natura e della vita divina.

E a che scopo infatti, questo inaudito miracolo dell'amore divino nell'Eucaristia, se Dio intendesse trattarci semplicemente come suoi servi e non volesse elevarci al di sopra della nostra natura, fino al suo seno paterno? A che scopo questo cibo celestiale, divino, se noi non siamo nati per una vita soprannaturale, divina? A che scopo questa meravigliosa unione sostanziale degli uomini col nuovo Adamo, se soltanto vuole applicare a noi quello ch'egli ha fatto per espiare i nostri peccati e per meritarci da Dio assistenza e aiuto, e se, come Protoparente soprannaturale della nuova umanità, non intende trasformare, con potenza divina, la nostra natura, e gettare in essa il germe di una vita non soltanto umanamente retta e buona, ma divinamente santa e felice? A che scopo, ancora, quest'unione sostanziale di Dio con noi, se non deve essere un'effusione e un'immagine di quella indicibile unione che, nella Trinità, unisce il Padre col Figlio nello Spirito Santo, e se Cristo non deve effondere in noi, insieme alla sua sostanza, la sua propria vita, come il Padre effonde con la sua sostanza la propria vita nel Figlio?

Noi non esitiamo di affermare che, se si abbandona l'idea dell'elevazione dell'uomo a un vero « consortium divinae naturae » e, per conseguenza, il già esposto significato soprannaturale della Trinità e dell'Incarnazione, l'Eucaristia appare come un'opera divina isolata, non sufficientemente motivata e, perciò, inesplicabile; quindi diventerà cosa impossibile il persuadere una mente che ragiona, non della sua necessità, ma neanche della sua convenienza. Conseguentemente, partendo da questo presupposto, si viene costretti involontariamente a disconoscere o a negare in genere l'Eucaristia, o per lo meno, la sua importanza mistica. I Protestanti, vecchi e nuovi, ne sono la miglior prova: quelli perché fanno consistere la grazia in un semplice occultamento del peccato senza una rinnovazione interna; questi perché la fanno consistere in uno stato accetto a Dio, causato da un semplice cambiamento della volontà. E' pure interessante il vedere, come i Nestoriani in unione coi Pelagiani — la più evoluta, se non la prima scuola razionalistica dell'evo antico — furono spinti a pregiudicare, insieme con la soprannaturalità della grazia, la vera natura del peccato originale, e, per conseguenza, il vero motivo e la vera natura dell'Incarnazione e, così, finalmente, anche la presenza reale di Cristo nell'Eu-

caristia [1]. E' un fatto che i misteri dipendono l'uno dall'altro, e che un mistero soprannaturale non può essere difeso nella sua importanza, nella sua essenza e nella sua realtà effettiva, se non come anello d'una catena, come membro d'un intero organismo di misteri affini. Strappati da questa catena, tolti dal posto che occupano nell'organismo soprannaturale, i misteri, come già più volte abbiamo detto, diventano tenebre, sì e no ancora percepibili alla fede cieca, tetragoni anche alle più serie investigazioni della ragione; in questa catena e al loro posto in un tutto organico soprannaturale, i membri morti diventano vivi, quelli oscuri si fanno chiari, e come se fossero percorsi da corrente elettrica, si riverberano a vicenda luce e vita.

Lo constateremo di nuovo nell'Eucaristia.

L'organismo soprannaturale dei misteri del cristianesimo consiste in questo: che il mistero della Divinità, cioè della comunicazione interna della natura divina, si continua e si riproduce al di fuori. Si continua, nel senso che il Figlio di Dio assume una natura creata, umana, e nella propria persona e come appartenente ad essa, la mette a parte di quella comunione e unione sostanziale, che egli stesso ha col Padre. E non già questa sua sola natura umana, ma tutto il genere umano deve entrare nella più intima unione con Dio. Perciò il Figlio di Dio fatto uomo, nella sua umanità, si unisce a noi nel modo più intimo e sostanziale per formare un *sol* corpo, come esso stesso è un *solo* spirito col Padre. E come egli per l'essenziale unità di spirito ha col Padre la medesima natura e la medesima vita, così vuole che per mezzo dell'ineffabile unione corporale noi siamo messi a parte della sua natura divina, effondendo su noi quella grazia e quella vita che egli ebbe con ogni pienezza dal Padre e che ha depositato nella sua umanità. Così il Figlio di Dio, procedendo dal Padre, penetra, nel modo più reale e più intimo, nel genere umano mediante una continuazione di quell'eterno procedere: con ciò noi ci troviamo in pieno e ininterrotto collegamento col Padre, quale sorgente prima della vita divina, e in conseguenza di ciò nasce in noi una copia viva dell'unione del Figlio di Dio col Padre. L'unione sostanziale nostra con l'Uomo-Dio è una immagine della unione sostanziale del Padre: e perciò la nostra mediata partecipazione alla natura e alla vita divina ci si presenta come un'immagine della comunione della natura e della vita, che il Figlio di Dio possiede col Padre suo in forza della più sublime unità sostanziale.

Tale è l'idea generale dell'organismo soprannaturale, in cui è incorporata l'Eucaristia. A prima vista, essa vi compare, se non come essenziale, certo come *membro integrante, necessario* alla perfetta completezza del tutto; co-

---

[1] Non si può provare con certezza che Nestorio non credesse la presenza reale e la transustanziazione. S. Cirillo si limita ad affermare ch'egli negava la virtù e l'importanza dell'Eucaristia, perché non riconosceva alla Carne di Cristo la « vis sanctificatrix ». Ma da ciò alla negazione della presenza reale non c'è che un passo. Del resto, ci sono stati dei discepoli di Teodoro di Mopsuestia, alla cui scuola anche Nestorio apparteneva, i quali hanno apertamente negato l'intero mistero dell'Eucaristia. Lo stesso Teodoreto, condiscepolo di Nestorio, a proposito dell'Eucaristia si è espresso, qua e là, in modo oscuro ed ambiguo, come aveva fatto già a riguardo dell'Incarnazione. Cfr. GARNIER, *De haeresi Nestorii dissert. I*, c. 6, § 5. [Cirillo non attacca Nestorio come se questi negasse la presenza reale del Corpo di Cristo nell'Eucaristia, ma perché questo Corpo, unito al Verbo solo moralmente, non possiede la « vis vivificatrix » propria della Divinità: cfr. J. TIXERONT, *Hist. des dogmes*, III, 235-46. Teodoreto poi, per controbattere gli eutichiani che nel mistero eucaristico vedevano una conversione delle oblate non nel Corpo di Cristo, ma nella sola natura divina di esso, nega ogni conversione di sostanze e dice che il Corpo e il Sangue si uniscono al pane e al vino come la natura umana a quella divina nell'Incarnazione: una μεταβολή che è un vero diofisitismo eucaristico (ivi, 247-52); vedi anche il già citato DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*, 185-203].

sicché, mentre da una parte è come richiesto dall'idea del tutto, dall'altra viene a confermare la realtà di tale idea.

Se, infatti, il Figlio di Dio voleva dare il più alto grado di intimità e la più salda base alla comunanza di vita ch'egli ha coi singoli membri del suo Corpo mistico; se la continuità e la consistenza del collegamento dei singoli uomini con Cristo, come canale della vita soprannaturale, e col Padre, come fonte della medesima, doveva essere perfetta sotto ogni rispetto; se, finalmente, l'unione del genere umano con Cristo doveva rappresentare in modo perfetto l'unione sostanziale di Cristo col Padre: allora era assolutamente conveniente, anzi ipoteticamente necessario, che il seme della vita superna fosse deposto non solo nel centro del genere, ma anche e sostanzialmente in ogni singolo membro di esso; che all'unione organica dei singoli uomini con l'Uomo-Dio, fondata sull'unità del genere e rispettivamente risultante dal Battesimo, fosse aggiunta un'unione ancor più reale e più intima, cioè un'unione sostanziale, in cui le membra divenissero *un sol* corpo con il Capo non soltanto per affinità o per rapporto organico, ma per il fatto di ricevere in sé nientemeno che la sostanza del Capo stesso; conseguentemente, che il Capo umano-divino stesse vicino a ciascun membro non virtualmente o mediatamente soltanto, come il capo nel corpo naturale, bensì che esso, come l'anima nel corpo che informa, penetrasse nelle singole membra con la sua propria sostanza, le penetrasse e le riempisse della sua virtù e della sua gloria divina [2].

Questo è, dunque, il significato dell'Eucaristia: *che in essa si completa e si suggella l'unione reale del Figlio di Dio con tutti gli uomini; che questi sono perfettamente incorporati in lui nella maniera più intima e sostanziale, per partecipare, come sue membra, anche alla sua vita.* Il concetto della nostra *incorporazione* reale e sostanziale in Cristo è il concetto fondamentale di tutto il mistero eucaristico; partendo da esso è possibile seguire e comprendere ottimamente le attinenze che questo mistero ha coi misteri della Trinità, dell'Incarnazione e della grazia. Vediamo, pertanto, di esaminare un po' più da vicino la natura di tale incorporazione.

---

[2] Cfr. in proposito le idee espresse da S. Alberto Magno nella sua opera *De Eucharistia*, scritta verso la fine della sua vita, presso A. PIOLANTI, *Il Corpo mistico e le sue relazioni con l'Eucaristia in S. Alberto Magno* (Roma 1939), 141-201. Da quest'ultimo lavoro si vede come i pensieri fondamentali di Scheeben sulla Comunione di vita della Chiesa, e, in essa dei singoli cristiani con Cristo e mediante Cristo con la Trinità, erano già stati formulati in Colonia secoli addietro dal grande Alberto. Scheeben non ha ripreso consapevolmente ed espressamente la dottrina di Alberto, se non in minima parte. L'orientamento e il modo di vedere platonico avvicina strettamente il discendente e il grande antenato. «Il Dottore di Colonia, ispirandosi allo Pseudo-Dionigi, considera nell'universo un doppio movimento, il quale parte dal Padre come sorgente prima toccando nel suo corso le creature per rifrangere infine la prima mèta. Il punto d'inserzione di questa corrente vitale, che trae gli esseri intelligenti verso l'unità del Padre, è l'Eucaristia... (Alberto) svolge più di S. Bonaventura e di S. Tommaso il concetto della partecipazione di tutta la Chiesa al sacrificio della Messa: la Chiesa è rappresentata come *Sacerdote e Vittima* che si offre e si immola col suo augusto capo, attingendo da quel sacrificio vigore di vita nuova» (ivi, 204-206).

Ci sono, qui, delle proposizioni del santo Dottore che caratterizzano nientemeno che il nucleo centrale dei *Misteri del Cristianesimo*, come: «Haec est catena aurea, qua colligamur et a multis reducimur ad unum unde exivimus: Pater enim omnino unus est, a quo sicut a fonte Filius nascitur, et a Patre et Filio procedit Spiritus Sanctus. Forma autem cui alligamur, Filius est et sacramentum corporis et sanguinis est, quo Christo incorporamur, et sic in Filio ad omnis boni Patrem Caelestem reducimur et in illo fruimur omni bono Filii in Spiritus dulcedine et beatitudine» (*De eucharistia*, d. 3, tr. 1, c. 9; Piolanti, l. c., 200). Scheeben ritorna «ex professo» su questi pensieri nel seguente paragrafo, n. 4, dove si tratta dei rapporti dell'Eucaristia con la Trinità.

§ 71. *L'incorporazione dei cristiani in Cristo, da attuarsi per mezzo dell'Eucaristia, è la nota fondamentale di tutta la sua funzione mistica.*

1. Che Cristo, nell'Eucaristia, si unisca a noi *per divenire con noi un sol corpo*, è dottrina chiara e categorica della Sacra Scrittura e dei Padri [1]. E d'altronde scopo essenziale di ogni cibo è quello di fondersi in un sol tutto sostanziale con chi lo gusta. Perciò i SS. Padri parlano nel modo più risoluto ed espressivo di una mischianza e di una fusione del corpo di Cristo col nostro. Essi rilevano espressamente che la nostra unione con Cristo non è semplicemente morale, ma reale, fisica, sostanziale; e noi citeremo dei passi, nei quali la contrappongono come copia alla consustanzialità del Figlio col Padre.

E' ovvio tuttavia che non dobbiamo ritenerla sotto ogni rispetto eguale a quella che si stabilisce fra il cibo *naturale* e il corpo di colui che ne fa uso. Qui non si tratta dell'*unione di un corpo morto con uno vivente, ma di un corpo vivente con un altro pure vivente*, dove l'uno non *consuma* la sostanza dell'altro come alimento, sì invece l'uno deve far parte all'altro della sua vita e *fecondarlo*. L'analogia naturale più perfetta di tale unione dei corpi ce l'offre il Matrimonio, che dall'Apostolo stesso viene riguardato come l'espressione più fedele dei rapporti di Cristo con la Chiesa e coi singoli credenti [2]. Quest'analogia ci mostra, inoltre, la differenza e il nesso fra l'unione corporea con Cristo come è stabilita mediante la sola Incarnazione, e il perfezionamento di essa per mezzo dell'Eucaristia. Con l'ingresso del Verbo nel nostro genere noi non eravamo che carne della sua carne come lo era Eva rispetto ad Adamo per il fatto d'essere stata presa dal costato di lui. Nell'Eucaristia, invece, il nostro corpo si unisce di nuovo al Corpo del Verbo e così diveniamo nuovamente carne della sua carne, in modo però, che la prima unione (come nei nostri progenitori) è soltanto il fondamento e la preformazione di quest'altra.

A ciò si ricollega un'altra differenza fra il pane naturale e il Corpo di Cristo. Quello si muta nel corpo di colui che se ne ciba; questo, viceversa, essendo immutabile assimila a sé chi ne mangia, non già per mutamento della sua sostanza, ma perché questi viene sostanzialmente congiunto a lui che ne è il capo, come un membro che gli appartiene e che dev'esser vivificato da lui; a quella guisa che, nel Matrimonio, la parte ricevente è unita e sottoposta a quella che si comunica, cioè la donna all'uomo come al suo capo. E mentre, secondo l'apparenza esterna, scende in noi in forma di cibo naturale, in realtà ci assume e ci prende in sé come tralci nella vite. Così non viene sminuzzato e ripartito ai molti che si cibano di lui, ma unisce questi stessi in sé, in *un sol corpo*, in *un sol pane*, come dice l'Apostolo [3]. Con lui, nostro Capo, noi

---

[1] Cfr. le note alla sezione B del capo 5 (§§ 55 segg.).

[2] THEODORET., *In cant.*, c. 3: « Edentes igitur sponsi membra et bibentes eius sanguinem nuptialem ipsius comunionem consequentur ». Anche il VASQUEZ (*In p.* 3, disp. 204, n. 36 sq.) illustra con l'analogia del Matrimonio l'unione abituale corporale, che si stabilisce cibandoci del Corpo di Cristo [Eph. 5, 22-32].

[3] « Unum corpus, unus panis multi sumus, omnes, qui de uno pane participamus » (1 Cor. 10, 17). Lo scritto del BAADER (*Sur l'eucharistie*) — autore geniale nonostante molte singolarità ed errori — in mezzo ad altri sprazzi di luce, dà una spiegazione profonda delle parole dell'Apostolo. Quanto riferiamo rende vivamente e chiaramente il pensiero svolto da noi: « Et la lumière se répandant de ce coup d'oeil sur les paroles connues du Christ devient plus vive, quand on se souvient qu'il se nomme la tête et le coeur de ce corps que les

cresciamo in un sol corpo, diventiamo suo Corpo: e ciò in un senso molto più reale e integrale che non ci sia dato dal fatto ch'egli ha virtualmente assunto tutto il nostro genere nel suo Corpo o dal fatto ch'egli per mezzo del Battesimo (o, secondo il caso, della fede) ci ha già aperto l'adito alla sua vita.

Di qui un'ultima differenza fra il cibo naturale e quello eucaristico. Il primo non è che un mezzo per conservare e dare sviluppo al corpo animato e formato per generazione. E' vero che i Padri osservano spesso che, a quella guisa onde il bambino dev'essere nutrito dalla sostanza stessa della madre che l'ha generato, così anche Cristo, dopo averci generati alla vita soprannaturale, deve nutrirci con la sua sostanza per conservarci e accrescerci tale vita. Ma se osserviamo meglio, la generazione dei cristiani, nell'ordine soprannaturale, non è un procedere *da* Cristo, ma piuttosto un innesto *in* Cristo, dacché noi non riceviamo la vita di Cristo, se non in quanto siamo sue membra. L'unione sostanziale col corpo di Cristo, dunque, qui non ha solamente il significato di un alimento che sostiene la vita generata, ma quello pure di una più profonda inserzione di essa nella sua radice, di una più stabile e sostanzialmente più intima unione di essa con la sua sorgente; al punto che la comunicazione di questa vita all'infuori dell'unione sostanziale non sembra altro che un'anticipazione.

Considerando, pertanto, il Corpo di Cristo secondo l'analogia del cibo naturale come un semplice mezzo per conservare e fortificare la vita già esistente, restringeremmo di molto l'idea dell'unione eucaristica con Cristo. Nell'Eucaristia dobbiamo vedere piuttosto un approfondimento e un'interiorizzazione dell'unione generale che s'è compiuta fra l'Uomo-Dio e gli uomini per opera dell'Incarnazione e rispettivamente per la fede e per il Battesimo. Giustamente il Grisostomo [4] a proposito delle parole dell'Apostolo: « Il pane che noi spezziamo, non è egli comunicazione del Corpo di Cristo? » osserva: « Perché non disse: partecipazione? Perché voleva esprimere qualcosa di più grande e designare una unione intimissima. Infatti noi entriamo in comunicazione non soltanto perché riceviamo e mangiamo, ma anche perché siamo uniti (con lui: ἀλλὰ καὶ τῷ ἑνοῦσθαι). Giacché *come quel corpo è unito con Cristo, così noi pure veniamo uniti a lui mediante questo pane* » [5].

2. Supposto tale concetto dell'incorporazione, con facilità si possono sviluppare i rapporti dell'Eucaristia coi misteri della Trinità, dell'Incarnazione e della grazia. Il primo, senza dubbio, è *il rapporto con l'Incarnazione.*

Avuto riguardo alla nostra reale incorporazione in Cristo, che si attua per l'Eucaristia, si può dire con profonda verità che l'Eucaristia è *la reale ed universale continuazione e amplificazione del mistero dell'Incarnazione.*

---

hommes réunis en et par lui doivent former, qu'il est par conséquent question ici d'une nourriture d'un système organique par son centre, c'est-à-dire par son soleil, et non pas d'une nutrition d'un individu isolé par les débris d'un autre individu — sens grossier de l'alimentation, lequel les Juifs ont voulu appliquer aux mots du Christ, et que beaucoup de Chrétiens condamnent, sans pouvoir appliquer à ces mots d'esprit et de la vie un sens plus digne et plus vrai ». [La Teologia di F. v. Baader (1765-1841) il quale come laico di cultura enciclopedica insegnò temporaneamente Teologia speculativa all'Università di Monaco, non è stata ancora messa al vaglio. La sua filosofia della religione è esposta da J. SAUTER, *Baader und Kant* (Jena 1928), 165-219; ripresa e sviluppata da E. SUSINI nelle due opere: *Franz Von Baader et le romantisme mystique. La philosophie de Franz Von Baader* (ambedue a Parigi 1943). E. SPRECKELMEYER ha trattato *Die philosophische Deutung des Sündenfalls bei Franz Baader* (Würzburg 1938).]

[4] *Hom. 24 in ep. I ad Cor.*

[5] Cfr. E. WALTER, *Die Eucharistie, das Sacrament der Gemeinschaft* (Friburgo in Br. 1939), 77 segg.; F. JUERGENSMEIER, *La santa Eucaristia Sacrificio e Sacramento del Corpo mistico di Cristo* in *Il Corpo mistico di Cristo*, 317 segg.

La stessa presenza eucaristica di Cristo è già *un riflesso e un ampliamento della sua Incarnazione*, come spesso osservano i SS. Padri. Il mutamento del pane nel Corpo di Cristo per opera dello Spirito Santo, è un rinnovarsi dell'atto meraviglioso, con cui egli formò originariamente il suo Corpo dal seno della Vergine per virtù dello stesso Spirito Santo e lo assunse nella sua persona: e come per tale atto entrò la prima volta nel mondo, così con quel mutamento moltiplica la sua presenza sostanziale attraverso gli spazi e i tempi.

Ma questa presenza si moltiplica unicamente *affinché il Corpo di Cristo cresca e si estenda mediante le membra che unisce e fonde con sé* [6]. Nella consacrazione si riproduce il vero Corpo di Cristo non per altro, se non perché egli nella Comunione si unisca ai singoli uomini, formi con loro *un sol* corpo, cosicché il Verbo in un certo senso si faccia nuovamente uomo nei singoli uomini, assumendo la loro natura umana in unione con la sua. Poiché, se il Verbo si è fatto carne perché ha preso la carne, non si incarnerà egli in certa maniera di nuovo facendo sue membra i comunicanti e assumendoli a sé? Abbiamo sentito del resto cosa disse il Crisostomo: « Come quel Corpo è unito a Cristo, così anche noi veniamo uniti a lui mediante questo pane ». Noi veniamo a fare un'unità così stretta con Cristo, da poter affermare con verità che noi apparteniamo alla persona di Cristo, e che siamo in certo modo Cristo stesso. « Cristo è la Chiesa — scrive S. Ilario — ch'egli contiene in se stesso nella sua totalità mediante il sacramento del suo Corpo » [7].

Vediamo ora che cosa significhi e che cosa operi questa reale continuazione e ampliamento dell'Incarnazione; così giungeremo a trattare dei rapporti intimi dell'Eucaristia con i misteri *della grazia e della Trinità*.

3. Se, come abbiamo osservato parlando del mistero dell'Incarnazione, la nostra incorporazione in Cristo deve avere, soprattutto, per scopo ed effetto di metterci a parte dei privilegi del nostro Capo e di essere accolti nella sua gloria, nella sua dignità e beatitudine divina; a più forte ragione ciò dovrà accadere in questa incorporazione così intima e meravigliosa. « La comunione del Corpo e del Sangue di Cristo — scrive S. Leone [8] — non tende ad altro se non a mutarci in ciò che mangiamo, e a farci portare sempre e dovunque, in spirito e in carne, Colui nel quale siamo morti, sepolti e risuscitati ». E un altro venerabile scrittore osserva [9]: « Per il cibo del suo Corpo siamo incorporati in lui; e perciò è necessario che veniamo trasferiti lassù, dove è Cristo ». Questa ineffabile unione corporale non può non causare al-

---

[6] « Verbum Patris, quod caro est, et quod semel factum est, quotidie fieri non dubites, dum per hoc caro et sanguis cibus noster efficitur, ad hoc quippe ut et nos eius corpus simus » (PASCH. RADB., *De corp. et sang. Dom.*, c. 12). [Vedi F. Vernet, l. c., 1209-1233; H. PELTIER, *Pascase Radbert, abbé de Corbie* (Amiens 1938).]

[7] « A dominatu enim vitiorum animam liberavit, anteriora delicta non reputans et nos in vitam novam renovans et in novum hominem transformans, *constituens nos in corpore carnis suae. Ipse enim est ecclesia, per sacramentum corporis sui universam eam continens* » (*In Psalm. 125*, n. 6).

[8] *Serm. 14 de Pass. Dom.*: « Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id, quod sumimus, transeamus: et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus ».

[9] Auctor elucidarii ap. Anselm. [probabilmente Honorius Augustodunensis che visse nella prima metà del sec. XII] l. 1, c. 28: « Sicut esca in comedentem vertitur, ita quisque fidelis per comestionem huius cibi in corpus Christi convertitur. Igitur per fidem mundi vitiis et concupiscentiis Christo concrucifigimur, et in baptismate Christo consepelimur, ideo et ter immergimur: per cibum corporis eius ei incorporamur, et ideo necesse est, ut illuc, quo Christus est, pertransferamur ».

l'uomo una comunanza egualmente sublime di vita e di beni col Figlio di Dio, senza di che essa sarebbe inconcepibile [10]. Se vi è luogo in cui diveniamo oggetto dell'amor soprannaturale divino, infinitamente fecondo, che ci accoglie nel suo seno e ci riconosce come figli in Cristo, è qui, senza dubbio, dove l'Unigenito Figlio di Dio è in noi e noi in lui [11]; cosicché è qui che dobbiamo essere ricolmi della pienezza della Divinità, deificati, e partecipare della stessa gloria che il Figlio ha ricevuto dal Padre [12], come avviene effettivamente per la grazia santificante e per la gloria che ne consegue. E se i Padri riguardano la deificazione dell'uomo come scopo dell'Incarnazione del Figlio di Dio, ciò vale nella misura più completa per l'Eucaristia, quale Incarnazione continuata. Così, per esempio, il Sinodo Trullano dice [13]: « Dio, che vien sacrificato e distribuito per la salvezza delle anime e dei corpi, divinizza quelli che lo ricevono (θεουργεῖ τοὺς μετέχοντας) ». Così pure S. Cirillo Gerosolimitano [14]: « Mangiando il Corpo e bevendo il Sangue di Cristo, tu formi *un solo* corpo e *un solo* sangue con lui. Così noi diventeremo Cristofori, ricevendo la sua Carne e il suo Sangue nelle nostre membra, talché parteciperemo, come dice Pietro, della natura divina ». Ma partecipare della natura divina è, al tempo stesso, un riempire l'uomo dello Spirito Santo. E poiché lo Spirito Santo abita, in una maniera particolarissima e nell'unione più concreta, nel Corpo di Cristo, deve pure effondersi su quelli che furono congiunti con esso in *un sol* corpo. Che l'Eucaristia abbia per scopo e per effetto di riempirci dello Spirito Santo [15], di mettere colui che se ne ciba in comunione con lo Spirito Santo [16], e di riunirci insieme tutti nella comunione di *un unico* Spirito Santo [17], è chiaramente indicato dalle Liturgie antiche. E S. Giovanni Damasceno dice apertamente che noi, cibandoci dell'Eucaristia, dobbiamo essere

---

[10] L'arguto ALGERUS mette ciò ripetutamente in rilievo: « Ita vere et perfecte communicavit nobis seipsum, ut visibiliter etiam corporis et sanguinis sui mirifico sacramento Ecclesiam sibi uniens et concorporans, tanta gratia insigniret, ut ipse esset caput eius et ipsa esset corpus suum, non nomine tenus tantum; sed in veritate sui corporis vere sibi concorporatum: ut in illo nullius gratiae nobis esset divortium, cum quo nos solidaret tam unicae unitatis sacramentum, certumque esset hoc pacto, nos cum ipso per ipsum in vita aeterna similem dignitatis obtinere gloriam, si cum ipso per ipsum in hac vita similem innocentiae servare voluerimus gratiam » (*L. 1 de Sacram.*, c. 3). E parimenti: « Idem, qui est sacerdos, sacrificium factus, unitur sibi commorientibus, ut, dum unum fiunt cum ipso, ubi ipse est, ipsi sint in ipso » (*L. 2*, c. 3).

[11] « Ego in eis et tu in me, ut sint consummati in unum et cognoscat mundus quia tu me misisti *et dilexisti eos, sicut et me dilexisti.* Pater, quos dedisti mihi, volo, *ut ubi ego sum, et illi sint mecum* » (Io. 17, 23-24).

[12] « Et ego claritatem, quam dedisti mihi, dedi eis, ut sint unum, sicut et nos unum sumus » (Io. 17, 22).

[13] *Praef. can.* ab initio.

[14] *Catech. mystag.* 4.

[15] « Ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν. Liturgia delle *Constit. Apost.* [KIRCH, *Enchir. fontium hist. eccl. ant.*, 684. Fanno la storia e la descrizione dei riti e delle Chiese bizantine C. GATTI-C. KOROLEVSKIJ, *I riti e le chiese orientali*, I (Genova 1942). Le liturgie orientali in originale ed in latino si possono trovare in E. RENAUDOT, *Collectio liturgiarum orientalium*, 2 vol. (Parigi 1716 e Francoforte 1847); G. L. ASSEMANUS, *Codex liturgicum ecclesiae universae*, tomi 13 in 4° (Roma 1749-66; ristampato a Parigi 1902 ma il tomo 13 è rimasto incompleto).]

[16] « Ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος. Liturgia di S. G. Crisostomo, nell'Epiclesi. Vedi *La divina Liturgia del nostro Padre S. Giovanni Crisostomo*, testo greco e traduzione di P. DE MEESTER O.S.A. (Roma 1925).

[17] « Ἡμᾶς δὲ πάντας... ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν. Liturgia di S. Basilio. Cfr. l'opera del Dr. HOPPE, pag. 255 ss. citata più avanti [alla nota 23 del seg. §].

infiammati e deificati per la partecipazione al fuoco divino (dello Spirito Santo che vi risiede) [18].

La nostra *fusione in un solo corpo* con l'Uomo-Dio, di cui i SS. Padri parlano così decisamente, è concepibile solo qualora noi dobbiamo essere altresì ripieni del suo Spirito divino e della sua vita, solo qualora noi dobbiamo venir *fusi* in modo mirabile con la sua Divinità *in un solo Spirito*. Questa nostra fusione *in un solo* Spirito con Dio dev'esser tanto vera, intima e reale quanto è quella onde Cristo, nell'Eucaristia, con noi forma *un sol* corpo.

Un rapporto puramente morale dell'anima nostra con Dio mediante la sottomissione della sua volontà e la conformità di sentimenti, non è a ciò sufficiente. Poichè, in ciò noi ravvisiamo soltanto due spiriti che in qualche modo s'incontrano, che influiscono l'uno sull'altro, e stanno in certo rapporto esterno. Ma l'unione dello spirito con Dio che si attua nell'Eucaristia, deve avere il suo fondamento in una vera penetrazione dello spirito umano da parte di quello divino. In essa Iddio, con la sua essenza vera e propria, deve immergersi nell'anima e riempirla della sua propria vita, vivendo nel di lei interno più profondo. Come un fuoco divoratore, egli deve investirla per penetrarla con la sua luce e con il suo calore e rivestirla della sua gloria. Quando il nostro spirito vive di Dio e sembra trasfigurarsi nella luce divina che lo avvolge, allora soltanto è davvero uno spirito con Dio a quel modo che nell'Eucaristia diventa un corpo con Cristo.

Ma un'unione con Dio così intima e spirituale, noi non la raggiungeremo mai, neppure col più perfetto sviluppo delle nostre più pure forze naturali e con la conformità della nostra vita alla volontà di Dio. Essa non si può avere che nella grazia soprannaturale della filiazione divina che, come figli di Dio, ci fa partecipi della sua natura e della sua vita. Concludiamo, pertanto, che il significato dell'Eucaristia non si coglie interamente, se non in relazione con questo mistero.

Al contrario, in questo mistero, l'Eucaristia, considerata come corona e suggello della nostra unione con Dio, contenuta nella grazia, ci appare in tutto il suo splendore. Grazie ad essa è perfettamente vero che il Figlio di Dio non solo imita in noi la sua vita divina, ma la continua e prosegue; che ci mette in un collegamento senza soluzione di continuità con la divina sorgente di essa; che ce ne assicura in modo eccellente la stabilità e la durata, e dà l'ultimo tocco alla nostra unione con Dio col vincolo più vitale e il sigillo più santo.

4. Ma il mistero della grazia è una imitazione e una continuazione del mistero della Trinità, cui s'intreccia intimamente pel tramite dell'Incarnazione. Perciò l'Eucaristia, come continuazione di quest'ultima, ci deve mettere anche nel più intimo *rapporto con la Trinità*.

L'intero mistero di questi mirabili rapporti ce lo esporrà S. Cirillo nella sua spiegazione della sublime preghiera che Gesù ha rivolto al Padre nell'ultima Cena per la nostra unione con lui e col Padre [19]. Siccome questa spiegazione è alquanto lunga ed anche da sola forma una cosa completa, l'abbiamo posta alla fine di questo capitolo come ricapitolazione dell'insieme. Qui

---

[18] *De fide orthod.*, l. 4, c. 13: « Accedamus ad eum ardenti desiderio et... divinum carbonem sumamus, ut desiderii nostri ignis, accepto carbonis ardore, peccata nostra comburat et corda illuminet divinique adeo ignis commercio inardescamus et in deos evadamus ».

[19] Io. 17.

vogliamo addurre la spiegazione più breve, ma altrettanto profonda, delle parole del Salvatore fatta da S. Ilario di Poitiers [20] e che si trova nel suo libro sulla Trinità.

Il Santo vuol provare che l'unione tra Padre e Figlio fra l'altro non è soltanto morale, cioé un'armonia di sola volontà, perché è presentata come tipo e radice della nostra unione con Cristo e col Padre suo. A questo scopo egli osserva [21] che la natura e il fondamento dell'unione espressa con le parole del versetto 21, « che tutti siano una sola cosa, come tu sei in me, o Padre, e io in te, affinché siano essi pure una sola cosa in noi », deve determinarsi dai versetti seguenti. Parli dapprima il Salvatore: « E la gloria che tu mi desti, io l'ho data ad essi, affinché siano una sola cosa, come una sola cosa siamo noi ». « Dunque tutti sono una sola cosa — dice S. Ilario — nella gloria, perché non fu comunicata che la gloria ricevuta, e fu comunicata per il solo motivo che essi fossero una sola cosa. E poiché tutti sono una sola cosa in virtù della gloria data al Figlio e comunicata da questo a tutti i credenti, come può il Figlio avere una gloria diversa dal Padre, se la gloria del Figlio accoglie tutti i credenti nell'unione della gloria paterna? Per quanto il linguaggio della speranza umana qui possa essere temerario, non è però contrario alla fede, poiché, sebbene sia azzardato sperare tal cosa, pure è da empi il non crederla, essendo uno e identico l'autore della nostra speranza e della nostra fede... ».

« Ma io ancora non intendo — continua S. Ilario [22] — come la gloria comunicata possa fare di tutti una sola cosa ». Eppure anche questo ce l'ha detto chiaramente il Salvatore, con le parole che seguono: « Io in loro e tu in me, affinché essi siano perfettamente una sola cosa ». « A quelli che sostengono una semplice unione della volontà fra il Padre e il Figlio ora io domando, se oggi il Cristo sia in noi secondo la verità della natura o semplicemente mediante l'accordo della volontà. Ché, se il Verbo s'è fatto realmente carne, e se noi effettivamente riceviamo nel cibo del Salvatore (« cibo Dominico ») il Verbo fatto carne, come non ci sentiremo costretti a ritenerlo presente in noi nella sua natura, lui, al quale è da attribuirsi sia d'avere assunto in sé inseparabilmente la natura della nostra carne facendosi uomo, sia d'aver frammisto alla natura della sua Carne la natura dell'eterna sua Divinità nel Sacramento che ci dispensa la sua Carne? Infatti noi tutti siamo una sola cosa, perché il Padre è in Cristo e il Cristo in noi ».

Essendo estraneo al suo scopo, S. Ilario non espone ulteriormente come questa seconda unione naturale, ossia essenziale e sostanziale, degli uomini con Cristo — e per Cristo col Padre — sia intrecciata necessariamente con la prima, cioé con l'unione nella gloria. Ma l'intreccio è per sé troppo evidente, e S. Ilario vi allude assai chiaramente, quando dice che noi, collegati al Padre per Cristo, « dobbiamo raggiungere l'unione col Padre » [23]. Se tale unione non deve essere morta, ma viva e feconda, non può essere che l'unione di gloria e di vita che il Figlio di Dio possiede a causa della sua unione sostanziale col Padre e che si propaga anche a noi per una simile unione sostanziale di Cristo con noi. E ciò per due ragioni, perché — secondo le belle parole di

---

[20] Hil., *De Trin.* l. 8.
[21] L. c., n. 12.
[22] L. c., n. 13.
[23] « Ut ad unitatem Patris proficeremus » (l. c., n. 15).

Ilario — Cristo è in noi e noi in lui per la sua carne, mentre con lui è in Dio tutto quello che noi siamo [24].

Noi vediamo che S. Ilario elabora, nell'Eucaristia, il concetto stesso che noi dietro il suo esempio avevamo già posto come base nella mediazione sostanziale dell'Uomo-Dio. E con ragione: poiché, essendo la mediazione di Cristo essenzialmente connessa con la sua posizione di Capo e fondata in questa, solo nell'Eucaristia Cristo deve diventare perfettamente mediatore della nostra unione con Dio, come solo nell'Eucaristia diventa pienamente nostro Capo. Molto bene, in proposito, s'esprime Radberto Pascasio, commentando le parole del Salvatore: « Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, rimane in me e io in lui ». « Dunque — osserva [25] — come Dio Padre è nel Figlio mediante la natura della Divinità, così possiamo dire a buon diritto che il Figlio di Dio ed uomo (« Dei Filius homo ») è in noi mediante l'umanità della carne; e quindi è detto Mediatore di Dio e degli uomini, perché per mezzo di lui abbiamo la comunione dell'unione con Dio, essendo che egli, rimanendo nel Padre, rimane pure in noi ». Perciò l'Eucaristia stessa s'appella anche « communio », cioè la *comunione* « per excellentiam », perché per sua natura costituisce il vincolo più intimo e più reale che unisca l'uomo con Cristo, e, in Cristo, con la Trinità e con tutti gli uomini che si cibano dell'Eucaristia [26].

5. Ma tale meravigliosa comunione con Cristo e col Padre suo si rivela più splendidamente in questo, che *ci fa divenire figli di Dio* in una maniera perfettissima. Per l'analogia col cibo naturale, noi, come già accennammo, di solito consideriamo l'Eucaristia soltanto come un cibo degno dei figli di Dio, che serve a mantenere e ad accrescere la loro vita divina. Ma se essa ci rende sostanzialmente una sola cosa con l'Unigenito Figlio di Dio nel modo spie-

---

[24] « Est in nobis ipse per carnem, et sumus in eo, dum secum hoc, quod nos sumus, in Deo est » (l. c., n. 14).

[25] « Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in me manet et ego in illo. Vere igitur, sicut per naturam Deitatis Deus Pater in Filio est, ita Deus Filius homo per humanitatem carnis in nobis esse iure dicitur, ac per hoc mediator Dei et hominum praedicatur, quia per eum communionem unitatis habemus ad Deum, dum ipse in Patre manens, et in nobis quoque manere dicitur » (*De corp. et sang. Dom.*, c. 9).

[26] Questo concetto della « communio » si trova pure nei Padri greci. Così presso PSEUDO-DIONYSIUS (*De eccl. hier.*, c. 3, n. 1). Diamo il senso del passo secondo il commento di ROBERTO DI LINCOLN [R. Grossatesta † 1253]: « Ipsa Eucharistia est telete (τελετή perfectio = " bonum perfectum et perficiens ", così Dionisio chiama l'Eucaristia) teletarum omnium dignissima et maxima propter rem omnium dignissimam et maximan in hac telete contentam. Est enim in Eucharistia secundum B. Ignatium caro Salvatoris nostri Jesu Christi pro peccatis nostris passa, quam benignitate sua Pater suscitavit. Omnis alia telete virtutem huiusmodi congregationis et reductionis ad Dei communionem et perfectionis ab hac telete suscipit, quae primo per se et principaliter est nostri ad Deum congregativa et communionis ipsius effectiva. In hac enim telete est vera caro nostri Salvatoris, quam assumpsit de Virgine, in qua passus nos redemit, non divisa ab anima nec a Deitate, sed inseparabiliter unita; et sic est in ea Dei Filius Deus et homo perfectus, qui nostram assumens humanitatem nos counivit et communicare fecit secum in una natura; et donans nobis suam carnem singularem ad comedendum counit nos cum sua singulari persona, ut omnes simus unum in Christo, et eius perfectione perfecti et in eius communione couniti et congregati. Merito igitur huic telete (quia ipsa primo principaliter est nostri ad Deum congregativa et communicationis ipsius effectiva et perfectiva, aliis teletis ex sua virtute tribuens horum efficientiam) appropriatur per excellentiam nomen communionis ». Similmente S. GIOVANNI DI DAMASCO (*De fide orth.* l. 4, c. 14): Κοινωνία δὲ λέγεταί τε καί ἐστιν ἀληθῶς διὰ τὸ κοινωνεῖν ἡμᾶς δι'αυτῆς τῷ Χριστῷ καὶ μετέχειν αὐτοῦ τῆς σαρκός τε καὶ τῆς Θεότητος· κοινωνεῖν δὲ καὶ ἑνοῦσθαι ἀλλήλοις δι' αυτῆς. Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἑνὸς ἄρτου μεταλαμβανόμεθα, οἱ πάντες ἓν σῶμα Χριστοῦ καὶ ἓν αἷμα καὶ ἀλλήλων μέλη γινόμεθα, σύνσωμοι Χριστοῦ χρηματίζοντες.

gato, non solo deve conservare la dignità e la vita dei figli di Dio e aumentarla secondo il grado, ma deve anche dare all'una e all'altra una base più profonda ed uno splendore molto più grande di quello che avrebbero altrimenti.

Già per l'Incarnazione noi non siamo più figli di Dio adottivi soltanto, ma siamo assunti come membra nel Figlio naturale Unigenito di Dio attraverso la di lui umanità, e come suoi membri partecipiamo, in modo simile a quello della stessa sua umanità, della sua posizione personale di fronte al Padre. Ma mediante l'Eucaristia noi ci uniamo molto più solidamente a lui, diveniamo ancor più perfettamente suo corpo, dato che non solo egli ha preso la sua Carne dalla nostra, ma poi quello che ha preso ce lo ridona. « Poiché egli è in noi e noi in lui, ciò che noi siamo è in Dio con lui », abbiamo già sentito dire da S. Ilario. Così noi stiamo nel suo Figlio naturale come membra di lui di fronte all'Eterno Padre; e questi estende la sua ipostatica paternità qual'è in sé (e non una semplice immagine della medesima) tanto all'umanità propria di Cristo, quanto a noi. Per maggior chiarezza potremmo qui ricorrere di nuovo [27] all'analogia del Matrimonio, in cui, specialmente dopo la consumazione, si stabilisce una vera parentela e un vero rapporto più che giuridico fra il padre dello sposo e la sposa.

Oltre a ciò, riferendoci alla vita divina che ci vien comunicata nella grazia santificante, possiamo già indubbiamente dire che non solo siamo adottati da Dio — in quel modo, cioè, che l'adozione si compie fra gli uomini — ma che in certo senso, siamo generati dal suo seno. Ma qui l'elemento principale della generazione, vale a dire l'unione sostanziale fra il generante e il generato, verrebbe a mancare qualora il Figlio di Dio non si unisse a noi e non ci accogliesse nella sua sostanza. E ciò si compie nell'Incarnazione, la quale si continua nell'Eucaristia. In questa non solo riceviamo la vita divina, ma la riceviamo mediante l'unione sostanziale col Figlio di Dio, divenendo noi ossa delle sue ossa, e carne della sua carne. Noi anzi facciamo con lui un insieme sostanziale più solido di quello che negli uomini si stabilisce fra il generante e il generato. Infatti, qui l'unione sostanziale cessa con la generazione; là, invece, può e deve essere continuamente rinnovata e consolidata. Cosicché in forza dell'Eucaristia non solo viviamo *di Dio*, come i figli dei loro genitori terreni, ma anche *in Dio*, cioè della sua sostanza e nella sua sostanza. La comunione eucaristica con Dio rappresenta al tempo stesso la generazione e la nutrizione dei figli di Dio.

E' possibile immaginare una continuazione e propagazione più splendida e più efficace delle produzioni interne di Dio, specialmente della generazione, o un'assunzione più intima della creatura nell'unione con la Trinità? Non è vero, dunque, che l'Eucaristia è un membro necessario nello sviluppo totale di quel meraviglioso organismo dei misteri cristiani, nel quale si continua e si completa l'idea fondamentale dell'Incarnazione?

6. Consideriamo ora il significato che l'Uomo-Dio ha come Capo del genere umano da un altro punto di vista, e vedremo anche qui che l'Eucaristia continua e completa l'idea dell'Incarnazione.

Abbiamo già visto che come Capo del genere umano, l'Uomo-Dio non solo esercita un influsso reale sui membri di esso, quale principio della loro vita soprannaturale; egli rappresenta pure tutte le membra di questo gran corpo di fronte a Dio; e come egli nella sua persona offre se stesso a Dio

---

[27] Vedi sopra, § 71, 1.

come ostia infinitamente perfetta e gradevole, così deve altresì consacrare con sé e in sé tutto il suo Corpo mistico; e questo Corpo mistico, alla sua volta, deve offrire a Dio l'Uomo-Dio e se stesso in lui come oblazione integrale; cosicché l'offerta dei singoli uomini, inclusa in quella dell'Uomo-Dio, davanti a Dio appare essa pure come infinitamente preziosa e gradevole. Come Cristo, quale Capo, continua la sua vita divina nelle sue membra, così anche in queste membra deve continuare *il suo sacrificio divino.*

Perciò egli per la continuazione e il completamento del suo sacrificio doveva abitare realmente e sostanzialmente tra i suoi membri in seno al genere umano, così come lo dovette fare perché in essi continuasse e si completasse la sua vita. Nel mezzo del suo Corpo mistico doveva egli essere sempre realmente e sostanzialmente presente affinché gli uomini potessero presentarlo e offrirlo in perpetuo al suo Padre. A tal fine, però, si richiedevano due cose: prima di tutto che egli rappresentasse permanentemente in se stesso l'immolazione compiuta un tempo sulla croce; in secondo luogo che egli abitasse fra noi in una maniera tale, da rendere possibile agli uomini una unione reale col suo sacrificio. Ambedue si compiono nell'Eucaristia nel modo più bello e ammirevole.

L'Uomo-Dio compare fra noi sotto le specie separate di pane e di vino, di maniera che sotto le specie del pane è presente principalmente col suo Corpo e sotto quelle del vino è presente specialmente col Sangue sparso per noi. Egli, dunque, appare in mezzo a noi con i simboli della sua immolazione come l'Agnello ucciso per la gloria di Dio: come tale si presenta agli occhi nostri, e come tale si presenta anche agli occhi del suo Padre celeste; e così rappresenta e commemora se stesso a noi e al Padre suo con la sua morte espiatoria, affinché lo offriamo in mezzo a noi al Padre celeste.

Ma in grazia di questa speciale sua presenza avviene altresì che noi possiamo unirci a lui nel modo più intimo come a vera vittima espiatoria. Se Cristo non fosse realmente presente nell'Eucaristia, ovvero se non vi fosse presente come vittima espiatoria, noi non potremmo unirci a lui in un solo sacrificio se non moralmente, affettivamente; non potremmo godere dei frutti della vittima mediante una vera e reale consumazione della medesima. Così, invece, non solo ce ne cibiamo nel modo più reale, per riceverne i frutti in lui stesso e per attingere alla sorgente i meriti che derivano da lui, che anzi, siccome mediante questa manducazione ci incorporiamo nell'Agnello e con lui diventiamo un sol corpo, diventiamo anche, con lui, una sola vittima la cui unità è la più reale e più rigorosa che si possa pensare [28]. Per conseguenza noi prendiamo realmente parte anche alla glorificazione infinita che il Figlio di Dio dà al Padre suo; anche da noi Dio riceve questa glorificazione, perché noi offriamo a Lui Cristo come nostro Capo; e Cristo, abitando in noi, ci presenta al Padre come sue membra.

---

[28] Molto bene DOELLINGER, *Christentum und Kirche*, p. 254, dice: «Il pane eucaristico, in cui si nasconde il Corpo del Signore, nutre la moltitudine per farne *un sol* corpo. E così la Chiesa, quale Corpo del Signore nutrito e coagmentato da quel pane con la sua sostanza unificatrice, viene offerta a Dio in una col suo proprio corpo naturale; e il sacrificio eucaristico è il prodotto di tale unione tra il Corpo e le membra, ma anche il mezzo — nella Comunione — per conservare, alimentare e rafforzare tale unione». Senza dubbio l'intera esposizione della dottrina sul sacrificio di Cristo, come ce l'offre Döllinger in questa opera esponendo il pensiero di S. Paolo, appartiene a quanto di meglio è stato scritto in questi tempi in proposito; soprattutto per ciò che riguarda il connesso tra il sacrificio eucaristico e quello del cielo (p. 255 seg.). [Vedi ora ten Hompel, l. c., 132 segg., 173 segg.; Juergensmeier, l. c., 317 segg.].

Ancora una volta l'idea dell'incorporazione degli uomini in Cristo ci si presenta qui come il tratto fondamentale nel significato dell'Eucaristia. Ma non si comprende questa incorporazione in tutta la sua misteriosa forza, se non si concepisce la sua azione e la sua finalità come qualcosa di assolutamente soprannaturale e se non ci si rende conto chiaramente, che per quella ragione per la quale la vita comunicata mediante essa è assolutamente soprannaturale, anche la glorificazione di Dio che si ottiene e si compie per mezzo di essa dev'essere qualche cosa di infinitamente elevato. Né si riconosce per intero tale elevatezza, fintantoché si pensa soltanto a quella glorificazione che anche la creatura originariamente può e deve rendere a Dio: così pure se si pensa al sacrificio di Cristo, al quale noi dobbiamo unirci, esclusivamente come espiazione dei nostri peccati — perocché il peccato deve essere già rimesso prima che noi prendiamo effettivamente parte a questo sacrificio mediante la Comunione. La si riconosce debitamente solo allorquando si comprende che la glorificazione che l'uomo deve procacciare a Dio, è una continuazione ed un'estensione di quella che Dio, non come Creatore ma come Padre, riceve dal suo Figlio a lui eguale per essenza, nell'atto della sua processione eterna. Questa glorificazione poté essere imitata dalle creature da quando esse furono chiamate alla partecipazione della natura, della dignità e dell'amore del Figlio mediante la grazia; ma può essere continuata e propagata soltanto se la creatura, santificata dalla grazia, è incorporata nel Figlio di Dio. E poiché tale incorporazione poteva aver luogo dapprima soltanto in una natura assunta dal Figlio di Dio stesso, e in un secondo momento solo mediatamente per mezzo della reale unione del Figlio di Dio con le altre creature, la presenza eucaristica e l'unione dell'Uomo-Dio con noi è appunto l'unica base e l'unica condizione della glorificazione e del culto che Dio aspetta ed esige da noi.

Non è dunque vero quello che dicevamo dapprincipio, che cioè l'Eucaristia si trova nella più stretta connessione con l'Incarnazione e con la Trinità, che questi tre misteri dipendono l'uno dall'altro completandosi a vicenda e che il mistero dell'Eucaristia nel suo organico collegamento con questi altri misteri altamente soprannaturali appare del tutto logico, e a quella guisa che esso illumina il significato di questi due, è a sua volta da essi illuminato? Il senso e l'importanza dei tre misteri sta nel rendere l'uomo partecipe della divina natura, e con ciò, soprannaturalmente beato; nonchè a glorificare Dio, in una maniera soprannaturale. Essi sono le sostanziali manifestazioni dell'infinito e soprannaturale amore divino, che effonde la sostanza divina nel Figlio, il Figlio in una natura umana e questa natura, divinizzata, in tutto il genere umano, per immettere gli uomini nella corrente della gloria e della beatitudine divina. Ma come l'amore divino si effonde nel modo più sostanziale dal seno del Padre, così l'infinita glorificazione del medesimo deve risalire a lui in ordine inverso ma in maniera altrettanto reale [29]. Il genere umano deve unirsi sostanzialmente col suo Capo, e il suo Capo deve formare sostanzialmente *una sola cosa* col Verbo eterno; affinché tutto il creato, in un intreccio meraviglioso, concordi nell'inno in cui il Verbo infinito del Padre fa nota la grandezza e la gloria di lui.

---

[29] Cfr. S. Alberto Magno alla nota 2 del § 70.

§ 72. *Natura e funzione della transustanziazione* [1].

Per intendere sotto ogni aspetto la natura e l'importanza del mistero eucaristico, dobbiamo prendere in esame anche i singoli fattori che determinano o accompagnano la presenza sostanziale di Cristo nell'Eucaristia e la reale incorporazione del suo Corpo mistico in quello reale, e che perciò, nell'organismo dell'ordine soprannaturale, hanno un'importanza altrettanto grande che la presenza sostanziale stessa.

1. E qui innanzitutto ci si presenta la *transustanziazione* o il fatto che

---

[1] Il verbo « transsubstantiare » si incontra per la prima volta nel *Tractatus de sacramento altaris* di STEFANO DI BAUGE, vescovo d'Autun († 1139-40). Intorno al 1140-42 ROLANDO BANDINELLI (il futuro papa Alessandro III) fa uso del vocabolo « transsubstantiatio » nelle sue *Sententiae*, e in breve questo termine entrò nell'uso comune. Il Conc. Lateranense IV nel 1215 (Denz., 430) e poi il Tridentino (Sess. 13, Cap. 4 - Denz., 877) l'hanno consacrato all'uso ufficiale (cfr. J. DE GHELLINCK, *Le terme « transsubstantiation »* nel già citato art. *Eucharistie*, col. 1287 segg.).

Nella Chiesa greca fino dal sec. 12-13 come termine corrispondente viene usata l'espressione μετουσίωσις. Gli Ortodossi hanno sempre insegnato che la μετουσίωσις è una mutazione (μεταβολή), ma di solito non precisano in che consista ed hanno piuttosto in avversione le speculazioni dei teologi cattolici (cfr. M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, III *(Parigi 1930)*, p. 209 segg.). Secondo HEILER (l. c., 255-256) Macario Bulgakov (1816-1882), il più autorevole teologo russo dell'epoca moderna che scrisse 6 volumi di Teologia ortodossa (tradotti poi in latino ed altre lingue, vedi Jugie, I *(Parigi 1926)*, p. 612), riesuma il pensiero dei Padri greci e lo contrappone alla dottrina della transustanziazione degli Scolastici latini, « la quale non farebbe alcuna distinzione tra il Corpo glorioso del Risuscitato e le oblate eucaristiche che sono terrene e materiali, ossia viene esattamente a sostenere un idem colla teoria luterana dell'impanazione e in ultima analisi nega la conversione delle oblate ». La mutazione, secondo Bulgakov, « nella concezione ortodossa non è fisica, ma metafisica: essa non significa che il Signore viene a trovarsi negli accidenti degli elementi consacrati, ma è invece una totale conversione nel suo Corpo e nel suo Sangue che non lascia residui. La mutazione secondo questa teoria non consiste nello scambio o sostituzione di due sostanze, ma nella congiunzione o collegamento del Corpo spirituale di Cristo, che non è più in questo mondo, colla materia del pane e del vino. Il Signore, che nel suo Corpo glorificato siede alla destra del Padre, nella mutazione sacramentale si plasma un corpo col pane e lo anima col suo Sangue. L'atto metafisico della conversione rappresenta l'esatta analogia dell'Incarnazione del Verbo e contrassegna l'apparire di Cristo sulla terra, nel che le forme del pane e del vino funzionano da intermediario di questo apparire ». Jugie (l. c., III, 216) riferisce anche testimonianze più recenti, per esempio quella di Dyovuniotis, secondo il quale *tutto* il pane e *tutto* il vino, specie comprese, si transelementa nel Corpo e nel Sangue di Cristo, e non soltanto la parte invisibile di essi che si apprende solo con l'intelletto. A noi sembra pane, ma in verità è Carne.

È pure noto che dal sec. 14 gli Ortodossi ritengono che la transustanziazione non avviene solo per le parole della consacrazione, ma anche per mezzo dell'epiclesi, ossia per l'invocazione dello Spirito Santo che nella Messa greca segue le parole della consacrazione e nella quale si chiede che il pane e il vino si mutino nel Corpo e nel Sangue di Cristo. Cfr. S. SALAVILLE, *Epiclèse eucharistique* in *Diction. de Théol. cath.*, tomo 5, parte 1 (1924), 194-300; cfr. anche M. JUGIE, *De forma Eucharistiae — De epiclesibus eucharisticis* (Roma 1943). — E' dal 1865 che Scheeben ha cercato di spiegare le caratteristiche della transustanziazione secondo lo spirito dei Padri greci; e la sua esposizione non sc[illegible] rispetta il dogma, ma lo conferma.

È utile dare uno scorcio dell'insegnamento di S. [illegible]mmaso per dare una base ai pensieri di Scheeben. « Ogni volta che un sacerdote intrapr[illegible]nde la consacrazione sacramentale, la sostanza del pane e la sostanza del vino viene [illegible]ata nella sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo. Di una chiamata e di una discesa [illegible]Cristo dal cielo in terra neppure l'idea: ciò non ha niente a che fare coll'Eucaristia. Si tratta in verità di un comando divino in virtù del quale Corpo e Sangue di Cristo vengono prodotti, come nel Battesimo la grazia viene prodotta nell'anima umana. Veramente l'Eucaristia in ciò che produce è miracolosa e più grande di ciò che da parte sua produce il Battesimo (perché in essa la realtà viene mutata tutta quanta fin nelle ultime fibre dell'essere); ma nell'una e nell'altro si tratta d'una

il Corpo di Cristo si fa presente non congiunto al pane come col suo veicolo, non nel pane, ma al luogo della sostanza del pane e sotto gli accidenti del pane; e ciò in guisa tale che il suo sopraggiungere non si compie con l'espulsione della sostanza del pane, ma piuttosto perché in certo senso viene nuovamente prodotto dalla sostanza del pane mediante la conversione del pane nel Corpo medesimo [2].

Il concetto di transustanziazione esige al minimo che la sostanza del pane cessi di essere e che il Corpo di Cristo, rimpiazzandone il posto, assuma, rispetto agli accidenti, le funzioni sostanziali di essa, almeno quelle attive. Noi crediamo che questo modo d'intendere il passaggio di una sostanza in un'altra

---

produzione, anzi, di una trasmutazione. Nel Battesimo è il passaggio dell'anima dal peccato alla grazia; nell'Eucaristia è la conversione della sostanza del pane e del vino nella sostanza del Corpo e del Sangue di Cristo» (A. VONIER, *Das Geheimnis des eucharistischen Opfers* *(Berlino 1929)*, p. 141-142. Cfr. *Sum. Theol.*, 3, q. 65, art. 2-3). — S. Tommaso vede l'Eucaristia in costante relazione cogli altri Sacramenti come sorgente di vita unica, in cui l'azione dello Spirito Santo e quella di Cristo sono intimamente consociate: «Sicut autem se habet virtus Spiritus Sancti ad aquam baptismi, ita se habet corpus Christi verum ad speciem panis et vini» (ibidem. q. 73, a. 1 ad 2). Ciò non equivale a volatilizzare la realtà della presenza di Cristo: la presenza in forma sacramentale non sta in opposizione a presenza reale, bensì a presenza in propria forma; cfr. O. CASEL, *Mysteriengegenwart* in *Jahrb. für Liturgiewiss.*, vol. 8 (Münster 1929), 164-203. Perciò la mutazione è una realtà spirituale. Ma questa secondo S. Tommaso non è, come Casel espone (ibi, passim), una presenza pneumatica, reale-mistica (ossia sacramentale), della stessa attività redentrice storicamente compita da Cristo, e cioè dell'atto della Passione «compitosi una volta nella storia» e degli altri atti espiatori di Cristo, «sotto il velo del simbolo liturgico»; l'Eucaristia piuttosto è «sacramentum perfectum dominicae passionis tamquam continens ipsum Christum passum» (ibid., q. 73, a. 5 ad 2). — Cristo, dunque, non si fa presente «per motum localem». Neppure è presente «sicut in loco». Non rimane che dire: «Incipiat ibi esse per conversionem substantiae panis in ipsum» (ivi, q. 75, a. 4).

S. Tommaso tratta la questione alla luce della serie ordinata delle cause del mondo umano quale si concepiva nell'etiologia aristotelica del suo tempo, serie rigidamente definita e solidamente ancorata alla prima Causa immobile; e mostra come ciò che costituisce la realtà del mondo cristiano 1) non dipende soltanto da cause immanenti al mondo naturale, 2) che Dio non soltanto è prima Causa, ma anche Creatore di tutte le cause, e 3) che Dio nell'Incarnazione e nella transustanziazione ha operato e opera in un modo che oltrepassa completamente il suo dominio ordinario sulle cause operanti nel mondo, cioè in maniera «soprannaturale». Questo modo di trattare l'Eucaristia, oggi malamente giudicato anche da qualche cattolico, ha il merito d'aver precisato e delimitato, per mezzo di concetti improntati ad una filosofia dai contorni ben marcati, la realtà relativa a Dio, a Cristo, allo Spirito, ai Sacramenti, specialmente quella dell'Eucaristia, contro ogni possibile interpretazione puramente naturalistica, mitica o magica. Esso, in questo complesso, non dice altro sulla piena dei fatti concreti (ai quali si dedicarono i Padri), se non che è cosa «soprannaturale».

Dopo che qualche scuola posteriore a S. Tommaso e derivante da lui ha tentato di esporre più al vivo questi fatti nel quadro della terminologia tomista e non vi è riuscita, Scheeben, tenendo come presupposta la dottrina di S. Tommaso e quella del Tridentino, si rivolge di nuovo al modo di considerare le cose che è proprio dei Padri. Tommaso aveva conferito solidità concettuale alle loro vedute e alle loro espressioni. Ora Scheeben cerca presso di loro quella completezza di testimonianze, che Tommaso (per esempio nei testi da lui riportati da Ambrogio nei luoghi testé citati) per amore d'una più semplice e rigorosa discriminazione tra sfera naturale e soprannaturale dell'operato divino, non aveva svolto. — Scheeben non ha più avuto la possibilità di sviluppare maggiormente questo abbozzo, essendo ch'egli non ha più potuto trattare questo soggetto per la *Dogmatik*. Le pagine seguenti, nella forma attuale che sostanzialmente non discorda dalla prima edizione, sono l'ultima espressione del suo pensiero.

[2] Tridentinum, Sessio XIII, can. 2 (Denz., 884; cfr. 877-997): «Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, a. s.».

possa, a rigor di termini, bastare per il concetto di transustanziazione, quale è stato definito dalla Chiesa. Però, intesa così, la transustanziazione sembrerebbe una *permutazione* o una *sostituzione* di una sostanza *con* un'altra, piuttosto che una *conversione* di una sostanza in un'altra. La presenza del Corpo di Cristo si effettuerebbe in forma di un'*adduzione* del medesimo dal cielo sull'altare (certo senza essere allontanato dal cielo); non già in forma di una produzione, o, secondo il caso, di una riproduzione di esso dal pane; la presenza del Corpo di Cristo non sarebbe, quindi, il termine a cui conclude l'atto della transustanziazione, ovvero il risultato di essa, ma piuttosto il punto di partenza, o, tutt'al più, un fattore operante nel processo stesso, dato che si dovrebbe immaginare come ciò che esclude o espelle la sostanza del pane, o ne prende il posto, per riempire il vuoto prodotto dalla sua abolizione. Ma tutto questo solo a stento può conciliarsi col linguaggio della Chiesa, delle Liturgie e dei SS. Padri [3].

E' un modo di intendere, a dire il vero, che ha la chiarezza in suo favore: infatti qui non si può pensare ad una produzione del Corpo di Cristo *dal pane* nel senso d'una mutazione naturale, come se la sostanza del pane passasse nel Corpo di Cristo, o il Corpo di Cristo venisse ad esistere solo mediante una trasformazione di essa. Il pane cessa assolutamente di esistere secondo la materia e la forma, e il Corpo di Cristo, tale e quale, esisteva anche prima della consacrazione, senza che la conversione del pane in esso l'avesse a far aumentare o addirittura a farlo diventare un nuovo Corpo.

Sebbene, però, questa mutazione soprannaturale, in forza dei due accennati requisiti, differisca essenzialmente dalla trasformazione naturale, pure il contenuto ideale di questa deve essere mantenuto anche in quella, onde raggiungere un concetto più vivo e più profondo circa la medesima.

Secondo il linguaggio ecclesiastico — che S. Gregorio Nissero ci sembra abbia meglio approfondito [4] — l'eucaristica conversione del pane nel Corpo

---

[3] Come sia difficile spiegare il fatto della transustanziazione senza l'aiuto di analogie più particolareggiate e più espressive, lo mostra un confronto del modo onde trattano questo problema due ragguardevoli autori appartenenti alla stessa scuola teologica. DIEKAMP (*Theologiae dogmaticae manuale*, IV *(Roma 1946)*, 171-173) insieme con Tommaso, Suarez, Lessius, Franzelin (Scheeben li segue da vicino), ponendo l'azione divina trasmutatrice in relazione col termine « ad quem », la qualifica come « productio sive reproductio, replicatio, effectio » del Corpo e del Sangue di Cristo sotto le specie del pane e del vino. Una semplice « adductio » o « unio » anche secondo lui non è conciliabile col linguaggio dei Padri e delle Liturgie. GREDT (*Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, II, 176, nota 1) respinge la terminologia preferita da Diekamp per il seguente motivo: « ... idem homo Christus dependet ab actione generativa *B. Virginis* et ab actione transsubstantiativa Dei, atque ita Christus natus ex Virgine incipit esse ex hoc et illo pane. — Exinde tamen Christus non potest dici productus vel reproductus, quia denominatio producti supponit existentiam nondum datam et denominatio reproducti supponit eam amissam ». — Son le ragioni per le quali Duns Scoto, tra gli altri, pur dimostrando che la presenza reale del Corpo di Cristo è il termine ultimo dell'azione divina, preferisce il concetto di transustanziazione adduttiva a quello di produttiva: cfr. H. J. STORFF O.F.M., *De natura transsubstantiationis iuxta J. Duns Scotum*, (Quaracchi 1936) p. 88 e 231. — I concetti transunti dall'ambito della causalità cosmica di fronte al mistero sono di significazione necessariamente limitata; essi possono esprimere un aspetto della realtà, non tutta la complessità di ciò che avviene e di ciò che è.

[4] *Orat. catech.* c. 37. Il pensiero di Gregorio è stato utilizzato eccellentemente da S. GIOVANNI DI DAMASCO nella sua esposizione della transustanziazione (*De fide orth.* l. 4, c. 13): « Corpus est divinitati vere unitum, quod ex sancta Virgine ortum habuit, non ut illud, quod in caelos receptum est, corpus descendat sed quia panis ipse et vinum in corpus et sanguinem Dei transmutantur. Si requiras, quonam pacto illud fiat, sat tibi sit audire, hoc fieri per Spiritum Sanctum, quemadmodum et ex sancta Dei genitrice Dominus sibi ipsi

di Cristo si deve pensare analogamente a quella per cui si mutò nel suo Corpo il pane del quale si cibava Cristo durante la sua vita terrena. Come questa conversione si compì in forza del calore e della vitalità corporale naturale, così quella eucaristica si compie mediante il calore e la vitalità spirituale e soprannaturale dello Spirito divino di Cristo, dal « calor Verbi »[5], quello che apprestò a lui la prima esistenza del suo Corpo nel seno della Vergine. Come il corpo dell'uomo, nutrendosi del pane naturale, riceve per così dire la sua seconda sostanza, cioè un ampliamento della prima esistenza, così nel Sacramento il Corpo di Cristo riceve egualmente un ampliamento della sua esistenza, non già in forma di accrescimento materiale[6], ma di una riproduzione della sua prima sostanza[7]; in quanto, cioè, la sua esistenza eucaristica richiede un atto potente com'è quello per il quale la sua esistenza si conserva nel cielo. Per la medesima ragione la sostanza del pane, non dovendo aumentare il Corpo di Cristo con il suo contenuto materiale, non solo deve ricevere un'altra forma per la sua materia, ma inoltre deve essere consumata, di pari passo con la sua materia e la sua forma, dal fuoco dello Spirito Santo; in modo che, sotto le specie del pane esista unicamente il Corpo di Cristo con tutta la sua essenza[8].

Forse la differenza fra il primo ed il secondo modo d'intendere la transustanziazione è più nell'esposizione che nella realtà; e in ogni caso, però, il secondo dà una spiegazione più profonda e più viva della cosa, e getta maggior luce sul *significato* di questa azione meravigliosa che ora dobbiamo esaminare.

II. Se il corpo di Cristo fosse *soltanto* presente *n e l pane*, cioè non venisse a prendere il posto della sostanza del pane stesso, ricevendo l'Eucaristia *noi non saremmo incorporati in Cristo, né Cristo in noi*; infatti, si dovrebbe

---

carnem assumpsit, quae in seipso subsisteret; nec amplius quidquam nobis perspectum est et exploratum, quam quod Dei sermo verax efficaxque est atque omnia potest; modus vero investigari prorsus nequit. Illud vero dicere alienum non est: quemadmodum naturaliter panis per comestionem vinumque et aqua per potionem in corpus et sanguinem comedentis et bibentis transmutantur, nec corpus fiunt aliud a corpore eius, quod prius exstabat: sic panem, qui in prothesi praeparatus fuit, vinum item et aquam per Spiritus Sancti invocationem et adventum modo, qui naturae viribus et condicione sublimior est, in Christi corpus et sanguinem converti, ut nequaquam duo sint, sed unum et idem ».

[5] Nell'inno della Pentecoste: « Jam Christus astra ».

[6] Questa è la dottrina di Rosmini recentemente condannata dalla S. Sede [Prop. 29-31, Denz., 1919-1921].

[7] A ciò si riferiscono le espressioni dei Padri quando dicono: Corpus Christi conficitur, efficitur, creatur in altari. Cfr. LESSIUS, *De perf. div.*, l. 12, c. 16; SUAREZ, tom. III in p. 3, disp. 50.

[8] La seguente determinazione del concetto della conversione e della transustanziazione, che togliamo dalla *Sinopsi* del Gesuita P. FRANZELIN, professore in Roma, potrebbe contribuire assai ad approfondirla e a chiarirla: « Ad conceptum conversionis generatim requiri videtur et sufficere ut *a*) duplex sit terminus, unus a quo, alter ad quem, ille desinens, hic succedens secundum aliquam rationem entis pro diversitate conversionis diversam; ut *b*) inter desitionem unius et successionem alterius mutuus sit nexus et ordo, quo successio exigat prioris desitionem et desitio ordinetur ad successionem alterius; *c*) praeterea conversio, transsubstantiatione quoque non excepta, saltem magis proprie dicetur, si in utroque termino perseveret reale aliquod tertium commune, quod cum termino formali constituat terminum totale; inde enim fit, ut vere dici possint "ea quae sunt in id mutari, quod non erant" (Ambros., *Myst.* c. 9); tandem *d*) licet *productio* simpliciter termini formalis ad quem non aeque postuletur, sicut desitio termini a quo, videtur tamen ad conversionem maxime propriam, respectu etiam habito ad conversionem eucharisticam, secundum Patrum explicationem postulari, ut positio termini ad quem *productioni magis, quam adductioni*, sit analoga, atque adeo productioni aequipollens actio, quam replicationem dicere possumus (Lessius, *De div. perfect.*, XII, 16) ».

ammettere la sostanza del pane come ipostaticamente unita al Corpo di Cristo, quantunque neppur allora noi diverremmo propriamente *un sol* corpo col Corpo vivente di Cristo [9]. Noi lo diveniamo solo se la sostanza del pane, che per la sua natura è destinata a trasformarsi nel nostro corpo, si è mutata nel Corpo di Cristo; solo se Cristo, prendendo il posto di essa, *si unisce a noi così intimamente, come se fosse il pane stesso.*

Non è per una manifestazione sensibile della sua presenza soltanto che Cristo ha connesso l'unione del suo Corpo (da unire a noi in forma solamente spirituale) al pane consacrato e alla consumazione del medesimo; bensì per attuare, in tal modo, una unione che fosse non solo una presenza o un contatto del suo Corpo col nostro, ma ancora un congiungimento organico di tutti e due i corpi. Affinché i nostri corpi siano assunti nel suo e formino così un sol corpo col medesimo per via di *unione*, egli tramuta in Corpo suo, mediante *conversione*, ciò che secondo le leggi di natura potrebbe e dovrebbe diventare un sol corpo con noi: *per fondere* i nostri corpi col suo nell'ardore dello Spirito Santo, muta, *fondendolo* collo stesso ardore, l'alimento del nostro corpo nel suo Corpo. *Nella conversione del pane nel Corpo di Cristo, noi siamo già virtualmente assunti ed assimilati in esso*, perché il pane rappresenta i corpi dei quali è il nutrimento, i corpi che lo devono tradurre nella propria sostanza; *nel pane, come elemento della vita del nostro corpo, il nostro corpo stesso in certa guisa viene mutato nel Corpo di Cristo.*

In quella guisa che per divenire inizialmente membro e Capo del nostro genere, Cristo non solo dovette assumere una natura umana a noi simile, ma dovette prendere questa natura dal seno del genere stesso; così pure qui, trattandosi di perfezionare il vincolo che ci deve stringere a lui, volle non solo avvicinarsi a noi con la sostanza del suo Corpo, ma trapiantare sé in noi, o meglio noi in sé; volle che noi gettassimo le radici in lui, come a sua volta nell'Incarnazione egli le aveva gettate in noi; e ciò ottiene cambiando appunto nel suo Corpo il cibo del nostro, per inserire, mediante questo cibo, il nostro corpo in lui come un tralcio nella vite [10].

Conseguentemente, la transustanziazione è una condizione essenziale per attuare completamente l'idea sublime della nostra incorporazione in Cristo, non meno o più ancora che la presenza sostanziale del suo Corpo. E come essa da un lato conferma l'esistenza di questa idea nell'economia divina, così, dall'altro, essa stessa è illustrata e giustificata mediante tale idea.

III. Il medesimo rapporto si fa palese se si considera la transustanziazione *in relazione colla duplice finalità dell'incorporazione.* Questa finalità, come già più d'una volta abbiamo menzionato, è doppia: in primo luogo è la comunicazione della vita e della gloria del Capo alle membra; in più è l'unificazione delle membra col Capo onde comporre insieme un'ostia infinitamente gradita a Dio. Sotto tutt'e due gli aspetti, la *transustanziazione* del pane nel vero Corpo di Cristo preforma ed attua una *trasformazione* del tutto mirabile e soprannaturale del Corpo mistico di Cristo, rendendolo simile al suo Capo; una trasformazione la quale, mentre da una parte rappresenta il più luminoso riflesso, la manifestazione e lo sviluppo più splendido di quel primo miracolo, dall'altra può anche da solo giustificare e spiegare l'esistenza del medesimo.

---

[9] Sulle formule di Lutero, secondo le quali Cristo è presente «nelle, colle, sotto le specie», vedi W. STAEHLIN, *Vom göttlichem Geheimnis* (Kassel 1936), 17 segg., 42 segg.

[10] Per le questioni a ciò connesse vedi la nota al titolo del cap. V.

1. Cominciamo dal *rapporto della transustanziazione con la comunicazione della vita e della gloria del Capo alle sue membra.*

Il Möhler [11] osserva acutamente, che tutti quelli i quali non ammettono che mediante l'Eucaristia si produce una profonda e radicale trasformazione nell'uomo cui l'Eucaristia è destinata, sono egualmente incapaci di apprezzare il significato e l'importanza di questa meravigliosa opera divina, e perciò son costretti a trascurarla come cosa incomprensibile. Il suo rilievo va in primo luogo contro i Riformatori, i quali, in base al concetto ch'essi hanno d'una malizia e d'una corruzione essenzialmente incorreggibile, introdotta nella natura umana attraverso il peccato, non potevano attribuire un'efficacia che rinnova profondamente e radicalmente la natura neppure alla grazia redentrice, né, quindi, ai Sacramenti che la comunicano. Ma la sua affermazione si può estendere a buon diritto anche a coloro che sostengono, è vero, che la natura non è interamente corrotta, ma appunto per questo attribuiscono alla grazia della redenzione non tanto una virtù che eleva e glorifica la natura, quanto invece una virtù semplicemente purificatrice, risanatrice e ausiliatrice.

Se la natura deve essere solamente liberata dalla sua debolezza e dalla sua corruzione, non è necessaria, né ragionevolmente concepibile — come già dimostrammo — una vera elevazione della natura umana di Cristo alla reale unione con una persona divina, come non lo è la conversione reale della sostanza del nostro cibo naturale nella carne vivificante dell'Uomo-Dio. Molto meno ancora, se, dietro la scorta di alcuni teologi moderni, si limitano gli effetti dell'Eucaristia ai cosiddetti lati naturali dell'uomo, cioè alla sua vita sensitiva, animale. Quel meraviglioso cambiamento del pane nel Corpo di Cristo, deve corrispondere ad un altro cambiamento misterioso, egualmente soprannaturale, che avviene nell'interno dell'uomo. Soltanto l'elevazione soprannaturale della natura umana alla partecipazione della divina — come abbiamo spiegato e sostenuto nel corso del nostro trattato — sta in proporzione con l'elevazione dell'umanità di Cristo all'unione ipostatica col Verbo divino come suo esemplare ideale e causa determinante; così pure solo la soprannaturale glorificazione della nostra natura per mezzo di quell'elevazione sta in proporzione colla conversione del pane nel Corpo di Cristo come suo prototipo e causa produttrice.

Il cambiamento della nostra sostanza spirituale, veramente, non è tale da far perdere ad essa il suo essere specifico; non è un annientamento, ma una trasformazione della medesima di chiarità in chiarità [12], essendo che lo stesso Spirito Santo, il quale muta il pane terreno in Pane celeste sull'altare, trasforma noi da uomini terreni in uomini celesti e deificati. Come questo Spirito Santo, sul presupposto della transustanziazione, col suo divino calore ci fonde in *un sol* corpo con Cristo — non moralmente soltanto ma « naturaliter », come si esprimono i SS. Padri, cioè entitativamente — così, nel nostro interno e sulla medesima base, attua non un cambiamento semplicemente morale o un nuovo rapporto giuridico con Dio, bensì un mutamento fisico e una unione assolutamente reale con Lui. Per mezzo della grazia l'anima nostra riceve una

---

[11] *Symbolik*, sesta ediz., p. 318 segg. [Nella seconda traduzione (anonima) italiana, condotta direttamente sulla 5 ediz. tedesca, dal titolo: *La Simbolica, ossia esposizione delle antitesi dogmatiche tra i Cattolici ed i Protestanti secondo le loro pubbliche professioni di fede* (2 vol., Milano 1842), questo passo è a p. 91 del II vol.]

[12] « Nos autem... a claritate in claritatem transformamur tamquam a Domini Spiritu » (2 Cor. 3, 18).

natura più elevata, in quanto che essa, trasformata in una immagine della natura divina sia nella sua costituzione, sia nelle sue potenze e nella sua attività, viene innalzata ad una vita infinitamente superiore, e, secondo la dottrina dei Padri, in un certo senso vero e sublime, viene deificata [13]. Perciò, questo mutamento è veramente meraviglioso ed una delle opere più grandi e più misteriose di Dio, come insegnano i Teologi a proposito della giustificazione. Esso trova dunque un tipo ideale corrispondente in quella conversione, in virtù della quale la sostanza del pane si muta in quella più nobile e più perfetta del Corpo di Cristo, con distruzione della sua propria natura. Qui dobbiamo constatare quanto potentemente, profondamente e sconfinatamente l'amore divino invade il cerchio delle sue creature, per sollevarle dalla loro bassezza e per consumarle, per così dire, col suo fuoco divino nel più intimo del loro essere. Difatti tutta la natura creata, la spirituale e la materiale, anela alla sua liberazione e glorificazione, come afferma l'Apostolo [14]; e specialmente gli uomini santificati dalla grazia e ricevuti da Dio come figli, saranno pervasi, anima e corpo, dal fuoco divino e accolti in Dio come una goccia d'acqua in un torrente di vino; e tutta la loro debolezza e abiezione naturale, a dir dello stesso Apostolo, sarà assorbita, affinché Dio sia tutto in ogni cosa [15].

Conseguentemente, come l'uomo, anima e corpo, deve essere nutrito non per una vita naturale, ma soprannaturalmente divina, così anche il pane che lo deve alimentare per la vita eterna ha da essere non apparentemente, ma sostanzialmente celeste; e ciò non può essere che il vero Corpo del vivificante Figlio di Dio, il quale — come egli stesso dice e come i SS. Padri proclamano innumerevoli volte — è il seme della immortalità, della « incorruptio », della vita eterna e soprannaturale per tutto il genere umano. Diciamo: sostanzialmente, perché apparentemente ed esteriormente questo pane celeste deve rimanere uguale a quello naturale e terreno; come anche il cambiamento soprannaturale dell'uomo, in questa vita, è vero e radicale, ma primieramente soltanto interno ed occulto. Esso attinge in primo luogo l'anima nella sua parte spirituale, non il corpo e la vita sensitiva: « noi siamo già realmente figli di Dio », noi siamo internamente, cioè « secondo l'uomo interiore », già trasformati in Dio; ma « non ancora si è manifestato quello che saremo » [16], e perciò secondo l'uomo esteriore siamo come gli altri uomini normali. Come « la nostra vita con Cristo — secondo l'espressione dell'Apostolo — è ancora nascosta in Dio », così anche il pane della nostra vita deve rimanere ancora nascosto sotto l'involucro

---

[13] Per evitare il pericolo dell'equivoco bisogna notare: la parola « natura » presso i Padri in genere non ha il senso aristotelico applicatole dalla Scolastica tomistica, cioè il senso di essenza in quanto principio intrinseco di operazione di un individuo. Neppure classificavano, essi, la grazia e gli effetti prodotti dallo Spirito Santo nella categoria aristotelica di « accidens physicum », e per conseguenza non facevano tanta distinzione tra natura e soprannaturale, come più tardi la Scolastica e la Teologia post-scolastica; ma piuttosto consideravano il mondo come rinnovato dall'opera di Cristo e ricondotto ad un'unità ch'essi impregiudicatamente chiamano « natura ». — Anche qui Scheeben cerca di salvare lo spirito dei Padri sotto la fissità della terminologia della tarda Scolastica, divenuta meccanica, e in quella Neoscolastica che ebbe inizio al suo tempo e che ripristinò per lo più meccanicamente il modo di porre le questioni e le espressioni della Scolastica barocca: inizio di un'impresa che attende d'essere condotta avanti. Cfr. §§ 29-30.

[14] Rom. [illegible] citati sono desunti da 1 Io. 3, 1-2; Eph. 3, 16 (cfr. Col. 2, 11; Gal. 2, 20); Col. 3, 3.

naturale. Il quale sparirà quando sia sparito quello della nostra debolezza e fragilità; quando Cristo non vorrà più seminare e sviluppare la vita soprannaturale nella debolezza della nostra natura, ma effonderà in noi in tutta la sua pienezza la sua vita divina; quando renderà il nostro corpo conforme al suo Corpo glorioso e condurrà l'anima nostra alla visione immediata dell'essenza divina, che è non solo l'organo, ma la sorgente e il vero cibo della vita eterna [17].

2. Ma anche *in relazione al sacrificio eucaristico* il mistero della transustanziazione è della massima importanza [18].

Il sacrificio, nel pieno significato della parola, involge una certa distruzione dell'oblazione. Questa idea indusse alcuni teologi a cercare il carattere di sacrificio dell'Eucaristia nel fatto che la sostanza del pane e del vino nella transustanziazione resta distrutta. Evidente equivoco, poiché nell'Eucaristia non è il pane ciò che noi offriamo, ma Cristo, ossia il suo Corpo nel quale si cambia il pane. Il pane viene offerto unicamente in quanto si muta nella vittima espiatoria; anzi, il suo annientamento non è un annientamento che si attua e termina in se stesso, bensì una distruzione che deve far posto a qualcosa di superiore, e perciò si risolve completamente nel processo della conversione e solo in questo ha il suo significato e la sua importanza.

E questa importanza sta anzitutto in questo, che *il Corpo e il Sangue di Cristo, i quali devono essere offerti a Dio non più nella propria specie ma in specie eterogenea, non si rappresenterebbero veramente e realmente sotto queste specie,* se esse continuassero ad essere inerenti alla loro sostanza omogenea e

---

[17] Il cambiamento interno, con cui ha rapporto la transustanziazione, è, quindi, anche un motivo per la credibilità di questa, secondoché in generale tra di loro i misteri si dànno testimonianza reciproca. Quest'idea è sviluppata molto bene da S. CESARIO D'ARLES nella celebre *Hom. 7 de Paschate:* «Merito caelestis confirmat auctoritas, quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus. Recedat ergo omne infidelitatis ambiguum: quandoquidem qui auctor est muneris, ipse etiam testis est veritatis. Nam invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, dicens: Accipite etc.. Ergo ad nutum praecipientis Domini repente ex nihilo substiterunt excelsa caelorum, profunda fluctuum, vasta terrarum: pari potentia in spiritualibus sacramentis Verbi praecipit virtus, et rei servit effectus. Quanta itaque celebranda beneficia vis divina benedictionis operetur, *quomodo tibi novum et impossibile esse non debeat, quod in Christi substantiam terrena et mortalia commutantur, teipsum, qui iam Christo es regeneratus, interroga.* Dudum alienus a vita, peregrinus a misericordia, a salutis via intrinsecus exulabas. Subito initiatus Christi legibus et salutaribus mysteriis innovatus, in corpus Ecclesiae, non videndo, sed credendo transisti, et de filio perditionis adoptivus Dei fieri occulta puritate meruisti. *In mensura visibili permanens, major factus es teipso.* Cum ipse atque idem esses, multo aliter fidei processibus exstitisti: in exteriore nihil additum est, et totum in interiore mutatum est. At sic homo Christi filius effectus, et Christus in hominis mente formatus est. Sicut ergo sine corporali sensu, praeterita vilitate deposita, subito novam indutus es dignitatem, et sicut hoc, quod in te Deus laesa curavit, infecta diluit, maculata detersit, non oculis, sed sensibus tuis sunt credita: ita cum reverendum altare cibis satiandus ascendis, sacrum Dei tui corpus et sanguinem fide respice, honore mirare, mente continge, cordis manu suscipe et maxime interiori haustu assume».

[18] Cfr. la nota alla fine del § 64 e quelle del § 65. Il merito della seguente dottrina sul sacrificio sta nel considerare il sacrificio di Cristo come un sacrificio di natura *peculiare,* con il quale tutti gli altri sacrifici dell'umanità stanno in relazione soltanto analogica; di più, nel mettere in rilievo l'unità dinamica del sacrificio di Cristo e della Chiesa nell'avvenimento della Messa. Peccato che l'esposizione di Scheeben non superi i limiti d'uno schizzo teologico. — Il suo pensiero sulla Messa di oggi Scheeben l'ha espresso più ampiamente negli *Studien über den Messkanon im Anschluss an das Werk von Dr. Hoppe über die Epiklesis* (citato: *Studien*) in: *Der Katholik,* 46, II (Mainz 1866), 526-558, 679-715. L'articolo non è citato né in M 1, né in M 2; deve comparire nel volume degli articoli della nuova edizione.

non fossero invece subiettate dalla sostanza del Corpo e del Sangue di lui. Perciò Lutero dovette negare all'Eucaristia il valore di sacrificio già pel fatto d'aver propugnata la teoria dell'impanazione [19].

Ulteriormente tale importanza consiste in questo, *che il mutamento soprannaturale del pane e del vino* nel Corpo e nel Sangue immolato di Cristo *attua e raffigura più che mai la nostra unione soprannaturale col sacrificio dell'Uomo-Dio.*

L'*attua,* perché se l'oblazione che offriamo a Dio nell'Eucaristia rimane quello che era e non diventa veramente e sostanzialmente l'oblazione di Cristo, allora neppure noi, cibandoci delle specie, ci uniamo realmente e immediatamente al Corpo immolato di Cristo; noi, dunque, non diverremmo neppure *un sol* corpo immolato con Cristo. La *raffigura,* perché come il pane si converte realmente nel Corpo immolato di Cristo, così noi pure dobbiamo ricopiare in noi la sua vita e la sua morte espiatoria, non già con una trasformazione sostanziale, bensì mediante una unione reale con Cristo. Come il fuoco dello Spirito Santo consuma la sostanza del pane e la cambia sostanzialmente nell'olocausto più sublime e più santo, così l'ardore che emana da questa oblazione cui noi siamo uniti, deve avvolgere e consumare anche noi, deve mutarci in un olocausto vivente che, liquefacendosi in un amore divino soprannaturale, evapora tutto in Dio, e, profumato dalla soavità dell'Agnello divino, manda fino a Lui una fragranza celeste. E come per distruzione di se stesso il pane diviene qualcosa di più nobile da quello che era; allo stesso modo anche noi, morendo secondo la natura a noi stessi in Cristo e per Cristo, dobbiamo risorgere a una vita infinitamente superiore, in virtù di quella stessa grazia nella quale rinneghiamo e mortifichiamo la nostra natura.

Infine noi crediamo che ci si possa fare un concetto del significato e della funzione della transustanziazione ancora più profondo, e precisamente considerand[o] la come ciò che nel sacrificio eucaristico costituisce formalmente l'azione sacrifi[cale] [20].

---

[19] Cfr. Staehlin, l. c.

[20] I pensieri che seguono formano « il pezzo » di fondo degli *Studien.* — Si noti il fatto che la transustanziazione è qualificata come il costitutivo dell'*azione sacrificale.* La santa Messa per Scheeben è un « totum sacrum », un tutto di carattere sacro (*Studien,* 694). Esso è compiuto dalla Chiesa in unione d'azione collo Spirito Santo. La Chiesa medesima è Cristo, quale egli come Signore glorificato appare « sacramentalmente ». In queste condizioni spaziali e temporali essa si pone al suo fianco misticamente come persona operante. Essa è sua « Sposa » in unione mistica benché non possegga una ipostasi sua propria (*Studien,* 544 segg., 552 segg., 681). Lo Spirito Santo è anche e sempre Spirito di Cristo e della Chiesa. Quest'unione così singolarmente congegnata dà luogo, nell'avvenimento sensibilmente percepibile della Messa, ad una dinamica che riduce ad unità o espressione di vita sia la formale presenza del Signore mediante le parole della consacrazione nell'*istante* della transustanziazione, sia il *susseguirsi* dell'offerta dei doni, della preghiera, della trasformazione e — dice Scheeben « ad mentem » del Durando e di Odone di Cambrai — anche lo spezzamento del « pane » consacrato e relativa commistione col « vino » consacrato (*Studien,* 685, 687, 694 segg.). Nello Spirito Santo la triplice oblazione « panis et vini », « consecrationis panis et vini », « commixtionis corporis et sanguinis » — la quale rappresenta l'unità dell'oblazione celeste e terrestre dell'unico Cristo — diventa un unico sacrificio del Cristo che vive nella Chiesa (« actio Ecclesiae in unitate Spiritus »): col pane la Chiesa offre « non il pane come tale, ma come quello che ha da mutarsi nel Corpo di Cristo e a lui cedere il suo posto sotto le proprie specie; così pure presenta a Dio il Corpo di Cristo non qual'è in sé e per sé, ma quale si è ottenuto per conversione dal pane e sotto le specie del pane. Essendo che concepisce il pane e il Corpo di Cristo in questa reciproca relazione accomunandoli nel concetto di contenuto sotto le specie [si noti come partendo da questo concetto sia possibile escludere positivamente la dottrina protestante], la Chiesa fin dall'offertorio non offre già più

Secondo l'opinione di molti, la transustanziazione appartiene all'azione del sacrificio eucaristico unicamente in ragione del suo termine, in quanto cioè, per essa Cristo è fatto presente come vera vittima espiatoria nel seno della Chiesa ed è rappresentato sotto i simboli visibili di quell'immolazione che si è compiuta un tempo in lui. Questi due aspetti sono, difatti, essenzialmente e perfettamente giustificati, prima di tutto perché non è il pane, ma propriamente è Cristo quello che dev'essere immolato; poi perché Cristo non viene realmente immolato di nuovo, ma vien riprodotto per mezzo di simbolica rappresentazione e senza spargimento di sangue il suo cruento sacrificio di una volta. Quest'ultimo fatto, soprattutto, suppone pure la transustanziazione; ma da esso ancora non ne vien di conseguenza che l'azione sacrificale consista *formalmente* nella transustanziazione — ciò che noi invece sosteniamo [21].

Questa nostra tesi non è affatto nuova [22] né richiede una ingegnosa deduzione. *Prima di tutto*, la transustanziazione nel santo sacrificio della Messa si chiama, in linguaggio ecclesiastico, consacrazione, come pure « actio » semplicemente (l'« actio sacrificalis »); e non solo in quanto fa presente il Santo, ma anche perché essa, mutandolo, consacra a Dio appunto il pane ed il vino, ne fa un sacrificio accetto a Lui, e pel tramite dell'Angelo della santità, il Santo Spirito, innalza, mediante la trasformazione da lei operata, i doni offerti dalla Chiesa fino al trono divino [23]. In sostanza, ogni sacrificio non è che una con-

---

pane e vino formalmente, bensì l'« hostia immaculata »... per anticipazione di ciò che deve... divenire... dal pane; viceversa, dopo la transustanziazione, offre il Corpo di Cristo sull'altare così come se sotto le specie ci fosse ancora pane » (*Studien*, 685). Il principio efficente di ciò che si svolge nel quadro liturgico-simbolico è realmente unitario (*Studien*, 696; cfr. anche *Dogmatik*, libro 5, n. 1038-1041). — In concreto la concezione della transustanziazione di Scheeben è affine, in complesso, a quella di ten Hompel (*Das Opfer* ecc., 150 segg. e 165 segg.) più di quanto il tenore di qualche passo isolato (ten Hompel, 120 segg.) farebbe pensare. Alla teoria dei misteri di O. Casel, Scheeben congiunge la comune concezione realistico-cristologica della Chiesa nei Sacramenti; a quella di Vonier, Söhngen e Poschmann aggiunge il mantenimento del carattere a se stante di essa al Sacramento come fatto o avvenimento: Scheeben non conosce presenza alcuna assoluta dell'opera salvifica di Cristo come di atto storico rappresentato nel mistero. Le relative discussioni vedile in P. Weigl, l. c. al § 69 nota 1. — Si potrebbe contrassegnare la maniera onde Scheeben concepisce il sacrificio della Messa in questo modo: la Messa è la realtà in atto, ma espressa simbolicamente, dell'opera salvifica di Cristo nel mistero della Chiesa, la quale in Cristo e per mezzo di Cristo eseguisce l'ordine da lui ricevuto nel Giovedì Santo.

[21] Cfr. ten Hompel, *Das Opfer* ecc., 163 segg.

[22] *Glossa marginale:* Suarez, *in 3 p.*, disp. 83, sect. 2 [Scheeben ha una concezione della Messa che soltanto esternamente è affine a quella di Suarez. Egli, studiando speculativamente e sulla base del « sentire cum Ecclesia » più che indagando le fonti storiche, cerca autorità in favore della sua opinione, la quale, tuttavia, a lui nella prima edizione sembrava « nuova »]. Bosco [*Theol. sacrament. scholast. et moralis ad mentem doctoris Subtilis d. Augustino conformem*, tomi 6 (Lovanio-Anversa 1665-85)]; Lessius, *De Jure et justitia [ceterisque virtut. card.* (Lovanio 1605 e Venezia 1734)], l. 2, c. 38, dub. 2; altrimenti *De perf[ectionibus moribusque divinis* libri 14, Anversa 1620 e ripetutamente], l. 12, c. 13. [Sul Suarez cfr. Lepin, l. c., 366-373; Scheller, l. c., 320-323, 326-329; sul Lessio: Lepin, 410-414; Scheller, 326-329, 420 segg.].

[23] Tale indubbiamente è il senso della elevata orazione « Supplices te rogamus » nel Canone della Messa romana, come ha esposto il Dr. Hoppe nella sua opera: *Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgie und der römische Konsekrationskanon* (Schaffhausen 1865), 116 segg., recentemente apparsa e già molto apprezzata. Quest'opera, frutto di profondi e vasti studi, fa pregustare quel ricco tesoro di Teologia ispirata e profonda che si trova nelle varie Liturgie antiche [Cfr. P. Weigl, l. c., 278-281. — Papa Gelasio I (492-496) chiama il sacrificio della Messa « actio mysteriorum » e « actio sacra »: A. Thiel, *Epistolae Rom. Pontificum genuinae*, I (Braumsberg 1868), 365, 541-542. — L'identificazione di « Angelo » con « Spirito Santo » nella suddetta preghiera non è storicamente dimostrata. Nei *Canoni ecclesiastici* di Ippolito, che ci conservano la liturgia eucaristica romana più

sacrazione, una dedicazione, una presentazione di un dono a Dio; specialmente quando l'offerta viene completamente distrutta ed esala tutta in Dio; tanto più questa consacrazione è un sacrificio, in quanto che assorbendo i doni produce il più delizioso profumo, e perché muta il dono primitivo in un dono diverso, il quale non ha bisogno di salire a Dio, ma sta nel suo cospetto e nel di lui seno [24].

Secondariamente se l'azione sacrificale eucaristica formalmente consistesse soltanto nel rendere presente il Corpo di Cristo da immolare, i frutti del sacrificio di Cristo si potrebbero pur sempre applicare alla Chiesa, e questa potrebbe anche consociarsi a tale vittima; ma allora la vittima non figurerebbe come presa *dal suo grembo* e la Chiesa offrirebbe a Dio se stessa non *nell'azione sacrificale oggettiva,* bensì soltanto insieme con essa. Il sacrificio di Cristo appare come ascendente a Dio dal grembo della Chiesa soltanto qualora il suo Corpo da immolare non solo è introdotto in essa, ma risulta anche come preso dai di lei doni mediante la conversione del pane offerto da lei; e la Chiesa non può offrire se stessa a Dio *nel* Corpo di Cristo, se non muta nel Corpo di Cristo il pane che rappresenta i corpi dei suoi membri (come il

---

antica, nel passo corrispondente si legge (versione latina presso E. Hauler, *Didascaliae Apostolorum fragmenta Veronensia latina. Accedunt Canonum qui dicuntur Apostolorum et Aegyptiorum reliquiae* (Lipsia 1900), 106 segg., riprodotto in Quasten, l. c., 27 segg.): « Memores igitur mortis et resurrectionis eius offerimus tibi panem [!] et calicem [!] gratias tibi agentes quia nos dignos habuisti adstare coram te et tibi ministrare. Et petimus, ut mittas sp(iritu)m tuum s(an)c(tu)m in oblationem sanctae ecclesiae [!]; in unum congregans de omnibus, qui percipiunt, sanctis in repletionem sp(iritu)s s(an)c(t)i ad confirmationem fidei in veritate, ut te laudemus et glorificemus per puerum tuum Je(su)m Chr(istu)m, per quem tibi gloria et honor, patri et filio cum s(an)c(t)o sp(irit)u, in sancta ecclesia tua et nunc et in saecula saeculorum. Amen ». Nello scritto *De sacramentis* probabilmente composto da Ambrogio († 397), l'assonanza col testo dell'attuale Canone romano è ancora più chiara: « ... et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es... » (lib. 4, c. 6, testo presso Quasten, l. c., 161; H. Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts von Rom* (Paderborn 1938), 194 segg.; B. Botte, *Hippolyte de Rome. La tradition apostolique* (Parigi 1946), p. 30-33; l'anafora di Ippolito in italiano in M. Righetti, *Storia liturgica. III: L'Eucarestia* (Milano 1949), 364 segg.; vedi ancora M. Jugie, *De forma Eucharistiae — De Epiclesibus eucharisticis,* specialmente p. 25 segg. Qui il plurale « angelorum » sembra escludere l'interpretazione di Scheeben; ma la sua concezione del sacrificio eucaristico non dipende unicamente dalla dimostrabilità storico-liturgica di questo rapporto. Il testo di Ippolito mostra come la concezione di Scheeben sia molto affine, nel suo insieme, a quella della Chiesa antica].

[24] Sul rapporto che intercorre tra « offerre - perferre - consecrare » nella Messa romana vedi *Studien,* 681-692. — Nei primissimi tempi la questione della formula di consacrazione non costituiva problema alcuno. Si pronunciava l'« eucharistia » o rendimento di grazie, in essa si rammentava il ringraziamento di Gesù nella Cena, e si era convinti che dopo l'« eucharistia » il Corpo e il Sangue sono realmente presenti. Gesù non aveva detto, alla fine del ringraziamento, « Questo è il mio Corpo »?

Già al tempo di Ireneo al « ringraziamento » si aggiunse una invocazione a Dio sopra i doni terreni consacrati: cfr. Elfers, l. c., 276. Uno sguardo alla relazione tra « offerre » e « consecrare » come si ha nei *Canoni ecclesiastici* di Ippolito (i quali, frammisti con elementi orientali organicamente collegati, potrebbero presentare il nucleo centrale della liturgia della Messa romana: cfr. H. Leclercq, *Canon romain* in *Diction. d'Archéologie chrétienne et de Liturgie,* t. 2, p. 2 *(Parigi 1925)*, col. 1847-1950; F. Cabrol, *S. Hippolyte et son oeuvre liturgique,* ibidem, t. 6, p. 2 *(Parigi 1925)*, col. 2415-2418; B. Botte, l. c.) dà fondamento e fianco dilucida, nell'interpretazione di Elfers, le vedute che Scheeben aveva raggiunto per via speculativa: cfr. Elfers, l. c., 207 segg., 202, 205, 236. — Nella Chiesa ortodossa fu attribuita, unilateralmente ed esclusivamente, la « conversio » prima al rendimento di grazie, poi all'epiclesi. Oggi però la migliore tradizione ortodossa concepisce le parole della consacrazione e l'« eucharistia » come un tutto: cfr. Heiler, *Die katholische Kirche* ecc., 256-261.

più nobile alimento usato da essi) e se mediante la consacrazione di questo pane non consacra e non offre a Dio tali suoi membri. Veramente l'offerta della Chiesa e di Cristo stesso non è il pane, ma il Corpo di Cristo. Però questo Corpo in tanto diviene offerta *della Chiesa*, in quanto la Chiesa lo presenta a Dio prendendolo da sé in virtù della conversione del pane in esso, e in quantoché per mezzo di questa conversione impegna e presenta a Dio il dono di se stessa. E se questa ostia non può essere offerta a Dio né posta in relazione con un sacrificio già avvenuto per se sola e semplicemente, ma deve essere offerta mediante una nuova e reale immolazione, bisogna che la trasmutazione di un altro dono entri a far parte di questa immolazione.

Come dunque l'essenza del sacrificio eucaristico non va cercata nella sola distruzione del pane, così neppure nel solo render presente il Corpo di Cristo; si trova invece unicamente nel fatto della *transustanziazione* presa secondo la sua totalità, cioè secondo il rispetto che dice nel medesimo tempo al « terminus a quo » e al « terminus ad quem », ossia si trova nella reale consacrazione del pane mediante il suo trapasso nel Corpo santissimo di Cristo.

In *terzo luogo* quest'idea è corroborata dal fatto che soltanto partendo da essa noi, nel sacrificio eucaristico, otteniamo un'immolazione reale, cioè *una reale e visibile mutazione del dono offerto*, per cui questo passa dall'uomo a Dio.

Sebbene la mutazione dell'offerta, ossia l'effettiva immolazione, resti sempre la stessa nel suo concetto fondamentale che è quello della trasmissione della cosa a Dio, tuttavia attua tale concetto in varie maniere, a seconda della natura e dello scopo dell'offerta stessa; onde sarebbe errore voler senz'altro trasferire a tutti gli altri sacrifici la forma in cui essa si presenta in uno di essi.

Così, nel caso nostro, la mutazione ha due proprietà caratteristiche, che la distinguono essenzialmente da quella che si riscontra in altri sacrifizi. Anzitutto, il dono offerto non si cambia per il sopravvenire di qualcosa in esso, bensì perché con tutta la sua sostanza si risolve in un altro, nel quale passa a Dio ed è accettato da Lui. Il valore del sacrificio non dipende, conseguentemente, dal valore del dono mutato, ma dal valore di quello nel quale esso si muta. Però questa seconda offerta, da cui dipende il valore dell'azione, non deve punto esser mutata dall'azione del sacrificio, poiché non si tratta di dare nuovamente Cristo stesso in proprietà a Dio, ma di rappresentare e compiere l'unione della Chiesa con la propria oblazione già passata a Dio. Secondariamente, qui la mutazione stessa è affatto invisibile, avvenendo nella parte più interna e recondita del dono offerto. Ma l'azione, per la quale si compie, ossia le parole della consacrazione, le quali non solo indicano ma anche causano l'avvenimento, sono sensibilmente percepibili; e ciò basta perché nel sacrificio — segnatamente in un sacrificio come questo, il quale nella sua particolare natura deve essere del tutto mistico — si possa ravvisare una mutazione reale e insieme visibile.

Siccome qui l'azione sacrificale consiste in una mutazione per la quale l'inferiore trapassa in qualche cosa di superiore, ne viene che essa nella sua essenza somiglia più all'attuazione dell'unione ipostatica e alla risurrezione del Corpo di Cristo, che all'immolazione di lui sulla croce. Come la carne presa dal seno di Maria divenne Carne dell'Agnello divino per l'unione ipostatica, e come la Carne esanime di Cristo riposante nella tomba si convertì, per la risurrezione, nel tempio vivente dello Spirito Santo; così nel Sacramento il pane si muta nel Corpo santificato e glorificato di Cristo, e lo Spirito Santo rinnova, sotto l'involucro delle specie sacramentali, il miracolo che operò un

tempo nel seno di Maria e nell'oscurità della tomba. Del resto anche la Chiesa nel compiere questo sacrificio sulla terra deve innanzitutto mettersi in comunicazione col sacrificio celeste che Cristo offre nel suo Corpo debitamente glorificato. L'immolazione eucaristica esprime anche l'immolazione compiutasi sulla Croce e la rappresenta nella sua forma e nella sua efficacia non per altro se non perché nell'olocausto celeste stesso viene rappresentata e offerta a Dio in perpetuo ricordo l'immolazione della Croce e questo ricordo della separazione del Sangue dal Corpo ci viene visibilmente rappresentata nell'Eucaristia per mezzo della diversità delle specie eucaristiche.

Appunto secondo il pensiero delle Liturgie antiche l'azione sacrificale eucaristica si compie *mediante il fuoco dello Spirito Santo*, il quale, invocato dalla Chiesa, scende sul pane che rappresenta l'umanità per formare con esso il Corpo e il Sangue del vero Agnello espiatorio [25], come un giorno aveva formato lo stesso Agnello dal seno della Vergine per offrirlo poi in perfetto olocausto sulla Croce e nella risurrezione. Poiché, come Cristo è stato concepito per opera dello Spirito Santo, così nello Spirito Santo ha pure offerto se stesso immacolato a Dio e in virtù dello stesso Spirito Santo è risorto a nuova ed indefettibile vita, nella quale egli ritiene e presenta il merito della sua morte espiatrice. Ora, affinché quest'ostia e questo sacrificio compiutosi nello Spirito Santo venga incorporato alla Chiesa e la Chiesa a lui, il pane e il vino, in virtù dello stesso Spirito Santo e per una rinnovazione e continuazione del mistero dell'Incarnazione, viene mutato nel Corpo e nel Sangue dell'Agnello che fu già immolato e che esiste come perenne e perfetto olocausto; Cristo, in una parola, come trapassato attraverso la morte e la risurrezione, viene offerto a Dio dal seno della Chiesa quale ostia della medesima [26].

Questo a noi sembra che sia il concetto più profondo e più completo del sacrificio eucaristico. Qui la forma dell'immolazione è semplicemente quella dell'*olocausto*; con la specificazione, però, che il fuoco spirituale mediante l'identica ed unica azione produce l'ostia e in istato di glorificazione la presenta a

---

[25] Cfr. la già citata opera del Dr. Hoppe, p. 268 segg. Tipico fra tutti è quello che dice il *Pontificale Romanum* (*De consecrat. alt.*): «Domine sancte, pater omnipotens aeterne Deus... preces nostrae humilitatis exaudi et respice ad huius altaris holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed infusum Sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat». S. Giovanni Crisostomo paragona il sacerdote con Elia, il quale chiamò il fuoco dal cielo a consumare le vittime offerte. [S. Giovanni Damasceno paragona l'Eucaristia ad un carbone acceso (*De fide orth.* 4, c. 13): «Carbo enim lignum simplex non est, sed unitum igni; ita et panis communionis non simplex panis est, sed unitus Divinitati». — In riguardo all'epiclesi si deve notare con J. R. Geiselmann: E' dottrina essenzialmente scolastica quella che fissa il momento della consacrazione collegandolo alla pronuncia delle parole «Hoc est corpus meum» etc. La spiegazione teologica delle parole del Signore quale «forma consecrationis» e della relativa causalità efficiente si connette al materiale categoriale della metafisica di Aristotile e ne dipende. Caratteristica della Chiesa antica è di lasciare il velo del mistero sul dramma che si compie durante l'«eucharistia», ossia la grande preghiera di ringraziamento, onde si fa presente il Corpo ed il Sangue del Signore. In tal modo intendeva ancora l'Eucaristia Isidoro di Siviglia (*Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike* *(München 1933)*, p. 245 e IX). Vedi i corrispondenti risultati in Elfers, l. c., alla voce *Epiklese*; Arnold, l. c., 136 seg. Su S. Tommaso cfr. Vonier, *Das Geheimnis* ecc., 82 segg. La preminenza delle parole della Consacrazione sopra qualunque preghiera umana ed anche sopra l'epiclesi delle Liturgie greche è affermata dal Cardinale greco Bessarione circa il 1464-1468 nell'opera *De sacramento eucharistico, ex quibus verbis conficiatur* che si trova nella P. G., vol. 161, col. 493-526. Il testo greco originale Περὶ τοῦ τῆς ἱερᾶς εὐχαριστίας μυστερίου è stato pubblicato per la prima volta da L. Mohler in: *Aus der Geisteswelt des Mittelalters* (pubblicazione in onore di M. Grabmann curata da Lang, Lechner e Schmaus *(Münster 1935)*, p. 1373-1411).]

[26] Cfr. *Studien*, 702.

Dio; inoltre, che non si intraprende una nuova immolazione dell'Agnello espiatorio, ma esso viene offerto a Dio dietro rappresentazione dell'immolazione già avvenuta [27]. E' un olocausto del tipo più nobile e venerando, nel quale il fuoco che divampa nel cuore stesso di Dio consuma la vittima e fonde la Chiesa, rappresentata in questa vittima, coll'olocausto eterno dell'Agnello [28].

Così pure, dopo quello che abbiamo detto, la rappresentazione simbolica dell'immolazione mediante le specie sacramentali non è suggerita *esclusivamente* dalla rappresentazione della separazione del Sangue dal Corpo, insita nella diversità delle specie. Altrettanto essenziale è la rappresetazione dell'unione della Chiesa col sacrificio di Cristo e del trapasso del suo sacrificio in quello di lui; cosa che, secondo i santi Padri, si dà nella fusione dei chicchi di grano e degli acini di uva in un tutto mediante il fuoco sensibile e la fermentazione, nonché nella loro rifusione in un'entità superiore [29]. E' ovvio che sotto questo aspetto non solo le apparenze esterne, ma anche i corrispondenti elementi interni entrano nel simbolismo dell'azione sacrificale e vi si intrecciano.

§ 73. *Significato e motivazione del mistico modo di esistere del Corpo di Cristo nell'Eucaristia.*

Dopo la transustanziazione, per cui il Corpo di Cristo si fa presente sotto le specie eucaristiche, dobbiamo esaminare il significato e l'utilità *del modo meraviglioso di esistere del Corpo di Cristo nell'Eucaristia.* Esso — come già osservammo — è di due o di tre specie: spirituale, divino e sacramentale; o, per meglio dire, divino-spirituale e divino-sacramentale.

---

[27] La dottrina di Scheeben non è intesa a proposito se si considera a parte la mutazione delle apparenze in modo suareziano, senza il suo spirituale collegamento colla Chiesa offerente (cfr. DIEKAMP, *Theologiae dogmaticae manuale*, IV, 240).

[28] «Forse a qualcuno il suesposto modo di concepire il sacrificio eucaristico può sembrare contrario alla sentenza comune dei Teologi e perciò temerario. Ma prescindendo dal fatto che esso non è che un completamento ed un approfondimento dell'opinione comune, noi crediamo di dover notare che una discussione approfondita di questo soggetto non è stata intrapresa se non dal tempo della Riforma e la causa, anche nel foro della scienza, non è ancora finita. Più che altrove, la nuova Teologia trova un vasto campo per la sua attività in questa materia in cui essa può sorvolare sulla Scolastica, la quale in questo punto ha fatto relativamente poco». — Nel M. 1 questa nota di Scheeben è cancellata. Senza dubbio Scheeben ritenne questa giustificazione come ormai superflua. Ma oggi torna ad avere la sua importanza e perciò la riportiamo.

[29] Degli innumerevoli passi patristici coi quali potremmo illustrare questo punto riportiamo soltanto il seguente: «Et iam in hoc ipso, quod innumeris tritici granis confici novimus, unitatem constat assignari populorum. Sicut enim frumentum solita purgantis sollicitudine praeparatum in candidam speciem molarum labore perficitur, ac per aquam et ignem in unius panis substantiam congregatur: sic variae gentes in unam fidem convenientes, unum de se Christi corpus efficiunt, et christianus populus quasi tritici innumerabilia grana a sacrilegis nationibus fide purgante atque cribante discernitur, et in unum, quasi infidelium lolio pertranseunte, colligitur, et duorum instrumentorum instructione, velut frumentum gemino molarum opere curatum, nitescit, et in illam primae originis dignitatem nativo candore mutatur, ac per aquam baptismi, vel per ignem Spiritus sancti, aeterni illius panis corpus efficitur. Sicut ergo grana separari ab illius confecti panis adunatione non possunt, et sicut aqua ad propriam redire substantiam in vino permixta non potest: sic et fideles quique atque sapientes, qui redemptos se Christi sanguine et passione cognoscunt, ita debent quasi inseparabilia membra capiti suo consecratione et ardentissima religione sociari, ut ab eo non voluntate, non necessitate seiungi, non ulla terrenae rei ambitione, non denique ipsa possint morte dividi» (CESARIO ARELATENSE, *Homil.* 7).

1. *Cosa significa il modo divino-spirituale d' esistenza* del Corpo e del Sangue di Cristo?

1. Noi abbiamo visto come Cristo nell'Eucaristia deve fungere da Capo soprannaturale dell' umanità, per cui questa dev' essere divinizzata e riunita per formare una grande oblazione in onore di Dio. Come Capo soprannaturale Cristo innanzitutto deve essere il principio di una *unione* sommamente reale per le sue membra. Deve, dunque, trovarsi realmente e sostanzialmente in tutti senza essere separato da se stesso, e conseguentemente deve esistere in modo da poter entrare indiviso in tutte le membra del suo Corpo mistico, non solo virtualmente ma anche sostanzialmente, con l'anima in tutte le parti del corpo. E come a questo scopo è presente tutto e indiviso in molte ostie distinte, così non può naturalmente andar soggetto ai limiti dello spazio e della dimensione in ciascuna di esse; tanto più perché deve essere principio di unione in ogni singolo col quale si unisce nell'ostia, e, conseguentemente, abbracciarne e penetrarne tutto l'essere. Come le singole parti di un corpo naturale sono tenute insieme, in sé e fra loro, soltanto da un principio superiore, spirituale, così anche il Corpo di Cristo, per stringerci in una unione soprannaturale con sé e tra noi come organo della Divinità, deve possedere, grazie alla stessa forza divina mediante la quale ci lega a sé, una soprannaturale unità spirituale in forza della quale poter congiungere la massima estensione di presenza alla massima indivisibilità. E ciò non di meno, deve contemporaneamente conservare la sua sostanza corporale, dovendo riunire tutti gli uomini in *un sol* corpo, non formalmente in *un solo spirito*. In *un solo* spirito ci unisce lo Spirito Divino che abita in noi, il quale è anche lo Spirito di Cristo; ma poiché lo Spirito di Cristo non spira che nel suo Corpo, dobbiamo divenire una sola cosa con questo Corpo per ricevere la forza vivente e operante in esso.

2. Ora, questa forza cosa deve produrre in noi? Essa deve spiritualizzare e divinizzare tutto il nostro essere, cambiarci e trasfigurarci. Il Corpo di Cristo ha da essere, per noi, un *alimento spirituale*, e quindi, ancora una volta, esso nell'Eucaristia deve esistere in una maniera spirituale. Dicendo che il Corpo di Cristo deve essere per noi un alimento spirituale si vuole forse escludere la sua natura materiale o la sua presenza sostanziale come vorrebbero i Protestanti e i Razionalisti? Niente affatto! Ciò significa invece ch'esso è un alimento non per la nostra vita corporale soltanto, ma anche e specialmente per quella spirituale. Significa, inoltre, che nel vivificarci non si comporta verso di noi come il cibo esclusivamente corporale (che non dà la vita ma soltanto fornisce il materiale per la vita e perciò si muta in chi lo mangia), ma come l'anima che compenetra e vivifica il corpo in cui entra e non si trasforma in esso, che anzi lo domina; come la luce che nutre il nostro occhio mentre vi imprime le immagini delle cose dalle quali viene proiettata; come il fuoco che pervade il ferro non per risolversi in esso ma per mutarlo in sé e comunicargli le sue proprietà. Il Corpo di Cristo, anzi, l'intera sua umanità, non costituisce propriamente l'anima della nostra vita soprannaturale e neppure la luce e il fuoco da cui siamo trasfigurati e trasformati nell'immagine soprannaturale di Dio; ma, per l'unione ipostatica col Figlio di Dio, *abita in esso* la virtù vivificatrice, spiritualizzatrice e divinizzatrice della Divinità, e, *come organo della Divinità, anch'esso è vivificante, spiritualizzante e deificante* [1]; egli possiede in proprio la forza di vita divina, la luce divina e il fuoco divino, ed

[1] Cfr. CIRILLO ALESS., l. 4 *In Io.*, p. 354 e 376, 377.

è appunto come tale che nell'Eucaristia deve alimentarci. Per questa ragione però non si deve ritenere meno veracemente e sostanzialmente nostro alimento che il cibo naturale, che anzi lo è immensamente di più, dappoiché, oltre a venire in nostro contatto non meno di esso, ci vivifica e ci nutre in un modo infinitamente superiore.

Ma se il Corpo di Cristo ci nutrisce spiritualmente, agendo, come organo della massima virtù spirituale e spiritualizzatrice, direttamente non solo sul nostro corpo ma anche sul nostro spirito (non sciogliendosi in noi ma mutando noi in se stesso), allora non solo non abbisogna di esistere o di essere mangiato in modo carnale, ma neanche lo può. Se noi lo prendessimo come qualunque altra carne, esso stesso verrebbe distrutto, si convertirebbe in noi, nutrirebbe il nostro corpo, non già l'anima nostra. Per poter nutrire e corpo e anima e tutto l'essere nostro, è necessario che sia di pari grado con l'anima nostra e che attinga lo spirito spiritualmente. Se deve mutar noi nella sua immortalità e nella sua gloria, esso stesso non può prendere contatto con noi come una sostanza mortale e corruttibile; deve presentarsi come una sostanza immutabile, incorruttibile e indivisibile. Finalmente, se deve operare in noi non col suo contenuto materiale, ma con la virtù divina che abita in lui, a che gioverebbe, allora, la sua divisione e il suo dissolvimento? Anzi, appunto perché nella sua totalità è il portatore della Divinità, perché, come suo organo e come carbone ardente e infiammato da essa [2], deve presentarsi in una maniera a lei consimile e produrre in noi un ardore ed uno splendore divino, è necessario che si mostri come un corpo spiritualizzato dalla Divinità e glorificato in sommo grado. Si può dire perfino che nell'Eucaristia il Corpo di Cristo, sotto un certo rapporto, deve esistere in una maniera più elevata di quella onde egli esiste, dopo la sua risurrezione, in istato di glorificazione divina per virtù della Divinità. Infatti nella gloria che a lui stesso e per suo merito gli compete, esso appare soltanto come animato e glorificato dalla Divinità; mentre nell'Eucaristia si manifesta come vivificante e glorificante altri, come partecipante alla virtù vivificatrice e spiritualizzatrice della Divinità. Là è ancora il frumento che vive per se stesso mediante lo Spirito Santo; qui è il pane cotto dal fuoco dello Spirito Santo, onde la virtù di questo deve dare la vita agli altri [3]. Là sta alla Divinità come il corpo all'anima; qui come l'anima stessa, a modo della Divinità, sta ad un corpo che deve vivificare [4].

---

[2] « Ἄνθραξ, pruna, carbone, sono nomi che s'incontrano frequentemente nelle antiche Liturgie e nei santi Padri per designare il Corpo di Cristo nell'Eucaristia, come depositario dell'ardore dello Spirito Santo, da cui sono purificati e trasfigurati i corpi e le anime nostre. Si allude con ciò al carbone ardente, col quale il Serafino purificò le labbra del profeta Isaia. Cfr. HOPPE, *Die Epiklesis* ecc., p. 259, nota 565. Uno dei più bei passi dei Padri (di S. Giov. di Damasco) l'abbiamo citato sopra (§ 71, nota 18).

[3] Come il frumento, abbrustolendo, non solo viene disposto a manifestare la sua virtù vivificatrice, ma a questo scopo assume anche un altro modo d'esistere, così, secondo la espressione dei santi Padri, il Corpo di Cristo mediante il fuoco dello Spirito Santo, viene per così dire abbrustolito, perché possa entrare in quell'unione sostanziale con noi, che è richiesta per l'espletamento della sua virtù vivificatrice. Cfr. l'ultima nota di questo §. [Il M. 2 porta questa inserzione: « L'Agnello pasquale arrostito al completo. Arrostimento che da una parte è affine alla combustione che si compie sull'altare — « odor suavitatis ». D'altra parte l'arrostimento di Pasqua trattiene il grasso per la cottura ». *(Per questo simbolismo che Scheeben cerca di utilizzare cfr. F. BLOME, *Die Opfermaterie in Babylonien und Israel*, P. I (Roma 1934), n. 104 segg.)*.]

[4] GUITMUNDUS, *De Eucharistiae verit.* lib. 1 med.: « Ipsam certe animam nostram corpore, quod corrumpitur, aggravatam non particulatim per singula corporis membra dividi, sed in singulis portiunculis totam atque integram contineri beatus Augustinus validissime probat. Qui ergo hanc animae nostrae potentiam praebuit, ut una eademque et indivisa in singulis

Perciò là nonostante la sua glorificazione deve essere sempre presente in *un sol* luogo, e anche in questo non può essere esente dalla estensibilità corporale, in una parola non può soprattutto essere liberato dalla commensurabilità collo spazio; qui, al contrario, a causa della universalità e sublimità della sua azione come organo della Divinità, deve partecipare anche alla di lei universalità e semplicità.

Con queste dilucidazioni — se non prendiamo in tutto un abbaglio — si spiega appuntino il discorso del Salvatore sull' Eucaristia (in S. Giovanni, Cap. 6), il cui contesto altrimenti presenterebbe troppe difficoltà; come, viceversa, da tale discorso la nostra illustrazione riceve la sua conferma.

Ai Giudei, che volevano un pane dal cielo come quello ch'aveva dato Mosè, il Salvatore rispose che avrebbe dato loro il *vero pane celeste*, un pane, cioè, di cui la manna non era che un simbolo senza sostanza, un pane che per sua virtù intrinseca avrebbe nutrito gli uomini per una vita effettivamente celeste, immortale. Disse che egli stesso era questo pane, disceso veramente dal cielo dal seno di Dio, e che perciò conteneva in sé una virtù vitale divina, onde era un pane realmente celeste. La sua celeste virtù nutritiva, la condizione principale per essere il pane del cielo, si fonda sulla divinità di Cristo, sulla sua origine dal seno del divin Padre per cui ad un tempo vien data la sua origine soprannaturale dal seno della Vergine ed esclusa la sua dipendenza da un padre terreno. I Giudei negavano la sua divinità, negavano la sua origine dal seno di Dio Padre, e lo riguardavano come un figlio naturale dell'uomo, come un figlio di Giuseppe: per conseguenza negavano pure che egli fosse il vero pane del cielo. E quanto più il Salvatore afferma di esserlo realmente, tanto più esige da essi che ciò abbiano a credere: egli mostra loro che siffatta fede è indispensabile per essere alimentati dalla virtù di questo pane; che anche essa, però, è un dono del Padre, come il pane che il Padre ha donato loro nel suo Figlio. Senza inquietarsi per la incredulità dei Giudei — che era da attribuirsi unicamente alla loro ostinazione — continua a spiegare il mistero del pane del cielo; indica il modo con cui egli vuole dare se stesso quale pane della vita eterna e dichiara che si darà in nutrimento a noi né più né meno che nella sua Carne e nel suo Sangue. Per mezzo della sua Carne vuole che

---

quibusque particulis sui corporis eodem tempore tota consistat: quare suae propriae carni id dignitatis, si vult, dare non valeat, ut ipsa in diversis sui cuiusdam corporis, quod est Ecclesia, partibus tota simul et indivisa possit haberi; cum sicut anima nostra vita est corporis, ita sit Ecclesiae, immo multo melius per Dei gratiam, vita caro Salvatoris? Per animam quippe fit, ut corpus utcumque temporaliter vivat, per carnem vero Salvatoris agitur, ut Ecclesia, non quomodocumque, sed beate in aeternum vivat ». Immediatamente prima Guitmundus applica un'altra analogia non meno appropriata. Nell'Eucaristia il Verbo divino sussistente deve essere portato a tutti gli uomini avvolto in quella carne, in cui egli uscì da Dio: « Quotidiano experimento cognoscimus, quia intellectus noster, id est, verbum cordis nostri, cum illum quodammodo voce vestimus, ut, qui in nostro corde latens nobis solis cognitus erat, per vocem aliis etiam manifestari possit, eodem tempore et totus in corde nostro remanet et totus aeque mille hominibus cum assumpta voce sua, quantum in se est, ita apparere potest, ut non solum ipse simul omnium corda collustret, sed aures etiam cunctorum ipsa, qua vestitus est, voce eodem tempore, tota ed indivisa perstringat. Si igitur humano verbo Deus tantum praestitit, ut non solum ipsum, sed etiam vox qua quodammodo vestitur, ad mille homines eadem simul totaque pertingere valeat: nemo hoc ipsum de omnipotentis Dei unico et omnipotente et coaeterno Verbo et de carne eius, quam similiter, ut nobis ipsum Verbo appareret, vestivit, etsi capere non potest, habere incredibile debet, quod de fragilissimo et transitorio verbo hominis et momentaneis vocibus vixque existentibus et numquam praevalet capere, et tamen pene semper experimento habet ».

noi siamo uniti alla sua persona, e per mezzo della sua persona vuole che siamo uniti al Padre affinché noi viviamo di lui come egli vive del Padre.

Questo i Giudei lo vollero credere meno ancora, e perfino alcuni Discepoli ne furono sconcertati. « Questo parlare è duro, e chi può reggere ad ascoltarlo? » [5]. Riusciva duro per essi perché credevano che Cristo desse loro a mangiare e a bere il suo Corpo e il suo Sangue in modo carnale e cruento. Ma la ragione per cui si arrestarono a questo pensiero e non seppero elevarsi più in sù di lì, era che i Giudei non credevano punto alla divinità di Gesù e i Discepoli tentennanti vi credevano solo debolmente. Se vi avessero creduto fermamente e costantemente come Pietro, con la grazia di Dio avrebbero capito come questi, che la Carne e il Sangue di Cristo non possiedono quella loro virtù nutritiva in forza della natura della carne, ma l'hanno dalla Divinità che abita in lui, e che, quindi, si deve escludere l'idea di un cibo carnale. Onde è da questo lato che il Salvatore altresì prende lo spunto per la sua risposta; egli non gira la causa dell'errore, molto meno poi sofistica sulle sue parole riducendole ad esprimere una delibazione semplicemente ideale della sua Carne e del suo Sangue per mezzo della fede; ma piuttosto coglie l'errore nella sua radice. « E' lo spirito — dice egli — che vivifica; la carne non giova a nulla: le parole, che io vi dico, sono spirito e vita » [6]; vale a dire, la mia Carne, come qualunque altra semplice carne, non vi può essere utile; essa non vivifica perché vien masticata ed ingerita, ma solo in virtù dello Spirito, cioè della potenza divina che abita in essa: non vivifica come carne morta e sanguinolenta, ma come carne viva e pervasa dallo Spirito di Dio; è in relazione con questa potenza spiritualmente vivificante e residente nella Carne, che vanno intese le mie parole riguardanti la Carne. Dunque, chi crede che la mia Carne non è un pane terreno, ma celeste, in cui è discesa una virtù divina dal cielo grazie alla quale esso pure appartiene al cielo e un giorno salirà lassù, costui non può trovar duro il mio discorso; egli non teme di dover mangiare la mia Carne in modo cruento, sapendo che per la medesima divina virtù, per la quale la mia Carne diviene vivificante, io sono pure in grado di offrirla in cibo in un modo diverso da quello con cui si è soliti cibarsi della carne naturale [7].

Quello che si deve soprattutto evitare — aggiungono qui i santi Padri — è di pensare della Carne di Cristo troppo carnalmente. Essa in realtà è della medesima sostanza della nostra; anzi, è presa dal seno di una figlia di Adamo, ma non in modo carnale bensì spirituale, cioè per virtù dello Spirito Santo che adombrò la Vergine. « Già solo per questo — dice S. Atanasio — la Carne del Signore è spirito vivificante, essendo egli stato concepito per opera dello Spirito vivificante; infatti ciò che nasce dallo spirito, è spirito ». Sebbene carne secondo la sua natura, nondimeno potè non aver in sé i difetti della carne, tanto più che rimane in essa lo Spirito del Signore, e il Figlio di Dio, da cui procede lo Spirito, l'ha accolta in sé come il ferro nel fuoco. Questo Spirito che risiedeva in essa in realtà non la preservò dalla morte, sì però dalla decomposizione e dalla corruzione, e la richiamò tanto più mera-

[5] Io. 6, 61. Per il discorso eucaristico, su ciò che Gesù ha promesso, cfr. il citato art. *Eucharistie* nel *Dict. de la Théol. cath.*: *Eucharistie d'après les saintes Ecritures*, col. 992 segg., dovuto a C. RUCH; L. TONDELLI, *Gesù secondo S. Giovanni*, 110-128; J.-M. VOSTE, *Studia Ioannea* in *Opuscula biblica Pontificii Collegii Angelici* (2 ediz., Roma 1930), 139-207.

[6] Io. 6, 64.

[7] Cfr. AGOST., *Tract. 27 in Io.*, e CIR. ALESS., l. c. [sulla dottrina eucaristica di S. Agostino si è scritto molto (anche in Italia) ma per lo più in tono troppo polemico. Vedi l'essenziale in P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive. Deuxième série: L'Eucharistie* (10 ediz., Parigi 1930), 422-453].

vigliosamente dalla morte ad una vita nuova ed immortale. Ora è questo stesso Spirito che porta inoltre sull'altare la Carne di Cristo quale organo della sua potenza spirituale, per unirla alla carne del credente [8]. E ci farà meraviglia se in ciò egli comunica alla medesima delle qualità eminentemente spirituali, se la pervade con la sua propria spiritualità e la fa apparire più spirito che carne?

3. Ma nell'Eucaristia Cristo non solo si deve unire a noi come cibo spirituale dell'anima nostra e di tutto il nostro essere; egli in mezzo a noi deve essere altresì un *sacrificio spirituale* a Dio e includere noi pure in questa spirituale offerta in forza della sua unione con noi; quindi, ancora una volta, nell'Eucaristia deve esistere in modo spirituale.

Scrive l'Apostolo [9] che il sacerdozio di Cristo è un sacerdozio secondo l'ordine di Melchisedech; non secondo la legge dei riti carnali, ma per virtù di una vita indissolubile. Il nuovo Sommo Sacerdote doveva esporre se stesso, come vittima espiatoria, alla morte, ma non perire con la morte; come dette la sua vita, così per virtù propria poteva e doveva riprenderla, e in tal modo, sempre vivo, stare dinnanzi al trono di Dio come sacerdote e come vittima, per condurre gli uomini dalla morte alla vita in forza della sua morte. Anche il sacrificio della croce fu più spirituale che corporale: e ciò perché Cristo si offrì immacolato a Dio mediante lo Spirito Santo [10]; poi perché l'offerta, pur essendo di fatto di carne e nella carne, tuttavia si compì in quella Carne incorruttibile ch'era inseparabile dal Figlio di Dio e santificata da tale unione; infine perché quella Carne non era semplice carne, ma una carne che olezzava della dignità e della divinità di colui cui apparteneva. E tanto più doveva divenire un'offerta spirituale, avendo essa trionfato della morte, e dovendo l'Agnello, immolato dinanzi agli occhi di Dio fin dal principio del mondo, rimanere al cospetto di Dio come un olocausto eterno, acceso dal fuoco dello Spirito Santo.

Infatti, secondo l'Apostolo, Cristo non poteva e non doveva morire che una sola volta, e una sola volta doveva offrire il suo sacrificio nella fragilità della carne. Il sacrificio perpetuo che egli offre, non è altro che il ricordo trionfante del sacrificio della propria vita, compiutosi un tempo; ricordo che si perpetua nel suo Corpo, liberato dalla fragilità umana, spiritualizzato e glorificato dallo Spirito di Dio; e la immortalità gloriosa del Corpo di Cristo dopo la sua risurrezione non solo non è un impedimento alla continuazione del suo sacrificio, ma è proprio la condizione senza la quale il sacrificio compiuto non sarebbe permanente ed eterno.

E' in questo modo che parliamo di un sacrificio spirituale di Cristo nel cielo: non quasi che lassù l'offerta non sia la Carne di Cristo, ma perché è la Carne di Cristo spiritualizzata e glorificata dalla vittoria sulla morte, riportata un tempo nella fragilità della carne. A maggior ragione poi qui in terra la Carne di Cristo dev'essere assunta come oggetto di oblazione nel suo stato di carne spiritualizzata e divinizzata e non altrimenti, poiché altrimenti fra gli uomini essa dev'essere offerta in infiniti luoghi e in ogni tempo, per fondersi, mediante la sua unione coi singoli uomini, in un unico grande olocausto. Se rimanesse fra noi a mo' di carne, vi rimarrebbe anche nei limiti della carne;

---

[8] Ioan. Damasc., *Lib. 4 de fid. orthod.*, c. 13.
[9] Hebr. 7, 16.
[10] Hebr. 9, 14.

quindi non potrebbe essere realmente in ogni luogo, né far presente ovunque la virtù, ad essa inerente, della sua morte espiatoria. Non si unirebbe, inoltre, a noi totalmente e indivisibilmente, né potrebbe incorporarci a sé. Soprattutto poi non metterebbe in rilievo la sua unione col sacrificio spiritualizzato e glorificato nel cielo; e Cristo non apparirebbe anche fra noi come è in cielo, cioè come trionfatore della morte e come colui che deve condurci vittoriosamente dalla terra alla vita eterna [11].

A ciò si aggiunga che la Carne di Cristo, nell'Eucaristia, deve divenire presente ed essere offerta come sacrificio della Chiesa soltanto mediante il fuoco dello Spirito Santo che consuma il pane; e che, oltre a ciò, deve rivelare proprio qui — comunicando la grazia meritata nella sua immolazione e risurrezione — la preziosità del valore che possiede per l'unione ipostatica col Figlio e, in lui, con lo Spirito Santo. Sulla croce doveva essere offerta nella sua natura terrena, poiché altrimenti non avrebbe potuto soffrire; nella risurrezione doveva essere glorificata, per attuare e consumare in se stessa l'olocausto. *Nell'Eucaristia invece, grazie alla forza che da lei si sprigiona, assume valore e virtù di olocausto già perfezionato attraverso la morte e la risurrezione, in seno all'umanità redenta.* Ma il suo valore e la sua forza consiste nell'« odor suavitatis » che la profuma e che proviene dal suo possessore; odore, il quale, non è altro che l'« odor » della Divinità, cioè lo Spirito Santo. Come dunque non avrebbe dovuto trovarsi e presentarsi, anche nel modo della sua esistenza, nella più stretta unione e conformità con lo Spirito che la riempie di profumo, e consumata, per dir così, dal fuoco di lui; come non risolversi in un profumo spirituale e assumere la forma di spirito?

Più ancora: come la Carne di Cristo non ci nutre in qualità di semplice carne, per la vita materiale, ma quale carne imbevuta di Spirito Santo, per una vita divinamente spirituale; così essa è inoltre destinata non solo a rappresentare un sacrificio esteriore di carne, ma *a preformare e a compiere una immolazione spirituale dell'anima nostra.* Tutti i sacrifici di carne dell'Antico Testamento servono unicamente a simboleggiare il sacrificio che noi offriamo a Dio nel nostro spirito. Materiali e senza valore intrinseco, divengono spirituali e preziosi solo perché proveniendo dal desiderio di immolazione dell'offerente, da questo desiderio vengono santificati e presentati a Dio, e valgono come espressione del sacrificio interno. Ben diversamente accade nell'offerta della Carne di Cristo. Divinizzata dall'unione ipostatica, imbevuta e penetrata dallo Spirito Santo, essa prima di tutto deve risvegliare in noi una vera e spirituale volontà di sacrificio e infondere nell'anima nostra il fuoco struggente dell'amore; da essa dobbiamo attingere la forza per offrire a Dio le anime nostre e, in unione con essa che riposa in seno alla Divinità, presen-

---

[11] Secondo l'Epistola agli Ebrei l'ufficio sacramentale di Cristo è « tanto il movimento dell'attività salvifica in marcia, quanto il santo riposo dell'inesauribile Distributore della grazia » (G. SCHRENK, ἀρχιερεύς, nel *Theol. Wört.* di Kittel, III, 276). La sua divina filiazione Cristo la realizza come Gran Sacerdote solidale cogli uomini ma immune da peccato (ivi, 279-280), e non offre soltanto un valore reale, ma il dono completo e personale di se stesso: 7, 27. « Tuttavia soltanto l'intervento dello Spirito dell'eternità fa di questa oblazione un olocausto perfetto: 9, 14; mediante lo Spirito eterno... si è offerto a Dio. Così al posto del sacrificio di natura sarcotica succede quello pneumatico, il quale mediante lo Spirito dell'eternità diviene pienamente e incomparabilmente valido...: 7, 16, 23 seg. Il suo αἷμα non opera come sostanza; la novità germoglia piuttosto dalla radice pneumatica ed eterna » (ivi, 281); cfr. ten Hompel, *Das Opfer* ecc., 135 segg.

tarle al trono di Dio come un'offerta degna e profumata. Con l'aroma dello Spirito Santo, di cui essa stessa è ripiena, deve penetrare l'anime nostre perché divengano veramente spirituali, divine, e facciano salire a Dio gradito profumo. Poiché questa Carne doveva olezzare di Spirito Santo, fu concepita di Spirito Santo e si fa di nuovo presente sui nostri altari per opera del medesimo [12]; e così alla stessa stregua, che è come dire realmente ed essenzialmente sì, ma in forma spirituale, deve figurare sui nostri altari.

Insieme all'offerta di Cristo, dobbiamo finalmente *offrire in sacrificio a Dio* non solo le nostre anime, ma *anche i nostri corpi*. Però anche l'offerta del nostro corpo deve essere spirituale; spirituale in quanto che a) si offre lo spirito insieme col suo corpo; spirituale, ancora, perché b) la carne nostra può riuscire un sacrificio grato a Dio solo quando cessi di essere carnale e qualora sia penetrata, dominata e purificata dallo Spirito Santo. c) Tuttavia anche questa spiritualizzazione non diviene un sacrificio veramente accetto a Dio, se il corpo, come l'anima stessa, non vien trasfigurato e santificato dallo Spirito Santo, cioè dallo Spirito di Dio. Perciò, se l'offerta della Carne di Cristo deve divenire il modello e l'origine anche di questo sacrificio del nostro corpo, bisogna che essa pure sia purificata dallo Spirito Santo in modo eminente, e che la virtù divina insita in essa, la innalzi al di sopra di tutti i limiti e di tutti i difetti della materialità e della carnalità.

Dunque, il Corpo di Cristo nell'Eucaristia è un cibo e un'oblazione spirituale; spirituale nella sua efficacia a causa della Divinità residente in lui; spirituale nei suoi effetti sull'anima e sul corpo nostro; spirituale, perciò, anche nel modo della sua esistenza e presenza sostanziale.

II. Se il Corpo di Cristo esistesse per noi e si unisse a noi in questo modo spirituale soltanto, si verificherebbero con ciò senza dubbio le condizioni essenziali per la sua unione con noi e per la sua azione in noi; ma anche i suoi rapporti con noi, in tal caso, sarebbero puramente interni e puramente spirituali, non collegati ad un vincolo naturale, esterno; la sua unione con noi non avrebbe il carattere di una unione corporale che spicca esternamente e si presenta come il veicolo e l'espressione di quella spirituale.

Ma ciò è appunto un elemento integrante nell'organismo che si è costituito mediante l'Incarnazione. L'Eucaristia deve essere il prolungamento dell'Incarnazione: e come in questa il Figlio di Dio prese una carne naturale, visibile, per poter ad un tempo attuare e rappresentare esteriormente la ideata unione con noi; così, nella realizzazione di tale unione, il suo Corpo non deve essere sottratto totalmente alla sfera del naturale e del visibile; e benchè in se stesso sia presente sotto forma spirituale, non di meno a noi deve presentarsi sotto un veicolo e un segno esterno che rispecchi la sua natura.

Su ciò si fonda il *sacramentale modo di esistere* del Corpo di Cristo nell'Eucaristia. Come nella forma d'esistenza spirituale si continua e si completa l'azione elevante e glorificatrice dell'Incarnazione, così in questo modo d'esistere sacramentale si esprime distintamente quell'unione del divino invisibile coll'umano visibile, che noi riscontriamo nell'Incarnazione.

Il modo sacramentale d'esistere del Corpo di Cristo è il primo membro

---

[12] RUPERT. TUIT., *L. 2 in Exod.*, c. 10: « Quia de Spiritu sancto, qui aeternus est ignis, virgo illum concepit, et ipse per eundem Spiritum sanctum, ut Apostolus ait, obtulit semetipsum hostiam Deo viventi, eodem igne assatur in altari: operatione namque Spiritus sancti panis corpus, vinum fit sanguis Christi ».

di un ricco organismo sacramentale, in cui si continua l'Incarnazione. In seguito la considereremo come tale sotto un punto di vista generico, e così cercheremo di comprenderne appieno l'importanza. Al contrario, noi potremmo ora mostrare come appunto nel « medium » sacramentale scelto da Cristo, l'essenza e la finalità dell'Eucaristia venga espressa nel modo più chiaro e pregnante. Ma ciò avrebbe poca importanza pel nostro scopo immediato, e ci costringerebbe a fare parecchie ripetizioni: oltreché in parte almeno la cosa è stata trattata.

§ 74. *Significato e scopo del pasto eucaristico.*

La partecipazione all'Eucaristia — ossia la Comunione — ha per effetto, anzitutto, la nostra vera incorporazione in Cristo; conseguentemente, tutto ciò che sta in rapporto naturale con tale incorporazione. Noi abbiamo precedentemente mostrato in qual modo il Cristo eucaristico, come la vite in cui siamo innestati, sia per noi infinitamente più che un semplice cibo in analogia col pane naturale. Ma per esser tale egli nonostante tutto compie anche — in una maniera superiore, s'intende — tutto quello che fa di solito il cibo naturale. Infatti « la sua Carne è veramente cibo e il Sangue suo veramente bevanda » [1]; e come il Salvatore dice che noi restiamo in lui per mezzo dell'Eucaristia, così afferma che *egli, per la medesima, rimarrà in noi* [2]. Qui studieremo l'Eucaristia sotto quest'ultimo aspetto, secondo cui Cristo ricevuto da noi è accolto dentro di noi *come oggetto della sunzione* o consumazione sacramentale.

Nella consumazione dell'Eucaristia, come in generale di ogni cibo, si possono distinguere due lati. Si prende il cibo e ci si unisce ad esso prima di tutto *per ottenerne nuovo vigore*, poi *per il piacere o diletto che procura il suo possesso*. Rispetto ai cibi materiali quest'ultimo appare come un momento affatto subordinato, perché l'uomo non ama il cibo per se stesso, ma come mezzo al fine. E siccome attraverso l'applicazione al suo fine perde la sua proprio natura, così l'uso di esso, senza riguardo a quel fine, non ha nessun valore per l'uomo ragionevole. Nell'Eucaristia la cosa è ben diversa: qui non solo noi dall'Uomo-Dio dobbiamo e vogliamo ricavare vigore di vita, ma possedere e godere lui stesso nella sua persona. Anzi, noi dobbiamo afferrarlo e possederlo in vivo amplesso, appunto pel mezzo di quell'energia vitale ch'esso ci comunica.

1. Il primo aspetto della sunzione eucaristica si rende senz'altro chiaro da quello che dicemmo sugli effetti dell'incorporazione. Vedemmo che il Corpo dell'Uomo-Dio viene messo in noi come il veicolo e l'organo della virtù vivificatrice e glorificatrice della Divinità. Come tale noi lo riceviamo effettivamente quando questa virtù si mostra efficace anche in noi, quando cioè, mediante una sufficiente preparazione, attingiamo in realtà alla vita e alla luce divina e veniamo consolidati e fondati maggiormente nell'unione di vita soprannaturale, cioè nell'unione spirituale con Dio. In tal caso la Comunione è una

[1] Io. 6, 55.
[2] Io. 6, 56.

degustazione realmente vivificante, altrimenti è un veleno a nostra rovina [3].

Pertanto, ciò per cui noi siamo cibati e nutriti è propriamente la virtù divina del Verbo, che abita nella Carne di Cristo. Ma se il Verbo per vivificarci s'unisce a noi col suo Corpo in modo così meraviglioso, dobbiamo concludere che a quella guisa ond'egli nella sua Carne e nel suo Sangue si unisce al corpo, così nella sua Divinità si unisce all'anima. Il cibarsi della Carne e del Sangue umano dell'Uomo-Dio è il Sacramento reale, cioè il segno e l'organo onde nutrirci della carne e del sangue della sua Divinità — se è lecito dire così.

Ciò che il cibo e la bevanda sono per il corpo, lo sono per l'anima la luce della verità e della gloria e il torrente infuocato dell'amore; ora in Cristo la sua Carne umana corrisponde giusto all'involucro della luce di gloria, di cui è rivestita nella sua essenza divina, e il suo Sangue umano alla corrente di vita e d'amore che sgorga dal suo Cuore divino [4]. Così noi, cibandoci della Carne di lui, siamo illuminati dalla luce della verità eterna, glorificati e trasformati dalla sua maestà; e nel suo Sangue si spande la corrente della vita eterna e dell'amore divino nei nostri cuori. Grazie alla virtù divina abitante nella Carne del Signore, siamo trasformati, secondo l'anima, nell'immagine della sua maestà divina; secondo il corpo, nell'immagine dello stesso suo Corpo glorificato; come pure l'anima nostra e il nostro corpo vengono riempiti di vita divina, indefettibile, per la virtù dello Spirito Santo, che scorre nel suo Sangue. Nell'anima nostra siamo nutriti dalla pienezza della Divinità non meno realmente che non lo siamo, nei riguardi del corpo, per effetto di cibo e di bevanda ad esso confacente; e invero a tal punto, che la nostra vita, giusto in conseguenza di ciò, diviene omogenea a quella della Divinità e perciò divina.

---

[3] Un'indovinata analogia per la differenza fra l'uso vivificante e l'uso mortifero dell'Eucaristia ce l'offre il geniale ALGERO, e noi vogliamo riprodurla: « Sicut enim verbum est sonus significans et continens intellectum: ita sacramentum est species panis, significans et continens Christum. Et sicut verbum a quibusdam auditur et intelligitur et sic omnimodis percipitur, a quibusdam vero auditur, sed non intelligitur, et tunc percipitur quidem exterius aure, quantum ad sonum, non etiam corde interius, quantum ad intellectum; nec minus tamen continet intellectum, si non intelligitur, quam habet sonum, si non auditur: si incredulus vel indignus ore quidem sumit sacramentum exterius in panis specie, nec tamen interius sumit corde corpus Christi in unitatis et conformitatis veritate, non tamen sacramentum minus est corpus Christi in veritate substantiae, cum percipitur etiam a malis, quam cum et veritate substantiae et veritate gratiae spiritualis omnimode percipitur a bonis » (*De sacr.*, l. 1, c. 2).

[4] Questo pensiero è tutt'altro che nuovo. « Duplice è il sangue del Signore — dice CLEMENTE D'ALESSANDRIA (*Pedag.* l. 2, c. 2) [vedi traduzione di E. Neri nei *Classici Cristiani* di E. Cantagalli (Siena 1928)] —: l'uno carnale, col quale siamo stati salvati dalla corruzione, l'altro spirituale, col quale siamo stati unti. E questo consiste nel bere il sangue di Gesù, cioè divenire partecipi della sua immortalità. La forza del Verbo risiede nello Spirito, come nel sangue quella della carne ». Lo Spirito di vita divina (che emana dal Verbo come il sangue dal suo Cuore fisico) a guisa di vivo sangue della Divinità si effonde, entro il sangue corporale come suo sacramento, nelle anime nostre per imbalsamarle e abbeverarle: e così noi nell'Eucaristia in certo modo succhiamo dal costato del Salvatore la stessa sua vita divina. Ma se a questa stregua noi possiamo parlare d'un duplice Sangue dell'Uomo-Dio, perché non possiamo parlare d'una duplice sua Carne? la Carne di Cristo, cioè l'involucro e la figura corporale sua, non è in maniera analoga il sacramento della luminosa figura divina che riluce in lui? E l'anima nostra attraverso l'illuminazione e la glorificazione di cui vien fatta partecipe non viene perfezionata e favorita nel suo sviluppo press'a poco come il corpo col mangiar carne? Ciò non ostante noi non prendiamo ordinariamente il termine carne in questo senso più alto, perché nel linguaggio della Scrittura di solito vien preso come l'opposto di ciò che è spirituale. Tanto più giusto, però, che noi chiamiamo pane — nel senso della Scrittura — anche la Divinità del Verbo; anzi, essa è a buon diritto il « panis superessentialis », nascosto sotto la sostanza del Corpo eucaristico, come hanno inteso alcuni Padri traducendo l' ἄρτος ἐπιούσιος del Pater noster.

Fintantoché questa degustazione della Divinità è legata all'organo del Sacramento e perciò mediata, la vita divina che ne scaturisce è soltanto incoativa, embrionale. Ma lo stesso Sacramento per noi è anche un pegno ed una garanzia che questo germe un giorno si svilupperà in tutto il suo splendore, che il Verbo ci illuminerà e ci trasformerà colla pienezza della sua luce, che ci inonderà totalmente e ci sazierà col torrente del suo amore e della sua vita, talmente che la nostra vita, nella conoscenza e nell'amore, un giorno ha da apparire come la piena espressione ed emanazione della vita divina.

Chi è capace di intendere cosa significhi che l'anima nostra, ora imperfettamente e un giorno in modo perfetto, deve essere nutrita e abbeverata dalla pienezza della Divinità, non può più meravigliarsi del miracolo del pasto eucaristico, poiché ha imparato a considerarlo come l'inizio e la preparazione di un altro ancora più meraviglioso. Secondo l'espressione tenera e profonda di S. Agostino, il cibo eucaristico non è che il latte in cui, nel seno di Maria, si è mutato il pane della vita eterna per scendere fino alla nostra debolezza e per prepararci a gustare di lui nella sua naturale grandezza.

2. Ma l'Eucaristia mentre ci nutre nella Comunione pel tramite della forza vitale divina, *mediante la medesima forza ci presenta altresì l'oggetto che noi dobbiamo afferrare e stringere in vivo amplesso.*

Col cibarci dell' Eucaristia, anzitutto ci uniamo intimamente al Corpo dell'Uomo-Dio, il quale vien introdotto nel nostro intimo per essere l'oggetto del nostro possesso amoroso e delizioso. Ma con questo Corpo entra in noi anche il suo possessore, l'Unigenito Figlio di Dio, per darsi in possesso a noi personalmente con tutto ciò che egli è. E appunto questo sostanziale possesso e godimento di una persona divina, è ciò che rende oltremodo amabile e delizioso il mistero dell'Eucaristia.

A quel modo che la sacramentale alimentazione dell'anima nostra non può essere concepita se non come iniziamento e tipo di un'altra più grande alimentazione mediante la Divinità stessa, così pure il sostanziale possesso e godimento dell'Uomo-Dio nella sua umanità allude sicuramente ad un possesso e godimento di Dio stesso, al possesso e godimento di Dio nella sua divina sostanza, né all'infuori di questo rapporto è possibile comprenderlo e apprezzarlo.

L'Uomo-Dio si dona a noi nella sua sostanza umana e mediante questa nella sua sostanza divina, per porre un giorno dentro di noi, quale oggetto del nostro possesso e del nostro godimento la sua sostanza *divina*, non meno intimamente e realmente che non faccia, ora, con quella umana: la qual cosa si verificherà nella « visio beatifica ». Per l'abbondanza della luce con cui Dio allora investe e avvalora la creatura, allarga talmente la sua forza intellettiva, che essa può accoglierlo tale quale egli è, vale a dire, nella sua propria essenza e nella sua sostanza, per dilettarsi nella visione e nell'amore di lui. Infatti non è per mezzo di una immagine emanata da Dio stesso o per un'impronta che procede da Lui che l'anima è resa capace di vedere Dio nella sua essenza. Se così fosse, quest'immagine e questa impronta sarebbe il cibo per cui verrebbe fatto all'anima di sviluppare la sua attività vitale. Ma così non è: l'anima vien posta in grado di abbracciare la divina sostanza stessa per via di conoscenza e d'amore — e quindi di svolgere la propria vita deiforme — per immediata ed intima presenza della medesima in lei. La sostanza divina qui viene accolta nell'anima quale elemento della sua vita, non meno realmente e intimamente che il cibo corporale nell'organismo della vita corporale. O piuttosto si disposa all'anima e vi s'immerge, come l'immagine proiettata dall'og-

getto (non mica l'oggetto esterno medesimo) si congiunge alla virtù visiva dell'occhio per alimentarla e sostenerla nello sviluppo della sua attività [5].

Se Dio ci ha destinati ad una refezione così sublime, in cui ci ciba con la sostanza della sua Divinità, è facile comprendere perché Egli nell'Eucaristia ci dona la sostanza della sua umanità e la pone dentro di noi. Ancora una volta, la Comunione come degustazione dell'Eucaristia non è che il tipo e il pegno della promessa degustazione o fruizione della Divinità. L'Eucaristia stessa non è che il latte nel quale l'alimento divino si adatta alla nostra facoltà comprensiva attuale, per poi donarsi un giorno alla sua nativa grandezza.

Pertanto, o si consideri il cibo secondo la sua virtù nutritiva, o secondo il possesso gustoso, intimo e sostanziale che esso procura, sotto tutt'e due i rispetti l'Eucaristia è il tipo, il pegno e il principio d'una alimentazione oltremodo meravigliosa dell'anima nostra con la pienezza della Divinità, e come mistero si mostra, quindi, nel più vivo e naturale rapporto col mistero del nostro destino soprannaturale. Essa è, propriamente, il cibo dei figli di Dio, chiamati in Cristo alla più intima comunione di vita con lui. A questi s'addice un pane così meraviglioso nella loro fanciullezza, poiché un pane ancora più grande è riserbato loro nella piena età.

§ 75. *Nesso dell'Eucaristia con gli altri misteri, in particolare con la missione dello Spirito Santo.*

Dalle considerazioni testè fatte è balzato di nuovo alla luce in modo irrefutabile l'intimo ed armonico vincolo che lega tra loro i misteri del Cristianesimo e l'ammirabile rapporto organico reciproco in forza del quale un abisso chiama l'altro abisso. Il mistero dell'Eucaristia chiama a sé, in certo modo, il mistero della grazia e quello della gloria celeste, in quanto ne è logicamente la causa, l'abbozzo e il preludio: e da parte loro i misteri della grazia e della gloria postulano il mistero eucaristico come loro fondamento e loro tipo reale. Ma siccome i misteri della grazia e della gloria si intrecciano a loro volta coi misteri della Trinità e dell'Incarnazione, così lo è pure questo dell'Eucaristia.

Riguardo alla Trinità osservammo già che mediante l'Eucaristia viene imitata e trasmessa in noi, perfettissimamente, l'unità della sostanza e della vita esistente tra il Padre e il Figlio. Ma più che altro l'Eucaristia è causa perché la missione delle persone divine « ad extra » sia il più possibile reale e perfetta.

Innanzitutto è il compimento della missione terrena del Figlio, il quale per mezzo di essa si unisce a noi nel modo più perfetto, non per darci la potestà di divenire figli di Dio in genere solamente, ma per fare di noi *un solo* Figlio di Dio insieme con lui.

Parimenti nell'Eucaristia ravvisiamo la più reale ed intima missione dello Spirito Santo. Infatti, come esso, quale Spirito del Figlio, è unito nel modo più reale al Corpo di lui e vi abita e vi riposa, così pure in questo Corpo viene

---

[5] Cfr. *Herrlichkeiten der Gnade*, l. 2, cap. 6, p. 152 segg. e il profondo piacevolissimo svolgimento di S. Francesco di Sales quivi riportato dal suo *Trattato sull'amor di Dio*, lib. 3, cap. 11 [nella traduzione ital. (Torino 1933) *Le meraviglie della grazia divina*, p. 133 segg.]

a noi per unirsi, quivi stesso, a noi, comunicarsi a noi e darsi in proprietà a noi. Nel Corpo del Verbo riempito da lui noi succhiamo, per dire così, lo Spirito Santo dal petto e dal cuore di colui, dal quale procede; e dal Corpo reale del Verbo si versa nelle membra del suo Corpo mistico ad esso sostanzialmente congiunto, come il sangue dal cuore passa alle altre membra [1]. Egli si unisce a noi e si effonde in noi in ambedue i modi della missione, da noi già spiegati: cioè tanto come soffio della vita divina, ossia, dell'amore divino che proprio qui, dove noi siamo uniti così intimamente al Padre Celeste mediante la più reale unione col suo Figlio, tocca l'apogeo, quanto come pegno dell'amore di Dio per noi, pegno che ci si offre a mangiare, nonché come suggello della nostra filiazione e della nostra unione con Lui, la quale trova qui il suo compimento e la sua consumazione.

Come spiegammo sopra, la missione del Figlio, nella sua distinzione e al tempo stesso nel suo rapporto con quella dello Spirito Santo, è già espressa nelle specie eucaristiche. E cioè la specie del vino, come simbolo del sangue, con la fluidità, col suo igneo calore, col suo profumo forte e cordiale, con la sua virtù vivificatrice e ristoratrice, ci presenta lo Spirito Santo — la processione del quale è uno scaturire dal cuore del Padre e del Figlio e la missione un traboccare — che in se stesso è l'onda e il profumo della vita divina; ce lo rappresenta come il vino fluente dal Verbo eterno come da un grappolo divino [2], vino dell'amore ardente, del ristoro, della vita, della felicità inebriante, versata sul mondo nel Sangue santissimo che fu spremuto dal Cuore umano del Verbo sotto la pressione del suo amore, e che ora insieme con questo Sangue vien propinata a noi [3].

Il rapporto della missione dello Spirito Santo con quella del Figlio nell'Eucaristia è così svariato, ma nella sua varietà tanto armonico, che merita la pena di studiarlo un po' più da vicino.

Sebbene sia mandato dal Figlio e venga a noi nel Figlio, tuttavia in virtù della più rigorosa fra tutte le appropriazioni lo Spirito Santo è anche il conduttore, attraverso il quale il Figlio viene introdotto in noi. Come spirazione dell'amore del Figlio, spinge questo a darsi a noi nell'Incarnazione e nell'Eucaristia; come fiamma dell'ardore unificante e santificante del Figlio, produce, nel seno della Vergine, il principio ossia l'unione ipostatica e quindi la santità della natura umana di lui e, nell'Eucaristia, il cambiamento delle sostanze materiali in quelle della sua Carne e del suo Sangue. Dopo l'unione ipostatica e dopo la transustanziazione abita col suo fuoco e con la sua forza vitale, come emanante dal Figlio, nella Carne e nel Sangue di lui, riempiendoli della propria sostanza per santificarli e trasfigurarli. Li spiritualizza e li trasfigura, specialmente nell'Eucaristia, come un carbone acceso; così che si direbbero vero fuoco e puro spirito. Indi si vale di loro come d'uno strumento per manifestare l'azione santificante e trasfigurante ch'egli esercita su tutti quelli che vengono a contatto con essi, e come di conduttore per comunicarsi a tutti

---

[1] S. Giov. Crisost., con la tenerezza che gli è propria, chiama l'Eucaristia petto del mistero spirituale (del mistero dello Spirito Santo), da cui noi, come bambini lattanti, dobbiamo succhiare la grazia dello Spirito Santo (*Hom. de S. Philigonio*, ed. Montf. vol. VII, p. 890).

[2] « Magnus botrus Verbum pro nobis expressum », dice Clemente d'Alessandria.

[3] Pel simbolismo della specie del pane e del vino vedi le rispettive benedizioni nel *Rituale Romanum*, Tit. VIII e App.; L. Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgie*, II (Friburgo in Br. 1932), 127-132.

quelli che li ricevono e se ne cibano. Perciò il Corpo di Cristo è *colato* dal fuoco dello Spirito Santo come dono spirituale che Dio manda a noi e che noi offriamo in sacrificio — *penetrato* e *circondato* dallo Spirito Santo, che lo trasfigura e lo spiritualizza in modo, che il fuoco e il carbone da lui infiammato sembrano una stessa e medesima cosa — e finalmente *riboccante* di Spirito Santo, in quanto ch'egli nel sacrificio ne emana il profumo e nella Comunione l'energia di vita.

Tutti questi rapporti dell'Eucaristia con lo Spirito Santo sono magnificamente espressi nell'immagine del carbone ardente, col quale i Padri e le Liturgie orientali caratterizzano così volentieri l'Eucaristia. Lo dice anche il nome stesso, il quale significa dono eminentemente grazioso, cioè il dono proveniente dallo Spirito Santo quale eterno « donum per excellentiam », e contenente lui stesso con la sua essenza e virtù. Come era bello e indovinato l'uso antico di conservare l'Eucaristia nel simbolo dello Spirito Santo, cioè in un vaso a forma di colomba, detto peristerio! Come fu, quindi, ben simboleggiato lo Spirito Santo quale portatore e produttore del dono contenuto in quel recipiente, produttore peraltro che, mentre circonda e penetra il dono come fa il fuoco col carbone, in esso per di più risiede con la sua sostanza e con la sua virtù [4]!

§ 76. *L'Eucaristia e i misteri che hanno relazione con essa, secondo S. Cirillo Alessandrino* [1].

Più volte accennammo al fatto che S. Cirillo — il campione d'avanguardia suscitato da Dio per combattere il razionalismo orientale — ha riconosciuto e insistito con particolare chiarezza ed energia sul significato e sul nesso dei misteri principali: perciò, riportiamo qui un brano assai lungo, tolto dal suo splendido commentario sul Vangelo di S. Giovanni [2] e che contiene il nucleo di tutto il suo pensiero teologico.

Egli illustra le parole del Salvatore: « Né io prego solamente per questi (gli Apostoli), ma anche per coloro i quali per la loro parola crederanno in me — che siano tutti una sola cosa, come tu sei in me, o Padre, e io in te; che siano anch'essi una sola cosa in noi » [3]. Dapprima egli osserva che la preghiera del Salvatore non deve riferirsi ai soli Apostoli, ma va estesa a

---

[4] Secondo H. LECLERCQ l'uso di tali vasi sacri ha un primo inizio in Tertulliano, ma non trova documenti espliciti che nel IV sec.: *Diction. d'archéol. chrét. et de liturgie*, alla voce *Colombe eucharistique*, t. 3, p. 2 (Parigi 1914), col. 2231-2234.

[1] Cfr. nota 6 del § 53 e 13 del § 72; inoltre A. STRUCKMANN, *Die Eucharistie-Lehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Paderborn 1910); P. BATIFFOL, *Etudes d'histoire et de théologie positive — Deuxième serie: l'Eucharistie*, p. 454-480. Sull'inabitazione dello Spirito Santo vedi le note dei §§ 24-31; E. WEIGL, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien* (Magonza 1905), 201-221, 241-244, 273-283; vedi anche DU MANOIR DE JUAYE, *Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie*. Per il paragrafo intero vedi H. SCHELL, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes* (Magonza 1885), cap. 8, specialmente p. 588 segg. Della letteratura ascetica in continuo aumento citiamo soltanto V. BERNADOT, *Dall'Eucaristia alla Trinità* (traduz. ital. di G. S. Nivoli, Torino 1924). — Questo paragrafo attraverso la traduzione e l'annotazione di Scheeben mostra ad evidenza, che l'oggetto delle di lui meditazioni, come pure di molti Padri, era la proteiforme *realtà viva* del nesso tra il divino e l'umano, e non soltanto l'essenza astratta del medesimo. Mostra inoltre chiaramente la sua aspirazione verso concetti realistici che potessero esprimere una realtà dinamica.

[2] Ediz. Aub., p. 995 segg.

[3] Io. 17, 20-21.

tutti gli uomini, perché tutti abbisognano della grazia della redenzione. Poi continua:

« Infatti sarebbe ben sconveniente che (da una parte) per quel solo primo uomo, cioè Adamo, la condanna passasse su tutti, e che anche quelli i quali non hanno peccato personalmente (in quel momento, cioè, in cui il primo uomo trasgredì il comandamento datogli), dovessero portare l'immagine disonorevole dell'uomo terreno; e che, al contrario, alla venuta di Cristo il quale si presentava come l'uomo celeste, quelli che per suo merito sono chiamati alla giustificazione (naturalmente per via della fede) non potessero alla stessa stregua esprimere in sé l'immagine di lui. Come diciamo di veder l'immagine così poco bella dell'uomo terreno in una impronta e in figura così fatta, che porta in sé la sordidezza del peccato, la debolezza della morte e della corruzione, e l'impurità degli appetiti carnali; così pure crediamo che l'immagine dell'uomo celeste, ossia di Cristo, sia caratterizzata dalla purità e integrità, dalla totale incorruttibilità, dalla vita e dalla santità.

« Ma non era altrimenti possibile esser riportati alla bellezza primitiva perduta per il peccato del primo uomo, senza raggiungere l'ineffabile comunanza e unione con Dio; poiché così era adorna, in principio, la natura degli abitanti della terra; e nessuno raggiunge l'unione con Dio se non mediante la comunicazione dello Spirito Santo, il quale infonde in noi la santa prerogativa del suo proprio carattere (τῆς ἰδίας ἰδιότητος), riforma la natura soggetta alla corruzione sul modello della propria vita (εἰς τὴν ἰδίαν ἀναπλάττει ζωήν), conducendo così a Dio e alla sua somiglianza (μόρφωσις, propriamente = forma, figura) chi fu spogliato di tale gloria. Infatti l'immagine perfetta (εἰκών) del Padre è il Figlio e l'immagine naturale (qui ὁμοίωσις) del Figlio è lo Spirito Santo; e appunto per questo egli, per così dire, trasforma in sé le anime degli uomini, scolpisce in essi l'immagine divina e rivela in loro l'imitazione della più sublime delle sostanze ».

Cirillo, dunque, fonda la necessità della redenzione non tanto sul fatto che la nostra natura è stata guastata *in sé*, quanto invece sul fatto che noi a causa del peccato originale siamo decaduti da quella bellezza e somiglianza con Dio d'indole prettamente soprannaturale, ineffabile e misteriosa, non umana ma divina, che possedevamo in principio per grazia di Dio e che ora dobbiamo ricuperare. In tal modo, egli spiega il significato misterioso dello stato primitivo e del peccato originale, e al tempo stesso, per incidenza, quello della Trinità, riannodando la nostra somiglianza soprannaturale con Dio per opera dello Spirito Santo, alla somiglianza naturale del Figlio col Padre e dello Spirito Santo stesso col Figlio.

Ed ora prosegue spiegando l'unione che Gesù chiede al Padre per noi, unione per la quale lo stesso Gesù adduce come esemplare la sua col Padre. Osserva che quest'unione in primo luogo dev'essere morale, cioè di concordia e di amore reciproco; in più, che deve essere unione di conformità nella pietà, nella sommissione della fede e nell'amore della virtù. Ma quest'unione morale, che in seguito verso la fine qualifica come ἕνωσις κατὰ σχέσιν, cioè unione di relazione, resta molto indietro nell'imitazione dell'ideale e non esaurisce totalmente il senso profondo delle parole del Salvatore: « Come tu, o Padre, sei in me e io in te; che siano anch'essi una sola cosa in noi ». E così aggiunge:

« Con cautela dicemmo sopra che il modo dell'identità divina (ταυτότης) della SS. Trinità e la sua perfetta unione deve essere imitata con l'accordo dei pensieri e dei sentimenti (ὁμόνοια καὶ ὁμοψυχία) da parte dei fedeli. Ora

però cerchiamo di mostrare che questa unione in certa misura è anche fisica (nel senso di reale e non immaginaria: fisica soltanto in opposizione a morale, ma iperfisica in opposizione a reale naturale), per cui siamo congiunti tanto tra noi quanto tutti insieme con Dio; non eccettuata l'unione secondo il corpo, almeno per ciò che concerne l'unione tra noi, sebbene per questo non debba essere negata né abolita la distinzione dei corpi.

« ... Ora, accertata l'unione fisica del Padre e del Figliuolo e dello Spirito Santo, consideriamo come anche noi, corporalmente e spiritualmente, siamo una sola cosa fra noi e con Dio.

« Poichè l'Unigenito procede dalla sostanza di Dio Padre e porta nella sua propria natura il suo generatore, s'ha da intendere fatto carne secondo la Scrittura in quantoché si è mischiato, per dir così, alla nostra natura (ἀναμιγνύς' termine esprimente la realtà e l'intimità della congiunzione) mediante una inesprimibile unione con questo corpo terreno; e così quegli che per natura è Dio diventò di nome e di fatto un vero uomo celeste, e non come un uomo che porta in sé un Dio..., ma come uno che è Uomo e Dio insieme; acciocché nella propria persona egli annodasse, per così dire, delle cose, che per loro natura sono molto distanti tra loro e che hanno disdetto la loro reciproca affinità (ὁμοφυΐα), e rendesse così l'uomo partecipe e comproprietario (κοινωνὸν καὶ μέτοχον) della natura divina. Infatti l'inabitazione dello Spirito Santo come dono che trabocca e si spande, cominciando da Cristo giunse anche a noi; perocché Cristo che come uomo era lui pure unto e santificato (per mezzo dello Spirito Santo), come Dio però, in quanto proviene dal Padre, santifica col suo proprio Spirito (che da lui procede) prima di tutto il suo proprio tempio (la sua umanità) e poi, per mezzo di esso, ogni creatura cui spetta la santificazione. Perciò il mistero di Cristo era il principio e la via per la quale noi saremmo divenuti partecipi dello Spirito Santo e saremmo uniti a Dio ».

Il mistero dell'Incarnazione, cioè dell'unione reale ipostatica dell'umanità con Dio, ha dunque lo scopo sublime di unirci intimamente a Dio, d'elevarci ad una parentela soprannaturale con Lui, di farci partecipi della natura divina e della santità propria, specialmente divina, dello Spirito Santo.

Inoltre, per mezzo di esso noi diveniamo soprannaturalmente un sol corpo con Cristo e un solo spirito con Dio. Infatti Cirillo continua così:

« Perché giungessimo all'unione con Dio e tra noi, e, benché divisi l'uno dall'altro per la distinzione individuale, tuttavia concorressimo con le anime e coi corpi a fare una sola cosa compatta, l'Unigenito di Dio, per mezzo della Sapienza che l'assiste e il decreto del Padre, escogitò un mezzo affatto speciale. Con un sol corpo, e cioè il suo, benedicendo i fedeli mediante la partecipazione mistica (la Comunione), li rende un sol corpo con sé e fra loro (συνσώμους, letteralmente: concorporei). Infatti chi separerà quelli che sono uniti a Cristo per mezzo di quel santo Corpo? chi li strapperà dall'unione reale che esiste fra loro? " Partecipando tutti ad un solo e medesimo pane, diveniamo tutti un sol corpo " [4], e Cristo non può esser diviso. Perciò anche la Chiesa si chiama Corpo di Cristo e noi le singole membra, secondo che insegna S. Paolo. Poiché, se noi riceviamo lo stesso e indivisibile Cristo nei nostri propri corpi e tutti siamo uniti a lui mediante il santo Corpo, le nostre membra

[4] 1 Cor. 10, 17 [letteralmente: « Perché unico pane e unico corpo formiamo noi pur essendo molti, poiché tutti partecipiamo dell'unico pane » (*La Sacra Bibbia* - traduzione di G. Bonaccorsi, G. Castoldi, G. Giovannozzi, G. Mezzacasa, F. Ramorino, G. Ricciotti, G. M. Zampini, vol. V *(Firenze 1940)*, p. 444)].

appartengono più a lui che a noi stessi... E' questo il gran mistero di cui parla Paolo quando scrive: " Nelle altre generazioni non fu conosciuto dai figli degli uomini, come ora in Spirito è stato rivelato ai santi Apostoli e ai Profeti di lui, che i popoli sono partecipi di un medesimo corpo (« concorporales ») e delle promesse in Cristo Gesù " [5]. Ma se noi tutti siamo di un sol corpo fra noi, in Cristo, e non solo fra noi, ma anche con chi è in noi per la sua santa Carne: come non saremo una sola cosa fra noi e in Cristo? Cristo infatti è il vincolo dell'unione, essendo egli Uomo e Dio insieme.

« Però, seguendo la stessa via, a proposito dell'unione spirituale diremo che tutti, ricevendo il medesimo Spirito, e cioè lo Spirito Santo, siamo in certo modo mischiati (συναναχιρνάμεθα) fra di noi e con Dio. In verità, sebbene Cristo deponga lo Spirito del Padre e suo proprio nel cuore di ciascuno, dato che noi individualmente siamo molti tuttavia questo Spirito è uno e indivisibile, Spirito che attraverso se stesso stringe ad unità gli spiriti mancanti di mutua unione a causa della loro caratteristica individuale, così da farli sembrare tutti un unico spirito in se medesimo. Infatti, come la forza del santo Corpo riduce a un solo corpo quelli in cui essa trova ricetto, così lo Spirito di Dio riduce tutti all'unità spirituale mediante la sua inabitazione. Perciò S. Paolo torna ad ammonirci: " Sopportatevi gli uni gli altri con carità, solleciti di conservare l'unità dello Spirito mediante il vincolo della pace. Un solo corpo, un solo Spirito, come ancora siete stati chiamati ad una sola speranza per la vostra vocazione. Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo. Un solo Dio e Padre di tutti, che è sopra di tutti, e per tutte le cose, e in tutti noi "[6]. Infatti se l'unico Spirito abita in noi, sarà in noi l'unico Padre di tutti, come Dio che, mediante il Figlio, stringe ad unità fra loro e con sé tutti quelli che partecipano dello Spirito.

« Del resto, che noi per partecipazione siamo uniti allo Spirito Santo, apparisce chiaro da ciò che segue. Se, sacrificando la vita fisica, facciamo regnare in noi le leggi dello spirito, non è indubbiamente manifesto che noi, rinunziando alla vita propria e prendendo la forma sopramondana (ὑπερκόσμιον) dello Spirito Santo, a noi unito, anzi quasi mutati in un'altra natura, possiamo essere chiamati non solo uomini, ma figli di Dio e uomini celesti, perché evidentemente partecipiamo della natura divina?

« Siamo, quindi, tutti una sola cosa nel Padre, nel Figlio e nello Spirito Santo; una cosa sola, dico, per l'unione di rapporti (d'amore e di concordia con Dio e fra noi)... e per la conformità (concordia) nella pietà — e per la compartecipazione al Corpo santo di Cristo e per quella dell'unico e Santo Spirito (unione reale, fisica) ».

Così vediamo stretti nell'armonia più bella i tre misteri della Trinità, dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, che rappresentano tre specie d'unione soprannaturale, eminentemente reale: quella delle persone divine fra loro per l'identità di natura; quella della seconda persona con la sua umanità assunta; e quella di quest'ultima con gli altri uomini. Le ultime due sono gli organi per i quali — nel mistero della grazia dello Spirito Santo — dobbiamo essere elevati all'imitazione della prima, nell'unione dello spirito con Dio.

---

[5] Eph. 3, 5-6 [letteralmente: « nelle altre età non fu conosciuto dai figli degli uomini, così com'ora è stato rivelato ai santi apostoli di lui e profeti nello Spirito, e ciò è a dire che i Gentili sono coeredi e da formare unico corpo e compartecipi della promessa di Cristo Gesù mediante il Vangelo... ». Ibidem, p. 500-1].

[6] Eph. 4, 2 segg.

Capitolo VII

IL MISTERO DELLA CHIESA E DEI SUOI SACRAMENTI [1]

« Sacramentum (μυστήριον) hoc magnum est, ego autem dico in Christo et Ecclesia ».
(Eph. 5, 32).

§ 77. *Concetto generale di questo mistero.*

Con la sua Incarnazione il Figlio di Dio ha chiamato tutto il genere umano alla comunanza di vita con lui: egli ha avvicinato, nella sua persona, le cose che erano lontane — lontane cioè da Dio e lontane fra loro — e le ha riunite in un sol corpo, ossia nel suo Corpo. Egli ha fondato, sopra di sé e in sé, una grande comunità e società di uomini, della quale egli vuole essere capo e fondamento insieme, nella quale vuole operare e regnare, e per la quale vuole unire gli uomini a sé e al suo Padre celeste. Questa società è la Chiesa.

---

[1] Questo capitolo non vuol essere una monografia sulla Chiesa. Tratta soltanto della vita sacramentale della comunità cristiana. I due capitoli precedenti e i tre che gli fan seguito sono strettamente connessi col presente. Essi presentano la realtà della nuova creazione, la sua vita mistica e la sua consumazione in Cristo. Le singole parti sono influenzate dal carattere proprio della Cristologia. Chi le studia nel loro nesso con questo capitolo eviterà il pericolo di intendere l'unione di Cristo colle anime e colla Chiesa alla maniera dell'unione delle due nature in Cristo. Ci sono, è vero, delle recenti esposizioni di Ecclesiologia le quali non tengono conto con quale faticoso lavoro sia stato chiarito, nelle controversie cristologiche, il concetto di « natura » e come alla fine sia stato fissato dal punto di vista dogmatico in riferimento all'unione ipostatica. Non è più permesso, oggi, applicare il termine all'unione ipostatica, all'unione di Cristo con la Chiesa e coi cristiani in senso equivoco. Nell'insieme della sua dottrina non è difficile intendere Scheeben nel suo senso genuinamente ecclesiologico.

L'organizzazione gerarchica della Chiesa visibile Scheeben la tratta nella sua *Dogmatik*, libro 1, cap. 2-5. — Per l'ambiente spirituale da cui è nata la dottrina di Scheeben sulla Chiesa si tenga presente l'accenno ai di lui insegnanti romani Cl. Schrader S. J. e, specialmente, C. Passaglia nell'opera di H. SCHAUF: C. *Passaglia und Cl. Schrader* (Roma 1938), p. 22-23, 38-40; per quello spirituale esterno o sociale si veda J. HOEFER, *Dombau im Heiligen Geist* (Friburgo 1938); per la storia del tempo antecedente cfr. F. SCHNABEL, *Storia religiosa della Germania nell'Ottocento* (traduzione di M. Bendiscioli, Brescia 1944), p. 43-94, 160-195, 242-266. La fondamentale importanza e fecondità della dottrina di J. A. Möhler sulla Chiesa (*L'unité dans l'Eglise, ou le principe du catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Eglise*, traduz. di A. De Lilienfeld, Parigi 1939) è stata recentemente ed esaurientemente illustrata nella pubblicazione commemorativa diretta da H. TUECHLE: *Die eine Kirche, Zum Gedenken J. A. Möhlers 1838-1938* (Paderborn 1939). — Da R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche* (Friburgo in Br. 1939), 24 segg., Scheeben in confronto con Möhler vien caratterizzato come il teologo che aggiunse il pensiero della Scolastica alla Teologia dei Padri riesumata dallo stesso Möhler. C. ALGERMISSEN nell'opera fondamentale *La Chiesa e le Chiese*

Che la Chiesa è un mistero grande e meraviglioso: nella sua natura, nella sua struttura, nella sua virtù ed attività. Cominciamo con lo stabilire la prospettiva sotto la quale vuol essere studiato questo mistero.

Dicendo che la Chiesa è un mistero, vogliamo forse escludere la sua visibilità naturale? Niente affatto: essa è visibile nelle sue membra, visibile nella sua organizzazione esterna, visibile nei rapporti fra i superiori e i sudditi; non è meno visibile di qualunque società umana. Anzi, si può dire di più: la Chiesa è visibile non solo nel suo stato di fatto, ma anche nella sua autorità e istituzione divina.

L'origine meravigliosa, come pure la durata e il progredire altrettanto mirabile di questa società, gl'innumerevoli miracoli fisici e morali coi quali ha segnato la via attraverso i secoli e in tutte le parti del mondo, provano manifestamente che non è opera umana ma divina; che Dio l'ha istituita e che la riconosce e conferma ancora e sempre come istituzione sua.

La Chiesa è *visibile* precisamente come fu visibile il suo storico fonda-

---

(Brescia 1942, seconda ediz. 1944; tradotta dal tedesco da un gruppo di Professori del Seminario di Milano, corredata di ottima bibliografia) che continua ai nostri giorni l'opera discriminatrice di Möhler estendendola però a tutte le differenze dottrinali di tutte le Chiese, nel sintetizzare la dottrina della Chiesa cattolica si ispira di frequente a Scheeben specialmente in quest'opera. Il pensiero del Card. Newman, apparentato con quello di Möhler, è presentato in sintesi da W. H. VAN DE POL, *Die Kirche im Leben und Denken Newmans* (Salisburgo 1937); un'ottima esposizione della vita e del pensiero del medesimo è quella che va sotto la firma di H. TRISTRAM e di F. BACCHUS nel *Diction. de la Théol. Cathol.*, t. 11, p. 1 (Parigi 1931), col. 327-398.

In una *nota marginale* dell'Autore si legge: Cfr. Dublin Review 1867 Oct. the first and second man — diversi habitus inter Chum et eccm [Christum et ecclesiam] e Manning, *[The] temporal mission of the holy Ghost [or Reason and Revelation*, 2 ediz. Londra 1866; di quest'opera che nel cap. I tratta delle relazioni tra lo Spirito Santo e la Chiesa esiste una traduzione italiana: *La missione temporale dello Spirito Santo* *(Torino 1886)*], *Schanz* [?] Laienpriestertum Herder, Hergenröther Rede in Würzb. Verf. [Verfassung?] des mystichen Kosmos vergl. mit dem natürl. [Cfr. le opere di Hergenröther sopra Fozio: l'edizione del *Liber de Spiritus Sancti mystagogia* di Fozio (Ratisbona 1857); la monografia *Photius, Patriarch von Constantinopel*, in 3 vol. (ibidem 1867-1869); *Monumenta graeca ad Photium eiusque historiam pertinentia* (ibidem 1869). Una ampia e limpida monografia è quella di E. Amann nel *Diction de la Théol. cathol.*, t. 12, p. 2 (Parigi 1935), col. 1536-1604; anche M. Jugie tratta l'Ecclesiologia di Fozio e la sua dottrina trinitaria nel vol. I (Parigi 1926) della *Theologia dogmatica christianorum orientalium*, p. 119-154, 179-264, e, più recentemente, nell'ampia monografia: *Le Schisme Byzantin — Aperçu historique et doctrinal* (Parigi 1941). Da notare che dalla monografia di Hergenröther a quella di Jugie molti giudizi sull'operato dei Bizantini si sono modificati: cfr. E. Herman S. J., *Le cause storiche della separazione della Chiesa greca secondo le più recenti ricerche* in *La Scuola Cattolica*, 68 (Venegono Inferiore 1940), 128-139; F. Dvornik, *Le schisme de Photius. Histoire et légende* (Parigi 1951)].

A commento di questo capitolo si veda, oltre all'opera di C. Feckes già citata al § 50, nota 1, ed alla bibliografia riportata nel capitolo 5 e 6, specialmente A. STOLZ, *M. J. Scheeben und das Mysterium der Kirche* in *Der katholische Gedanke*, 8 (Augsburg 1935), 116-124; J. TYCIAK, *Scheeben und Solowiev*, ibidem, 10 (1937), 113-123; lo stesso, *Christus und die Kirche* (Regensburg 1936); SOLOVIEV medesimo nella sua opera *La Russie et l'Eglise universelle* (Parigi, 5 ediz., 1922), libro II e III, pag. 87 segg. (di quest'opera ora esiste una traduzione italiana dovuta a V. Lupo, Milano 1947). Attraverso i Padri greci Soloviev è molto vicino al pensiero di Scheeben, sebbene a motivo del suo modo di concepire l'intelletto umano non sia del tutto libero da conseguenze panteistiche: L. KOBILINSKI-ELLIS, che in *Monarchia Sancti Petri*, II (Magonza 1939), fa una raccolta dei di lui scritti riguardanti la Chiesa, dice che il suo modo di pensare è gnostico-ortodosso (p. 29). Torna conto leggere M. D'HERBIGNY, *Un Newman russe: Vladimir Soloviev* (3 ediz., Parigi 1919), tradotto anche in italiano da A. Angeli (Brescia 1928).

A. KERKWOORDE O.S.B. ha tradotto ed annotato il presente capitolo, premettendovi una pregevole introduzione nella quale tratta di Scheeben e della sua epoca, dei *Misteri del Cristianesimo*, della dottrina ulteriore di Scheeben sulla Chiesa e dell'influsso di Scheeben sui contemporanei e sui successori (Parigi 1946).

tore e Capo principale, l'Uomo-Dio. Questi era visibile come un vero uomo e come un uomo che è mandato da Dio e che si trova in rapporto non comune con Lui. La Chiesa è visibile come una società di uomini e come una società fondata e conservata da Dio.

Ma anche nella *invisibilità*, ossia nel suo carattere misterioso, la Chiesa concorda con Cristo. Nonostante la visibilità della sua umanità e del suo rapporto speciale con Dio, l'essenza propria di Cristo, vale a dire, il suo vero carattere umano-divino, rimaneva tuttavia nascosta negli abissi della Divinità sotto il velo visibile. Altrettanto si deve dire dell'intima natura della Chiesa, del *vincolo* sublime che avvolge le sue membra concatenandole le une alle altre, della *forza* meravigliosa che l'assiste e la vivifica, del *fine* soprannaturale cui tende, poiché, nonostante la visibilità della di lei istituzione esterna e origine divina, son cose che restano assolutamente inaccessibili all'occhio umano e, per conseguenza, inafferrabili, incomprensibili. A quel modo che noi possiamo intendere e conoscere la vera natura dell'Uomo-Dio, cioè del Capo della Chiesa, solo con la fede nella Rivelazione divina, così soltanto con la fede nella medesima Rivelazione riusciamo a capire la grandezza meravigliosa di ciò che per sua intima natura propriamente è la Chiesa in virtù del carattere umano-divino del suo Capo.

La natura intrinseca della Chiesa è assolutamente soprannaturale come quella dell'Uomo-Dio; e questo è il motivo per cui torna così occulta e misteriosa, per cui la Chiesa — conforme alle altre società umane nella sua struttura esterna — nel suo interno ha un carattere essenzialmente diverso da queste, per cui infine la sua unità, la sua azione e la sua costituzione sono così speciali, sublimi e incomprensibili.

Si potrebbe essere tentati di concepire la natura della Chiesa troppo estrinsecamente, *secondo l'analogia colle altre società fra gli uomini*, e far consistere la differenza essenziale da queste unicamente nel fatto che essa è *una società religiosa e fondata da Dio*. Senza dubbio essa è l'uno e l'altro; ma questo soltanto non basta perché sia qualcosa di specialmente elevato e incomprensibile alla ragione. Come gli uomini si uniscono per altri scopi, così possono anche unirsi fra loro per praticare in comune la religione: e qui non c'è niente di soprannaturale. Anzi, Dio stesso può ordinare, con istituzione positiva, la costituzione di una tale società, darne le leggi, concederle diritti e privilegi speciali, sottoporvi gli uomini, e ad essa indirizzarli per ciò che riguarda l'appagamento delle loro esigenze religiose, come accadde nell'antico Patto mediante le istituzioni mosaiche. Una tale società non vedrà mai la luce senza un intervento speciale e soprannaturale di Dio; ma per questo non si può dire affatto che sia soprannaturale e misteriosa nella sua essenza. Il culto divino resterebbe puramente naturale, non avendo di speciale se non determinate norme che lo regolano e lo guidano; e quand'anche alle funzioni sacerdotali e direttive della società Iddio annettesse una particolare efficacia, talmente che per mezzo delle prime fosse concesso il perdono delle colpe e altre grazie, e per mezzo delle seconde i sudditi fossero guidati con ogni certezza nella pratica della loro vita religiosa: anche questo sarebbe indubbiamente qualcosa di straordinario, cioè l'effetto di una speciale Provvidenza gratuita, mai, però, alcunché di veramente misterioso e soprannaturale [2]. Tutto l'istituto della Chiesa si ridurrebbe allora ad una educazione e direzione degli uo-

[2] Cfr. O. KARRER, *Das Religiöse in der Menschheit* (Friburgo in Br. 1936), 96-123.

mini impartita da Dio e ad un conveniente regolamento dei loro rapporti con Lui: la sua unità e tutta la sua azione sarebbe puramente morale, analoga cioè a quella delle altre società umane.

La fede ci mostra che in essa vi è infinitamente di più. Mediante la fede riconosciamo la Chiesa come un istituto *che non solo è destinato all'educazione e alla direzione dell'uomo naturale, ma conferisce all'uomo un nuovo essere e una nuova vita, gli dà una posizione e destinazione affatto nuova e soprannaturale, e l'aiuta, lo sostiene e lo guida nel raggiungimento di questa destinazione.* Per la fede la Chiesa non è solamente fondata ed approvata da Dio o da un messo divino, ma è edificata sull'Uomo-Dio, incorporata in lui, elevata all'altezza di lui, sostenuta e ripiena della sua dignità e potenza divina: essa è il *Corpo dell'Uomo-Dio,* nel quale tutti quelli che entrano divengono membra di lui, affinché uniti a vicenda in lui e per lui, partecipino della vita e della gloria divina del loro Capo. Finalmente la Chiesa, per la fede, non è soltanto una serva di Dio o dell'Uomo-Dio che solo deve farsi strumento di un certo rapporto tra Dio e gli uomini; ma, come Corpo mistico di Cristo, è anche la sua *vera Sposa,* la quale, fecondata dalla virtù divina di lui, deve generare dei figli spirituali a lui e al suo Padre Celeste, nutrirli della sostanza e della luce del suo Sposo e condurli, al di sopra di tutta la natura creata, nel seno del suo divin Padre.

In breve, *la Chiesa è la società più intima e più reale degli uomini con l'Uomo-Dio, che riceve la sua più reale e completa espressione nell'Eucaristia.* Se l'Uomo-Dio abita nel seno della Chiesa tanto mirabilmente da formare un sol corpo con tutte le membra di lei, è chiaro che l'unione nella quale egli la lega è così sublime e misteriosa, che mente umana non può né pensarla né intenderla. E se egli, mediante tale unione, trae in alto fino a sé e dentro di sé le membra della Chiesa onde pervaderle della sua potenza e magnificenza e affine di offrirle, in sé e per sé, a Dio come olocausto infinitamente gradevole, questo pure è un mistero che supera ogni senso e ogni concetto umano; perciò dobbiamo concludere che mai potremo farci un'idea abbastanza elevata della natura e dell'importanza della Chiesa [3].

---

[3] Nei tempi presenti la *forma visibile della Chiesa* subisce in molti paesi una certa evoluzione, accusata attraverso tanti e diversi fatti, come, per dirne uno dei più significativi, lo sforzo compiuto dal principio di questo secolo dallo Stato francese (e da altri che ne adottarono le idee massoniche) per eliminare la Chiesa mediante una radicale laicizzazione della vita pubblica. La guerra è venuta a sospendere per un momento questo tentativo, ma è stata foriera di altri germi e di altri gravi problemi dei quali è impossibile per ora prevedere lo sviluppo. — L'esposizione dell'*essenza della Chiesa* fatta da Möhler e da Scheeben spiega come la Chiesa abbia potuto registrare un rifiorimento della vita cristiana nei detti Stati dopo la sua progettata distruzione, e spiega anche quanto sia grande la sua capacità di adattamento alle caratteristiche dei vari popoli. Miracolosa nella sua essenza, la Chiesa è un miracolo anche nella sua vita di lotta e di conquiste in cui si afferma come « eternità nel tempo »: A. D. SERTILLANGES, *Il miracolo della Chiesa* (traduz. di C. de Petris, 3 ediz., Brescia 1947). Una sintesi storica della vita della Chiesa considerata da un punto di vista unitario (ossia dall'anima stessa di quest'istituto divino) nell'intento di cogliere la logica interna della sua forma storica, è ciò che si propone la densa monografia di L. STEFANINI: *La Chiesa Cattolica* (Milano 1944; 2 ediz. Brescia 1952). U. CLERISSAC, invece, si ferma brevemente a contemplare la Chiesa dall'interno per rilevarne l'essenza soprannaturale come mistero emanante dal Cristo: *Il mistero della Chiesa* (traduz. di G. Vezzoli con prefazione di G. Maritain, Brescia 1935). — Pel progresso della conoscenza esplicita della fede nei Cattolici le presenti riflessioni di Scheeben hanno ancora da compiere una missione che soltanto in questi ultimi anni è cominciata attraverso i numerosi scritti sulla Chiesa.

§ 78. *Il mistero della Chiesa nella comunione di tutte le sue membra con Cristo come suo Capo e Sposo* [1].

Se la natura misteriosa della Chiesa come comunione degli uomini con l'Uomo-Dio raggiunge il suo apogeo e riceve la più perfetta espressione nell'Eucaristia, noi non la potremo meglio sviluppare che considerando la Chiesa dal punto di vista dell'Eucaristia come suo cuore. Anzitutto rivolgiamo il nostro sguardo *a quella comunione con Cristo, che è comune a tutte le membra.*

L'Eucaristia — e come Sacramento e come sacrificio — è il vincolo sublime e misterioso che stringe insieme tutte le membra della Chiesa. Nell'atto di ricevere il Sacramento dell'Eucaristia e di partecipare al sacrificio eucaristico, la comunione dei fedeli nella Chiesa si presenta come totale e perfetta. Il diritto a partecipare all'Eucaristia come sacrificio e come Sacramento, costituisce il fattore principale che determina la qualità di membro della Chiesa. La fede e il Battesimo stesso non ci introducono nella Chiesa se non in quantoché ci dànno la facoltà di partecipare all'Eucaristia, chè, anzi, in essi riceviamo già in anticipo e in modo spirituale la virtù del Cristo eucaristico e veniamo inseriti nel suo Corpo quanto alla dignità, affine d'essere ammessi poi per tal mezzo alla comunione più stretta e sostanziale con esso.

Esser membro della Chiesa, dunque, è lo stesso che esser membro effettivo del Corpo di Cristo. In senso lato l'uomo lo è già in forza della sua appartenenza al genere umano: però solo e precisamente in quanto che così è chiamato a unirsi a Cristo di fatto e a far parte dell'organismo del Corpo di lui.

L'uomo, da parte sua, per mezzo della fede nella dignità e potenza del suo Capo, deve muoversi incontro a lui; e d'altra parte bisogna pure che in sé riceva l'impronta e il contrassegno di questo suo Capo, se vuole appartenere in senso stretto al Corpo di lui e divenire un membro sensibile al suo influsso e connesso organicamente con esso. La prima cosa ha luogo per mezzo della fede; l'altra per mezzo del Battesimo: fede e Battesimo insieme rendono l'uomo membro di Cristo, nell'organismo della Chiesa ordinato da lui.

Quale eccelsa e soprannaturale dignità, pertanto, è quella che l'uomo consegue nel diventare membro della Chiesa! quale meraviglioso ed intimo rapporto contrae egli, nella Chiesa, con Cristo e mediante Cristo con Dio — e nel tempo stesso coi suoi fratelli! Che gran mistero è mai il semplice appartenere alla Chiesa! Un mistero tanto grande, quanto è grande quello del Corpo mistico di Cristo, quello dell'Eucaristia nel quale trova il suo compimento, quello dell'Incarnazione sul quale si basa, quello della grazia la quale ne è il frutto.

Considerare, insieme con l'Apostolo, l'incorporazione di tutte le membra della Chiesa in Cristo come un *misterioso sposalizio* con l'Uomo-Dio, non è che una variante nel modo di rappresentarsi le cose [2]. Cristo con l'Incarnazione ha assunto la natura nostra, per sposarsi, in essa, a noi. L'Incarnazione

---

[1] Cfr. S. STAUFFER, γαμέω, γάμος nel *Theol. Wörterb.* di Kittel, I (1935), 646-655, specialmente 651 segg.; O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, passim; J. PINSK, *Die sakramentale Welt* (Friburgo in Br. 1938), 110 segg.; J. TYCIAK, *Die Liturgie als Quelle östlicher Frömmigkeit* (Friburgo in Br. 1937), 72-107; G. FEUERER, *Unsere Kirche im Kommen* (Friburgo in Br. 1937), 201 segg.; SCHEEBEN, *Studien*, 681 segg., 688 segg.; U. CLERISSAC, l. c., 57 segg., 91 segg.

[2] Eph. 5, 22-33.

in se è già tale cosa, che dai SS. Padri viene rappresentata come uno sposalizio col genere umano, in quantoché in essa si trova virtualmente tutto ciò che porta all'unione perfetta del Figlio di Dio con gli uomini. Ma il rapporto d'unione, che ha in essa il suo fondamento, si attua solamente nella Chiesa. L'uomo con la fede deve stringersi al suo Sposo divino, il quale suggellerà nel Battesimo il suo patto con lui come per mezzo d'un anello nuziale. L'uno e l'altro però avviene unicamente perché l'uomo e l'Uomo-Dio, mediante una reale comunione della carne e del sangue, possano fondersi in una carne sola nell'Eucaristia, onde l'uomo sia fecondato nel modo più perfetto con la virtù della grazia del suo Capo. Ogni anima, quindi, entrando nella Chiesa diviene vera sposa del Figlio di Dio; tanto che questi, per bocca dell'Apostolo, non solo paragona la sua unione con la Chiesa e con le sue membra e il suo amore per essa all'unione matrimoniale, ma la propone come esempio e modello di questa. Tale unità, peraltro, è un mistero meraviglioso e ineffabile che sorpassa di troppo ogni concetto dell'uomo naturale.

Pertanto, se la Chiesa in tutte le sue membra è il Corpo e la Sposa di Cristo, è naturale che *la virtù del suo Capo e lo Spirito del suo Sposo divino* domini in essa da signore. Ma allora essa, con tutte le sue membra, è anche *un tempio dello Spirito Santo,* il quale vi abita come l'anima nel suo proprio corpo, affine di manifestare in lei la sua virtù divina e divinizzatrice [3]. Quivi egli non agisce soltanto come Spirito di inalterabile ordine e sapienza che guida e conduce ogni legittima società, né la sua azione si riduce ad appoggiare con speciale assistenza i singoli e la comunità nelle loro aspirazioni religiose, ottenendo il perdono dei peccati e aiutandoci a curare le nostre debolezze e le nostre infermità morali: no, egli deve operare nelle membra del Corpo di Cristo come opera nel vero Corpo di lui, onde ricolmarle della pienezza della Divinità. Deve adombrare la Sposa di Cristo come adombrò un tempo il seno di Maria, affinché il Figlio di Dio sia rigenerato in lei nella sua celestiale gloria e santità. Coll'ardore della sua fiamma deve trasfigurarla nell'immagine della natura divina, trasformare di chiarezza in chiarezza tutto il suo essere, penetrarla con la sua propria vita divina così profondamente e potentemente, da poter dire che non è essa che vive, ma vive in lei Dio; deve renderla tanto conforme al suo Capo e Sposo divino, da sembrare Cristo stesso.

In ogni altra società, quando si dice che entrando a far parte di essa *l'individuo, come una pianta, viene trapiantato in un nuovo terreno e viene innestato su un nuovo tronco,* l'immagine va presa in senso attenuato. Infatti, il terreno e il tronco sociale in tal caso possono dare soltanto un nuovo indirizzo allo sviluppo del membro e sostenerlo nell'esplicazione delle doti naturali da lui possedute, ma non possono mutare la sua natura più intima, cioè la radice della sua vita; potrà aver luogo un'azione, un influsso morale e non altro. Invece, quando l'uomo diviene membro della Chiesa, in Cristo e per Cristo viene accolto nel seno di Dio, trapiantato in un campo celeste ed innestato sopra un tronco divino; egli entra in una sfera nuova e soprannaturale, dove la sua natura viene sublimata ed una vita affatto nuova gli vien infusa, vita che poi sarà nutrita e coltivata nella luce e sotto la rugiada di un nuovo cielo. Senza dubbio lo Spirito Santo nelle membra della Chiesa svolgerà anche un'opera di soccorso,

---

[3] Sullo Spirito Santo come anima del Corpo mistico di Cristo, ossia della Chiesa, vedi bibliografia al § 31, nota 1. Sulle relazioni della Chiesa colle singole persone divine cfr. H. SCHELL, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes* (Magonza 1885), 535 segg.; H. DIEKMANN, *De Ecclesia,* II (Friburgo in Br. 1925), 208 segg., 240 segg.; A. VONIER, *Lo Spirito e la Sposa* (traduz. dall'inglese di R. e C. Poggi, Firenze 1949).

di guida e di risanamento, ma soltanto sulla base dell'elevazione e della trasfigurazione dell'uomo al di sopra della sua natura da effettuarsi per mezzo suo, soltanto per introdurre e sviluppare quella vita divina che da lui solo deve essere fondata sulla natura, e soltanto per preparare ed eseguire quel tempio divino che da lui solo deve essere eretto [4].

Come lo Spirito Santo spieghi questa sua attività gradatamente nelle singole membra della Chiesa, lo vedremo in seguito. Qui dobbiamo solamente rilevare che la presenza e l'attività dello Spirito Santo nelle membra della Chiesa come membra di Cristo, deve essere mirabilmente intima e misteriosamente sublime, perché va considerata come l'emanazione e la continuazione di quella presenza e attività, con cui abitò nell'umanità del Figlio di Dio. Essendo ch'egli stesso procede dal Figlio di Dio e come tale gli appartiene, penetra anche necessariamente nell'umanità di lui e di tutto il suo Corpo mistico, e a questo pure appartiene. Gli appartiene tanto più perché il Figlio di Dio nell'Eucaristia abita corporalmente ed essenzialmente con la pienezza della sua Divinità tra le sue membra, nel grembo della Chiesa: ma è ben in lui e per lui che lo Spirito Santo è altresì presente personalmente e sostanzialmente, per essere lo Spirito e quasi l'anima della Chiesa.

Così, intorno al grande mistero del Cristo eucaristico, si raggruppa la società arcanamente reale e sublime dei fedeli di Cristo che chiamiamo Chiesa; una società che perciò anche in se stessa è un gran mistero che sublima in modo ineffabile tutti i suoi membri e in modo ugualmente ineffabile agisce in essi.

§ 79. *Il mistero della Chiesa nel suo organismo ossia nella sua maternità.* [1]

Ma noi non abbiamo ancora conosciuto questo mistero in tutta la sua grandezza. Nella comunità della Chiesa, l'Uomo-Dio non volle soltanto far sue proprie le di lei membra per operare in esse come Capo; volle inoltre sceglierne una parte per farle rappresentanti e organi della propria azione, affinché il suo Corpo mistico si costituisse, oltre al resto, un organismo che sia nel suo interno, non ostante si delinei in segni esterni. Non si contentò di unirsi come Sposo a tutti gli uomini accolti nella società della Chiesa, in modo che questi potessero partecipare della sua dignità e della sua gloria a loro profitto personale; ma volle inoltre che, come sua Sposa, la Chiesa, in una parte dei suoi membri, divenisse veramente *madre* dei figli nati nel suo seno per lui suo Sposo, affinché la rigenerazione celeste del genere umano corrispondesse alla sua generazione naturale, e l'organismo della famiglia dell'Uo-

---

[4] Cfr. F. PILGRAM, contemporaneo di Scheeben, che nella sua opera di Teologia positiva *Physiologie der Kirche* (ristampata a Magonza 1931 a cura di W. Becker) rispecchia le teorie dell'irrealismo tedesco del suo tempo; aggiungi N. MONZEL, *Struktursociologie und Kirchenbegriff* (Bonn 1939), 270 segg.; e la critica a Scheeben di A. Stolz, l. c. Cfr. anche, per i principi teologici che spiegano la struttura sociale della Chiesa, M.-J. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un « oecuménisme » catholique* (Parigi 1937): « Ecclesia ex hominibus », p. 78-113.

[1] *Nota marginale cancellata:* Stapleton l. 8, c. 19 *de princ. fid.* [Th. Stapleton, † 1598: *Principiorum fidei doctrinalium relectio scholastica et compendiaria* (Antverpiae 1596)]. C. JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné — Essai de théologie spéculative* in tre vol. dei quali finora sono apparsi soltanto il I: *La hiérarchie apostolique* (Parigi 1941) e il II: *Sa structure interne et son unité catholique* (ibidem 1951), a p. 121-124 adotta in pieno le seguenti riflessioni di Scheeben sulla maternità della Chiesa.

mo-Dio a quello della famiglia terrena. A questo scopo egli si sposa ad una parte delle membra della Chiesa in una maniera affatto particolare; affida alle loro mani il mistico patrimonio della Chiesa; li adombra più degli altri con la virtù dello Spirito Santo, perché generino a lui i suoi figli e li introducano nella più intima unione con lui stesso.

Questo è il gran mistero della maternità della Chiesa nel suo sacerdozio. Questo è soprattutto una mediazione fra Cristo e i suoi figli nella Chiesa, a quel modo che la madre è mediatrice tra il padre ed i figli. Ma è necessario intendere appieno la somiglianza di questa doppia mediazione [2].

Il sacerdozio ecclesiastico deve rigenerare Cristo stesso nel seno della Chiesa — nell'Eucaristia e nei cuori dei fedeli — mediante la virtù dello Spirito Santo che risiede nella Chiesa cristiana, e così formare organicamente il di lui Corpo mistico, come Maria, per opera dello stesso Spirito Santo, generò il Verbo nella di lui umanità e gli dette un vero corpo. Il concepimento e la nascita miracolosa di Cristo dal seno della Vergine è il modello e in pari tempo la causa dell'ulteriore concepimento e nascita spirituale di Cristo nella Chiesa per mezzo del sacerdozio, e questo con l'Uomo-Dio sta in rapporto simile a quello di Maria col Figlio di Dio, disceso in lei e nato da lei. I due misteri sono correlativi, si illuminano e si dànno rilievo a vicenda.

Come Maria per effetto dell'adombrazione dello Spirito Santo concepì il Figlio di Dio nel suo seno e con il suo « fiat » lo fece scendere dal cielo, donando al mondo l'Invisibile in forma visibile, così il sacerdote, per la virtù dello stesso Spirito Santo, concepisce il Figlio di Dio incarnato, per deporlo nel seno della Chiesa sotto le specie eucaristiche. Così, mediante il sacerdozio Cristo è generato di nuovo, quasi per una continuazione della sua nascita prodigiosa da Maria; e il sacerdozio stesso, rispetto all'Uomo-Dio, è una imitazione e una continuazione della sacra maternità di Maria. E' per il Cristo eucaristico, quello che Maria è per il Figlio di Dio che prende carne.

Con questa funzione di maternità compiuta dalla Chiesa nel suo sacerdozio nei riguardi del Cristo da accogliere nel suo seno, si ricollega (o meglio ne deriva) la sua misteriosa maternità sopra i singoli suoi membri. Difatti se Cristo nell'Eucaristia viene introdotto nella Chiesa, è solamente perché essa deve essere unita in un sol corpo a lui, mentr'egli deve esser riprodotto nelle membra di lei. E' per questo che nel sacerdozio risiede il potere di dare di nuovo alla luce Cristo nei cuori dei fedeli e di rigenerare questi in Cristo mediante l'influsso dello Spirito Santo, poi in seguito di unire ad essi Cristo sostanzialmente nel suo vero Corpo, onde nutrirli nella loro nuova vita soprannaturale con il Corpo e il Sangue di lui. Come genera di nuovo Cristo, Capo della Chiesa, nel seno di lei, così deve generare anche i membri di questo Capo.

Far presente il Corpo fisico di Cristo nell'Eucaristia onde possa unirsi al di lui Corpo mistico, e formare questo Corpo mistico stesso: ecco quali sono le ragion d'essere e le funzioni della sacra maternità che noi dobbiamo attribuire al sacerdozio della Chiesa. Perciò questa maternità non è un nome vuoto od uno scialbo analogato della maternità naturale: essa non significa soltanto che la Chiesa si comporta verso le sue membra come una tenera madre, avendone cura, nutrendoli, ammaestrandoli ed educandoli come figli. Tutte queste

---

[2] Vedi la connessione tra il Sacerdozio ed il Sacrificio che Cristo ha lasciato alla sua « diletta Sposa, la Chiesa », messa in rilievo nell'Enciclica di Pio XI, *Ad catholici sacerdotii* del 20 dic. 1935, n. 1.

mansioni della Chiesa e del suo sacerdozio trovano la loro ragione e la loro spiegazione appunto nel fatto, che rispetto ai figli della Chiesa il sacerdozio, sia pure in un modo soprannaturale, si trova nello stesso vero e reale rapporto (se non più ancora) di una madre verso i suoi figli naturali. Tale rapporto, nel suo genere, è reale come è reale la presenza dell'Uomo-Dio nell'Eucaristia, la quale viene causata mediante la cooperazione del sacerdozio; o come l'essere e la vita nuova e soprannaturale dei figli di Dio, la quale vien prodotta pure per mezzo del medesimo. Ma appunto per questa ragione il sacerdozio è mirabile e soprannaturale come i due effetti cui si ricollega. Ineffabilmente alta è la dignità che vien conferita perciò al sacerdozio e in esso alla Chiesa, di essere, cioè, madre dell'Uomo-Dio nella sua esistenza sacramentale, e degli uomini nel loro essere soprannaturale e divino. Meravigliosa e incomprensibile è la fecondità che la Chiesa rivela in questa maternità; indicibile l'unione con lo Spirito Santo che l'adombra e che nel seno di lei e per mezzo di lei compie meraviglie simili a quelle operate nel seno purissimo di Maria.

Questa maternità soprannaturale è il mistero centrale della Chiesa come società organicamente formata. Infatti grazie ad essa la comunità ecclesiastica diviene una società bene organizzata, nella quale i figli sono uniti al padre mediante la madre; per mezzo di essa il corpo della Chiesa, il Corpo mistico di Cristo, continua il suo sviluppo e la sua esistenza; per mezzo di essa la presenza e l'unione reale del Capo con le sue membra perdura e si completa. Questa maternità, finalmente, è la base di tutte le altre funzioni e attività sociali, attraverso le quali la Chiesa è ordinata e formata nella sua esistenza e nel suo sviluppo, e non è che lei quella che conferisce alle medesime quel carattere soprannaturale e sacro, che prese a sé non avrebbero.

Tutta l'attività del sacerdozio nella Chiesa — per dirla con l'Apostolo — mira a formare Cristo nelle di lei membra, a unirle a Cristo, a renderle conformi a lui, a condurle alla misura della età matura di Cristo. E, in relazione a questo scopo, dovunque si orienti, essa riceve in varia misura una caratteristica ed un pregio soprannaturale eminente: dovunque essa porta la impronta della sacra maternità della Chiesa [3].

Come madre celeste, la Chiesa nutre i suoi figli con un pane celeste, cioè con la Carne del Figlio di Dio, e, in questa Carne e nel Sangue di lui, pone nelle mani un dono, per il quale essi possono offrire al loro Padre celeste un sacrificio perfetto; un dono nel quale essi in un modo degno possono offrire a Lui anche se stessi, per onorarlo debitamente, per ringraziarlo, per soddisfare tutti i loro debiti e per ottenere grazie abbondanti. Come madre celeste, imprime sulla loro fronte, nella Cresima, il sigillo dello Spirito Santo, perché siano armati ed agguerriti alla lotta. Come madre celeste, li lava dalla sozzura del peccato e li riconduce, dopo la malaugurata separazione, nelle braccia del loro divin Padre; di più, li guarisce e li fortifica nelle malattie del corpo e dell'anima, particolarmente nell'ora decisiva, in cui è necessario guadagnare, in una dura lotta, l'ingresso nel seno del Padre celeste. Come madre celeste, rigenera se stessa nei rappresentanti della sua dignità di madre, cioè nel suo ceto sacerdotale, e accompagna con la sua benedizione quei suoi figli che, secondo la sua intenzione e in forza della consacrazione dello Spirito Santo loro

---

[3] Eph. 1, 4; 3, 14-19; 4, 10-16.

comunicata, si coniugano per propagare e accrescere corporalmente le sue membra.

In tutte queste mansioni la Chiesa opera in forza della sua maternità sopra descritta, rivelando una prodigiosa fecondità che si sviluppa di più in più, e che essa possiede per la sua unione con lo Spirito Santo. Ma, come madre, non solo deve mostrarsi *feconda* nei suoi figli mediante la comunicazione o il rinnovamento di una sempre crescente intimità con Cristo e col suo celeste Padre; essa deve inoltre *dirigere e regolare* quell'attività che i suoi figli devono svolgere allo scopo di entrare in quell'intimità o per manifestarla ed accrescerla quando già vi sono: deve, cioè, *istruirli* ed *educarli*. Ammaestrarli precisamente in quelle verità soprannaturali e misteriose, che il Figlio di Dio, dal seno del Padre suo, ha portato quaggiù nel seno di lei; iniziarli nei misteri di Dio e della loro propria condizione e destinazione; istruirli con tale autorità e infallibilità, quale s'addice, da una parte, alla dignità della Sposa di Cristo che fa le veci di Dio e, dall'altra, alla natura della fede da generare nei suoi figli; guidandoli e governandoli in modo, che con la sua scorta possano incamminarsi fiduciosi e sicuri verso quell'alto destino, che già da lungo tempo hanno preso in possesso per anticipazione nel loro Capo divino.

Il potere di ammaestrare e di educare — anche quello di farlo con una certa infallibilità — per sé forse non si presenta come un mistero tanto grande. Ma il potere magistrale ed educativo che la Chiesa possiede come madre celeste del genere umano, che è connesso con tale maternità e incluso in essa, diviene, ad ogni modo, un gran mistero per lei e in lei: esso, cioè, suppone che pel suo sacerdozio la Chiesa sia veramente la Sposa di Cristo e l'organo dello Spirito Santo, il quale per mezzo della medesima presenza e unione per la quale dona al sacerdozio la sua fecondità divina, lo pone anche in grado di conservarne e curarne il frutto nei fedeli, e di renderlo ad essi utile e salutare mediante l'obbedienza della fede e dell'azione [4].

---

[4] Dall'insieme si apprende che Scheeben non vede la Sposa di Cristo *esclusivamente* nel Sacerdozio ufficiale, come il suono letterale di questo passo farebbe credere. Qui egli non tocca il Sacerdozio generale dei credenti se non accessoriamente. Così pure nel trattare dell'ufficio di mediazione del Sacerdozio non tien conto del posto speciale che occupa Maria SS. Tuttavia non lo fa per escludere la mediazione della Vergine (cfr. il § 84 II; *Dogmatik* l. 5, n. 1411 e § 282 a-e), ma per mettere in rilievo la *natura* speciale della *maternità* della Chiesa. Anche in questa maternità, però, hanno la loro parte tutti i fedeli nell'insieme dell'ordinamento sacramentale. La peculiarità di questa verità e di questo fatto in Scheeben non risalta così chiaramente come i contemporanei s'aspettano dai Teologi dopo le dichiarazioni del Papa Pio XI. Vedi la critica fatta a Scheeben da A. Stolz, *Scheeben und das Mysterium der Kirche*, 121 segg. Questi, insieme con S. Agostino, dà come caratteristica speciale dei Sacerdoti e dei Vescovi la *paternità*. — Il rapporto tra « partorire » e « generare », che nell'organismo della Chiesa può aver luogo soltanto nella accezione analogica, non è stato ancora spiegato teologicamente in modo che appaghi. Del resto una tale spiegazione trova le sue difficoltà ed i suoi limiti nel contenuto della Rivelazione stessa, la quale colla similitudine del Corpo mistico (che tutt'insieme è Cristo, mentre Cristo individualmente da parte sua agisce come suo Capo) non ci ha dato un'immagine completamente effettuabile e verificabile dal punto di vista della logica formale. Sulla difficoltà per esprimere tale realtà cfr. anche *Dogmatik*, l. 1, n. 112.

§ 80. *Continuazione. Rapporto della maternità sacramentale con quella giurisdizionale e con l'organizzazione della Chiesa. L'unità della medesima.*

La maternità della Chiesa, che si esercita da una parte privilegiata delle sue membra, include — dopo quanto è stato detto — due poteri, cioè il potere di dispensare la grazia e quello di regolarne l'uso o l'acquisto. E' indispensabile intender bene in che rapporto stiano fra loro questi poteri, se si vuol gettare uno sguardo più profondo nella mistica costituzione della Chiesa.

Tale distinzione coincide con quella comune ai vecchi teologi di « potestas ordinis » e « potestas jurisdictionis », come di due poteri essenzialmente diversi e perfino separabili in quelli stessi che li detengono. In questi ultimi tempi fu combattuta a più riprese: da un lato, si trovò che è inadeguata, poiché esclude il potere magistrale, e, dall'altro, tiene troppo staccati fra loro i poteri in essa distinti. Può essere che alcuni teologi, per aver un'idea troppo superficiale del contenuto di quella distinzione, abbiano dato occasione a tali rilievi; ma, in sostanza, è profonda e ricca di conseguenze importanti [1].

Per potere di giurisdizione qui non si deve intender soltanto la facoltà esteriore di far leggi nel senso usuale, come si presenta anche in altre società; ma soprattutto quella facoltà della Chiesa, per la quale essa dirige autoritativamente l'attività dei suoi sudditi, ne stabilisce le norme e le fa valere. Ma questo, e nient'altro che questo, è appunto ciò che fa la Chiesa quando esercita il suo magistero, mentre, cioè, in forza della sua divina autorità regola non solo le azioni esterne ma anche i princìpi interni di esse, le convinzioni. Trattandosi di giurisdizione, è vero che ordinariamente si pensa soltanto al potere di disciplinare le azioni esterne e l'ordine esterno della società, poiché

---

[1] Scheeben sostiene questa distinzione contro quella che diveniva già usuale al suo tempo di « potestà regia, sacerdotale e profetica », e ne dà i fondamenti dogmatici nella sua *Dogmatik*, l. 1, § 10, n. 109-126. DIECKMANN, l. c., II, 220-222, parte dalla « potestas sanctificandi, docendi, regendi », data alla Chiesa dal suo fondatore, per arrivare però a giustificare la distinzione in « potestas ordinis - iurisdictionis ». Nella sua opera di largo respiro, *L'Eglise du Verbe Incarné*, C. JOURNET tratta a fondo i poteri della gerarchia ecclesiastica che anche per lui sono la potestà di ordine e la potestà di giurisdizione. Egli fa risalire tale doppia potestà alla doppia azione o contatto di santificazione e di illuminazione o ammaestramento, esercitato da Cristo sulla Chiesa e della quale dopo la sua ascensione ha incaricato la gerarchia: « La double action que le Christ avait commencé d'exercer par son contact propre sur l'Eglise pour lui infuser secrètement la *grâce* et pour l'orienter du dehors vers la *verité*, il continuera de l'exercer par le contact ministériel de la hiérarchie. D'où la distinction de deux grands pouvoirs hiérarchiques » (p. 32). Quello che Scheeben poche linee più in là dice del potere pastorale (« Hirtengewalt ») è pure espressamente approvato da questo autore, quivi p. 43-44. — Le basi di questa distinzione, divenuta comune nel Medio Evo, sono trattate da E. ROESSER, *Goettliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht von der Entstehung der Kirche bis zur Mitte des 9. Jahrhunderts* (Paderborn 1934). Ambedue le distinzioni si appoggiano sulle parole dette da Gesù ai suoi Discepoli ed esprimenti una sua tassativa volontà, che è quella ch'essi continuino la sua triplice missione. Pertanto esse si connettono essenzialmente col problema della istituzione della Chiesa, problema che dopo Scheeben si è posto al centro di tutti gli studi storici e critici della Chiesa, dando occasione anche a quelli che ai nostri giorni indagano sulla natura e la costituzione della Chiesa. Un'opera che offre il panorama completo di tali studi mentre illustra i nuovi aspetti del problema, è quella di F. M. BRAUN, *Nuovi aspetti del problema della Chiesa* (traduz. dal francese di C. De Sanctis, Brescia 1944), nella quale si trova in appendice una chiara rassegna degli studi compiuti in Italia, fatta da M. Bendiscioli.

su altra materia non può neppure esercitarsi un giudizio esterno, una « jurisdictio » in senso stretto; ma è pur certo che la Chiesa ha giurisdizione anche su cose di fede, se non per giudicare della fede come fatto interiore, almeno per definirne l'obbligatorietà. Tuttavia, fatta astrazione da ciò, si potrebbe rinunziare all'espressione « potestas jurisdictionis » e sostituirvi quella di « *potere pastorale* ». Quest'espressione l'ha usata il Salvatore stesso; in essa è incluso tutto ciò che deve fare la Chiesa per la direzione ed educazione dei suoi figli: *pascerli*, cioè, e *guidarli*; pascerli regolando la loro fede, guidarli regolando le loro opere. Con essa viene attenuata l'opposizione tra questo potere e la « potestas ordinis », il sacerdozio, e viene aperta la via alla comprensione del loro reciproco *collegamento*.

A questo proposito dobbiamo innanzi tutto non dimenticare che il potere pastorale non è dato formalmente nella « potestas ordinis » e con essa, perché possono darsi sacerdoti e Vescovi senza giurisdizione propria. Il ceto sacerdotale, in forza del suo sacro ordine, forma — per dir così — l'aristocrazia della Chiesa, la quale si distingue dalle altre membra per la sua dignità superiore e per il possesso della grazia e dei beni soprannaturali della società incluso in tale dignità. In virtù di questa posizione, esso logicamente è chiamato, in genere, ad esercitare il potere pastorale nella Chiesa; come madre spirituale degli altri fedeli, il ceto sacerdotale è pure il possessore nato del potere educativo dei medesimi. Essendo esso più specialmente disposato all'Uomo-Dio, e poiché lo Spirito Santo abita in lui con la sua fecondità piena di grazia, esso in genere è anche l'organo per cui lo stesso Spirito Santo guida la Chiesa ad ogni verità e la indirizza ad ogni bene. Ma ciò non vuol dire che questo potere pastorale si trovi senz'altro in ogni singolo, totalmente o in parte, in forza della sola dignità sacerdotale. Neppure significa che ognuno, senz'altro, sia autorizzato, per poco che sia, ad utilizzare la sua fecondità sacerdotale e a disporre dei tesori della grazia racchiusi in essa a vantaggio proprio o dei fedeli; poiché questa disposizione stessa non spetta già al potere sacerdotale come tale, ma a quello pastorale. Questo solo ha la facoltà di guidare e regolare tanto l'attività ecclesiastica degli altri fedeli, come pure — se non di più — quelle azioni mediante le quali lo Spirito Santo dispensa le sue grazie. Come lo Spirito Santo in genere, come è logico, affida la direzione e il governo della Chiesa ai suoi organi sacerdotali, così pure egli deve legare l'esercizio della loro potestà sacerdotale e il conferimento della potestà pastorale ai medesimi ad un determinato ordine (nella pluralità di questi organi la Chiesa deve essere una e ordinata) e sottoporlo ad una direzione unica. L'organismo della Chiesa, fondato sulla separazione degli organi sacerdotali di Cristo dalle altre membra, bisogna, quindi, che continui e si completi mediante l'organizzazione del suo potere direttivo.

Pertanto, dall'unità del potere pastorale dipende in modo speciale l'unità della Chiesa nella sua vita sociale. Dalla sua unità deve apparire che lo Spirito della Chiesa, benché operante in molti organi, è unico; ed è lui che unisce questi organi in un tutto, permettendo loro di svolgere ordinatamente la loro attività solo nell'unità del tutto. Nella sua unità deve rendersi evidente che le membra e gli organi della Chiesa, come formano *un sol* Corpo di Cristo raccogliendosi intorno all'Eucaristia come a loro comune fonte di vita, e come sono chiamati a rappresentare la massima unità che è quella della Trinità, così pure nell'esplicare la loro vita e la loro attività costituiscono un tutto ermeticamente chiuso,

in cui l'unità e l'armonia della vita sociale esterna è il riflesso fedele dell'essenziale unità spirituale interna.

Questa unità del potere pastorale della Chiesa noi la ritroviamo nel fatto che la pienezza di tale potere, secondo l'insegnamento della fede, risiede tutta in un unico Pontefice, in guisa che a lui appartengono e sono soggetti tutti i fedeli e perfino i sacerdoti ed i Vescovi della Chiesa; mentre tutti i Vescovi ed i sacerdoti non possono conseguire ed esercitare potere pastorale alcuno se non dipendentemente da lui e in unione con lui. Da lui, quale fondamento, è sorretto tutto l'edificio sociale ecclesiastico: da lui il potere pastorale emana negli altri pastori della Chiesa come i raggi dal sole, i ruscelli dalla sorgente e i rami dall'albero. Trovandosi in lui tutto il potere pastorale, e non potendosene concepire nella Chiesa un altro indipendente dal suo, la Chiesa è *veramente e perfettamente una,* non soltanto nel suo vertice, ma anche nel suo fondamento più profondo, non soltanto nella sua cima bensì anche nella sua radice, perciò fondamentalmente e radicalmente. Una unità diversa e meno profonda non la si può pensare nella Chiesa, se non si vuol mettere il suo genere di organizzazione sociale in piena contraddizione con la sua natura interiore[2].

Se, prima del Concilio Vaticano, alcuni teologi non poterono elevarsi a questa degna idea della posizione del papato nella Chiesa, uno dei motivi — e non l'ultimo — fu il non aver conosciuto e considerato abbastanza la Chiesa nella sua intima essenza soprannaturale, che si riflette e si manifesta appunto nel papato[3]. Si considerava sì la Chiesa come fondata da Dio, ma troppo secondo lo schema delle società naturali. In queste il potere governativo unitario, anche quando la costituzione è monarchica, è soltanto il rappresentante dell'interesse comune; l'esser stretto nelle mani di un solo, non appartiene in alcun modo all'essenza di tali società, ma forma semplicemente una modalità della loro effettiva esistenza e formazione. Perciò il monarca costituisce piuttosto l'apice della società, anziché il fondamento o una condizione essenziale della sua esistenza. La Chiesa, al contrario, non si forma che intorno ad un centro soprannaturale già esistente, cioè intorno a Cristo e al suo Spirito, il quale naturalmente deve esercitare la sua autorità per mezzo di *un sol* rappresentante, di *un solo* organo. Non è la Chiesa che stabilisce questo centro traendolo dal fondo di se stessa; e neppure è stabilito da Dio soltanto per dar coronamento alla Chiesa come ad un tutto unito; ma piuttosto deve reggere la Chiesa come la pietra angolare sulla quale essa si deve edificare, come fondamento per cui riposa sull'Uomo-Dio e sullo Spirito Santo, e da cui la sua unità non viene procurata in qualche modo o coronata, ma dipende essenzialmente. La Chiesa come società è in lui come è in Cristo; è in Cristo per mezzo di esso, perché anche Cristo, quale suo Capo dirigente, non è nella Chiesa col suo potere pastorale se non per mezzo di esso.

Se tale è il concetto vero dell'unità del potere pastorale ecclesiastico e dell'unità della Chiesa che ne dipende, allora si capisce come anche l'infallibilità legata ad esso, o meglio inerente essenzialmente al medesimo, risegga in chi ha il pieno potere pastorale. Questo potere *deve* essere infallibile, almeno nel dare le norme della fede e dei costumi, poiché altrimenti non potrebbe

---

[2] Cfr. la nota 1 del § 77. L'Enciclica *Summi Pontificatus* di Pio XII (20 ottobre 1939) è un esempio vivo dell'esercizio di tale potestà papale nella Chiesa e nel mondo.
[3] Cfr. la nota 3 del § 77.

guidare i suoi sudditi con piena sicurezza: e tale è realmente, perché coloro che ne sono rivestiti governano solo come rappresentanti di Cristo e come organi dello Spirito Santo. Colui che lo possiede in tutta la sua pienezza e che per conseguenza è il rappresentante plenipotenziario di Cristo e l'oracolo dello Spirito Santo, deve logicamente possedere anche l'infallibilità, in quanto, naturalmente, agisce in forza del suo pieno potere e intende applicarlo in tutta la sua ampiezza. Per mezzo di esso Cristo vuole condurre all'unità della fede e dell'amore tutte le membra della Chiesa; per esso e in esso i fedeli devono unirsi al loro Capo soprannaturale e lasciarsi governare dallo Spirito Santo.

Nel Papa questa soprannaturale infallibilità del potere pastorale (come pure l'unità del medesimo potere che ha la sua radice nella persona di lui) è il riflesso della natura intimamente carismatica della Chiesa, e quindi essa pure in se stessa un mistero soprannaturale che rende palese la divina grandezza della Chiesa. Una semplice infallibilità del tutto — di tutta la Chiesa oppure di tutto l'episcopato — risultante dall'accordo dei singoli, in primo luogo non sarebbe che un espediente imperfetto e artificiale, indegno della mirabile azione che lo Spirito Santo spiega nella Chiesa; e d'altra parte il suo centro di gravità sarebbe sottratto all'influsso dello Spirito Santo e trasportato più che altro sopra una base naturale. Infatti, se proprio lo Spirito Santo è colui che deve riunire i molti, perché non dovrebbe riunirli in modo organico appunto coll'indirizzarli ad un comune centro? E' fuori dubbio che dove di fatto nella fede esiste un tale accordo di fedeli o di pastori dei fedeli, esso va attribuito a ciò che si può chiamare azione universale dello Spirito Santo; ma nel tempo stesso la sua infallibilità ha una preponderante causa e garanzia naturale nel fatto che l'accordo costante di tanti uomini non poté aver luogo se non attraverso la verità obbiettiva del suo oggetto. Questa riserva naturalistica manifestamente infirma il mistero dell'infallibilità, e quelli appunto che ravvisano la radice dell'infallibilità della Chiesa unicamente in quell'accordo di fedeli, dànno a capire troppo chiaramente che hanno paura del soprannaturale e non riescono a famigliarizzarsi con esso come si conviene. Anzi, a questo modo essi scalzano anche l'organizzazione esterna della Chiesa, la quale è fondata essenzialmente su basi soprannaturali. Di conseguenza nella Chiesa viene a mancare proprio l'organismo richiesto per creare quell'accordo dove non esiste; la sentenza del Papa non è che un segno esterno e pubblico dell'esistenza di detto accordo; il Papa stesso non è che il portavoce della comunità e, solo a questo titolo, la bocca dello Spirito Santo che abita nella stessa; la sua fede perciò non sarebbe il fondamento della fede della comunità, e invece di sostenere gli altri (secondo le parole del Salvatore), sarebbe dagli altri sostenuto.

Ma perché in un edificio la cui essenza è tutto mistero, non ammetteremo una base soprannaturale anche per il suo organismo esterno? Perché lo Spirito Santo, che pure abita con la sua mirabile fecondità nel sacerdozio e se ne serve per dispensare le sue grazie nella Chiesa, non potrebbe abitare e difatti non abiterebbe anche nel centro dell'edificio sociale, cioè in colui che ne detiene il potere pastorale tutto, affine di congiungere, partendo da qui, tutto il gregge nell'unità della fede e dell'amore, e appunto *per mezzo di lui* dare all'edificio la sua unità e la sua stabilità? Quest'unione dello Spirito Santo col capo supremo della Chiesa sarà un miracolo e un gran miracolo, ma è precisamente così che dev'essere. In fin dei conti la Chiesa è una mirabile costruzione divina: che meraviglia se il suo fondamento è così singolare e stupendo? Essa è la

Sposa dell'Uomo-Dio: che meraviglia se nel suo capo è così intimamente unita al suo Sposo, e attraverso il suo capo viene da lui così mirabilmente guidata?

Soltanto per mezzo di questo mistero della pienezza del potere pastorale nel capo dei Vescovi si comprende pienamente il mistero della sacra maternità della Chiesa, quale noi sopra abbiamo brevemente tratteggiato.

Tale maternità non appartiene in senso stretto alla totalità della Chiesa, ma a quelle persone che portano in sé la fecondità e il potere pastorale e per le quali i figli della Chiesa sono generati, curati e diretti [4]: in una parola, è proprio dei Padri della Chiesa. Li chiamiamo padri riferendoci alla caratteristica naturale del sesso cui appartengono e che da Cristo opportunamente è richiesto per l'esercizio delle più alte funzioni nella comunità ecclesiastica. Ma se si considera formalmente la loro posizione nella Chiesa dal suo lato soprannaturale, cioè più la loro dignità che la loro persona, portano evidentemente in sé il carattere della maternità. Allora le loro persone appaiono come sposate in modo speciale all'Uomo-Dio, come il padre per mezzo della madre genera i suoi figli, li nutre e li educa. Sotto questo preciso rispetto neppure la molteplicità delle loro persone ha importanza, sì invece l'unicità del loro rapporto con Cristo e con lo Spirito Santo; unicità che è rappresentata anche nell'organismo esteriore per la dipendenza di tutti dal possessore del potere pastorale supremo.

In questa duplice unione — con Cristo e con lo Spirito Santo « ad intra » e col rappresentante dell'uno e dell'altro « ad extra » — formano l'*unica* Sposa di Cristo, il cui seno egli feconda per generare e nutrire i figli della Chiesa, il cui capo incorona con la sua potestà pastorale: così formano pure l'*unica madre dei credenti*. Essi però lo sono tutti insieme e in siffatto modo che il loro capo, il Papa, lo è pure da solo. In quanto si presentano e operano in virtù di quella doppia unione, le qualità della loro personalità individuale non sono da prendere in considerazione. Buona o cattiva che sia questa personalità, Cristo opera per mezzo di essi come suoi strumenti, e quest'azione resta sempre feconda, relativamente infallibile, astrazion fatta dalla qualità personale degli organi; feconda nell'esercizio del potere sacerdotale, infallibile nell'esercizio del potere pastorale *supremo* in ciò che riguarda la fede ed i costumi. E' questo il senso concreto delle parole, intese per lo più molto vagamente: « La Chiesa, come tale, non può sbagliare ». Gli errori dei suoi membri e delle sue autorità non la possono toccare. Il suo seno rimane sempre immacolato e santo, perché esso non è che la sede e il veicolo della virtù fecondatrice e regolatrice dello Spirito Santo. Come pure sono santi e immacolati i suoi figli, in quanto vengono generati da questo seno per virtù dello Spirito Santo, custoditi e guidati dal medesimo: sono figli di

---

[4] Solo in senso analogico può essere attribuita a tutti i membri della Chiesa, non già che tutti possano acquistare la grazia per sé o per gli altri mediante il sacrificio sacerdotale o possano « ex officio » dirigere le anime, ma in quanto che tutti mediante le loro preghiere e i loro sacrifici personali possono impetrare la grazia e indurre altri al bene con la loro iniziativa e il loro influsso personale. Questa generica fecondità e attività di tutti i membri, lungi dall'escludere la maternità in senso stretto, non può esistere se non in stretto collegamento con essa, come pure quest'ultima non può esplicare con successo la sua fecondità e la sua opera se non in unione con quella. Esse sono strettamente connesse tra loro e devono sostenersi a vicenda. Ma il fondamento giuridico e il valore della maternità generale consiste nel fatto che tutti i membri della Chiesa sono spose di Cristo, e come tali, fecondati dal di lui Spirito, sono chiamati a fruttificare, in sé e nell'insieme cui appartengono, al loro Sposo divino ed a cooperare alla formazione del suo Corpo mistico. [A proposito del pensiero dall'aria di paradosso di attribuire la « maternità » della Chiesa ai « Padri » della Chiesa, vedi ancora la critica di A. Stolz, l. c., e la conclusione della nota 4 del § precedente.]

Dio nel loro essere e nella loro vita. Ma siccome i rappresentanti della meravigliosa maternità della Chiesa nella loro persona non sempre corrispondono alla loro dignità, e i figli della Chiesa non si portano sempre come tali, paralizzano in se stessi la fecondità della loro madre e si sottraggono alla sua direzione; perciò il volto esterno di questa Sposa di Gesù Cristo è molto sfigurato e contaminato: perciò cresce *nel* suo grembo — non *dal* suo grembo — qualche mal'erba che adombra i suoi fiori celesti. E quantunque spesso la sua gloria e grandezza interna prorompa in raggi luminosi, tuttavia questi non bastano a scoprirne tutta la mirabile grandezza. La vera gloria della figlia del re è dal di dentro; essa è contenuta nella virtù meravigliosa con cui lo Spirito Santo opera in lei e per lei, e si manifesterà in tutto il suo splendore quando avrà purificati, santificati, trasfigurati e divinizzati tutti i suoi figli fedeli. Quanto meno quella gloria si può vedere e cogliere dal di fuori, tanto più eletta e insigne ella è; e quanto meno il fango che si attacca alla Chiesa stessa può offuscarne la gloria interiore o toglierla affatto, tanto più essa deve essere genuina e divina. Per tali motivi, la Chiesa si presenta come un mistero sublime, che per essere ammesso richiede tutta la forza di una fede divina la quale si slanci al di sopra di ogni cosa visibile e naturale; ma per riscontro dà a questa fede un contenuto incomparabilmente elevato [5].

§ 81. *Il mistero sacramentale del Cristianesimo* [1].

Il carattere misterioso della Chiesa — come può dedursi da quanto già esponemmo — si rivela soprattutto nei suoi Sacramenti. E' per mezzo dei Sacramenti e in relazione ad essi, che si edifica il soprannaturale organismo interno della Chiesa, ed è soprattutto per mezzo dei Sacramenti che questo estrinseca la sua forza soprannaturale.

Prima però di prendere a considerare i Sacramenti in senso stretto secondo la loro intima natura, o meglio, allo scopo di guadagnare un più elevato punto di vista per siffatta considerazione, vogliamo esaminare più da

---

[5] Nel periodo del *Kulturkampf* e nel decennio successivo la Teologia tedesca si è data meno premura di esporre questi pensieri di Möhler e di Scheeben (vedi i §§ seguenti) che il valore culturale del Cattolicesimo (vedi *Kulturkraft des Katholizismus* di H. Rost, *(4 ediz. Paderborn 1930)*). — Scheeben però non intendeva per nulla affatto propugnare un concetto di Chiesa esclusivamente spiritualistico; anzi, egli fornisce gli elementi fondamentali per una rinnovata esposizione della funzione morale e culturale della Chiesa visibile nel mondo, funzione che nella confusione e nello smarrimento dei nostri giorni è tanto evidente quanto lo fu nei periodi di maggior grandezza della Chiesa nella sua storia: cfr. su tale funzione L. Stefanini, *La Chiesa Cattolica*. Vedi ancora la n. 3 del § 77; e le monografie di J. B. Walz, *Die Sichtbarkeit der Kirche* (Würzburg 1924) e L. Koesters, *Die Kirche unseres Glaubens* (3 ediz., Friburgo in Br. 1938; esiste una traduz. in francese: *L'Eglise de notre foi*, Parigi 1938), 123 segg., il quale dà tutta la bibliografia relativa alla Chiesa (p. 161-240).

[1] Cfr. le note del primo capitolo, Vonier, *Das Geheimnis* ecc., cap. 7-8; Soehngen, *Symbol und Wirklichkeit*, 62 segg., 89 segg.; G. von Le Fort, *Inni alla Chiesa* (traduz. di R. Paoli, Brescia 1947). Questo paragrafo offre le basi per un realismo cristiano che evita tanto l'errore giansenista che l'umanesimo d'ispirazione dubbiamente cattolica. Scheeben non deprime la natura per esaltare il soprannaturale. Egli però non fonde insieme le due diverse sfere per ricavarne una specie di armonia prestabilita nella vita dell'uomo: la via, la verità e la vita che si personifica nel Cristo appare come il dono di Dio che supera ogni merito ed ogni esigenza umana.

vicino un'idea che pervade tutto il Cristianesimo, quella del mistero sacramentale in genere, che sta alla base dei Sacramenti propriamente detti.

1. La parola « Sacramento » nel suo significato primitivo può equivalere a « mistero »; per lo meno, le due espressioni non si contraddicono. Perciò da principio i due vocaboli si usarono in senso del tutto parallelo. Presso i Padri latini la parola « sacramentum », in generale, è correlativa del vocabolo greco μυστήριον. Da esse non si rileva alcuna opposizione, quasi che « sacramentum » significasse qualche cosa di visibile e μυστήριον qualcosa di invisibile o di occulto. Anzi, i Padri latini chiamano « sacramenta » certe cose affatto invisibili, come la Trinità; e quelli greci, al contrario, semplicemente μυστήρια delle cose visibili come i sette Sacramenti, a causa del mistero che vi è incluso [2].

Con l'andar del tempo, però, il significato di « sacramentum » si sviluppò nel senso, che per mezzo di esso si indicassero cose visibili le quali in qualche modo racchiudessero un mistero propriamente detto, cioè cose misteriose nonostante la loro visibilità. In tali cose il mistero, ossia l'occulto, si collega al visibile, e il tutto risultante partecipa del carattere dei due elementi: lo si potrebbe convenientemente chiamare *mistero sacramentale*. Anzi, i due elementi collegati partecipano reciprocamente l'uno del carattere dell'altro, in quanto l'uno si riferisce all'altro. Così, quello specialmente che è nascosto nel Sacramento, appunto perché è unito al Sacramento, potremmo qualificarlo come mistero sacramentale.

Il significato di queste determinazioni diverrà chiaro per via di esempi. Ma prima dobbiamo svolgerle più minutamente.

Nel mistero sacramentale manifestamente son due gli elementi essenziali da considerare: in primo luogo il mistero, come tale, nascosto nel Sacramento; poi l'unione del medesimo col Sacramento, cioè con la cosa visibile. Né si può parlare di un mistero sacramentale in senso proprio, se ambedue gli elementi non sono perfettamente rilevabili.

Quanto al primo, naturalmente, per noi ha valore di mistero solo ciò che è tale nel senso strettamente teologico, quindi ciò che è veramente soprannaturale e che sfugge ai nostri sensi e alla nostra ragione. Così a nessuno verrà in mente di chiamare sacramento o mistero sacramentale l'uomo o il suo corpo, perché vi è nascosta l'anima; difatti l'anima è qualcosa di naturale e naturalmente conoscibile, se non per i sensi, almeno per la ragione.

Riguardo al secondo elemento, cioè all'unione del mistero soprannaturale con la cosa visibile, essa può essere *reale* o *ideale*. La seconda si verifica quando una cosa visibile racchiude in sé un mistero come simbolo e immagine del medesimo, talmente che in essa io possa rendere il mistero sensibilmente accessibile alla mia conoscenza, oppure — che è lo stesso — un'altra intelligenza possa presentarlo come tale alla mia. In questo senso, i Padri parlano talvolta di sacramenti della Trinità nelle creature. Ma per tale unione sempli-

---

[2] Cfr. le annotazioni al primo capitolo, specialmente quelle dei §§ 2-3 e la sottostante nota 5. Per il senso di μυστήριον - sacramentum nella Scrittura vedi F. PRAT, *La teologia di S. Paolo*, parte II (traduzione dalla 7 ediz. francese di G. Albera, Torino 1928): « Senso profano e senso biblico della parola μυστήριον », p. 377-78; per il senso dato dai Padri al termine « sacramento » vedi J. DE GHELLINCK, E. DE BACKER, J. PAUCKENS, G. LEBACQZ, *Pour l'histoire du mot sacramentum. I: Les anténicéens* (Lovanio 1924). Per l'evoluzione fatta da questo vocabolo nel corso del tempo (alla quale accenna subito qui appresso Scheeben), vedi A. MICHEL nell'art. *Sacraments* del *Dict. de la Théol. cath.*, tomo 14, p. 1 (Parigi 1939), col. 485-536. Vedi la seguente nota 6.

cemente ideale, il visibile e l'invisibile non arrivano a formare un tutto vero e proprio. Perché il mistero sacramentale come tale abbia realtà obbiettiva, l'unione deve essere reale, come quella della persona divina di Cristo con la sua natura umana, del corpo spiritualizzato di Cristo con le specie sacramentali e della grazia con l'uomo santificato. Nella prima unione il Sacramento è certamente Sacramento, però è un « sacramentum vacuum », dove il mistero non è contenuto realmente; nella seconda vi è un « sacramentum plenum », cioè effettivamente *ripieno* di mistero, quindi veramente misterioso. E poiché nel secondo caso il mistero è realmente presente nella cosa visibile, perciò ivi il mistero si fa realmente presente a chiunque vede la cosa visibile, non nel senso ch'egli veda il mistero in se stesso, ma nel senso ch'egli, conosciuta da altra parte per mezzo della fede la loro congiunzione, guardando la cosa visibile, sa pure di avere realmente dinnanzi a sé un mistero.

E' proprio della natura del mistero sacramentale, che il mistero rimanga tale anche nel Sacramento. Ma non sarebbe così se esso nel Sacramento divenisse senz'altro chiaro; sicché bisogna pure che anche nel Sacramento qualche cosa di arcano rimanga sotto l'esteriorità sensibile. Non si esclude con ciò che il Sacramento sia adatto anche a prospettare sensibilmente la natura interiore e il significato del mistero (come avviene nell'Eucaristia mediante le specie del pane e del vino, rispetto alla virtù nutritiva e unificante del Corpo di Cristo), e che nel Sacramento la presenza del mistero possa qualche volta notificarsi prorompendo in qualche raggio di luce rivelatrice (come, nell'umanità di Cristo, l'unione ipostatica che riluce per i miracoli operati in essa). Beninteso che nel Sacramento non deve rendersi visibile l'*essenza* del mistero soprannaturale: questo deve rimanere sempre oggetto della fede, la quale scorge nella profondità del Sacramento ciò che non può afferrare né il senso esterno né la ragione che indaga servendosi delle sue percezioni.

Grazie all'unione reale dell'occulto col visibile, sono misteri sacramentali la maggior parte dei misteri del Cristianesimo. La Trinità non lo è, almeno non immediatamente in sé; diviene tale solo nell'Uomo-Dio. Sì invece era un mistero sacramentale il primo uomo quale uscì dalle mani di Dio; essendo, l'invisibile grazia soprannaturale, unita con la natura visibile di lui [3]. Ma più ancora è tale l'Uomo-Dio; egli è il grande Sacramento, « l'evidentemente grande *sacramentum* della misericordia », come molto espressivamente la Volgata traduce il vocabolo greco μυστήριον « il quale si è manifestato nella carne » [4]. Il soprannaturale nel senso più sublime in lui si unisce intimamente e realmente con l'umanità visibile, cioè con la carne (così vien chiamata l'umanità appunto secondo ciò che ha di visibile); e lo fa in modo che, sebbene sostanzialmente e personalmente presente nella carne, pure vi si mantiene nascosto. E come l'unione ipostatica della Carne di Cristo col Verbo è ciò che si chiama mistero nel Sacramento della Carne, così questa Carne medesima, elevata ad una soprannaturale maniera di esistere dalla potenza divina, diviene a sua volta il mistero nel Sacramento dell'Eucaristia dove si unisce così intimamente alle specie visibili del pane, da sostituire nella maniera più perfetta la sostanza naturale loro propria, e da essere di fatto rap-

---

[3] A tale proposito vedi G. FEUERER, *Adam und Christus* (Friburgo in Br. 1939), 75 segg., specialmente 167 segg. Facendo uso libero del termine natura (« Wesen ») chiama grazia originale « la parte essenziale della natura dell'uomo secondo l'esemplare concepito da Dio ».

[4] 1 Tim. 3, 16.

presentata da esse. Oltre a ciò la Chiesa, unitamente all'Incarnazione e alla Eucaristia, diviene un gran Sacramento, un mistero sacramentale; perché, mentre è esternamente visibile — e da questo lato si presenta come una unione di semplici uomini — nel suo interno nasconde il mistero di una unione mirabile con Cristo che si è fatto uomo e abita nel suo seno, e con lo Spirito Santo che la feconda e la dirige [5].

In tutti questi soggetti si verifica il concetto del mistero sacramentale, come fu sopra esposto. In ciascuno di essi abbiamo qualche cosa di visibile e naturale, considerando il quale, colla sola ragione si giunge tutt'al più ad un presentimento del mistero ivi nascosto; mentre invece mediante la fede veniamo ad esser certi che di fatto un tal mistero c'è e ci è effettivamente presente nella cosa visibile [6].

Ma — si dimanderà — a che tutte queste sottili specificazioni e definizioni del mistero sacramentale?

A noi sembra che avrebbero già abbastanza interesse e importanza, qualora nell'interesse della scienza non servissero ad altro che ad illustrare sotto tutti gli aspetti possibili il concetto dei misteri cristiani. In realtà poi sono tanto più importanti, in quantoché per mezzo di esse si spiega come i misteri non cessino di esser tali anche in unione col visibile; in più, perché solo così viene in risalto il vero rapporto dei misteri col loro opposto, il visibile, e conseguentemente anche quello tra la fede e la scienza.

Però, oltre a questa importanza piuttosto subiettiva, la considerazione della sacramentalità di taluni misteri ha anche il massimo vantaggio di farci intendere meglio tutto il sistema dei misteri stessi.

2. Per mostrar ciò, è necessario rispondere alla dimanda: *Perché e a quale scopo in alcune membra del sistema cristiano il mistero soprannaturale,* invisibile anche alla ragione, *è unito all'elemento naturale sensibilmente visibile;* perché questa *congiunzione* di due opposti così contrari tra di loro?

A questa dimanda si può rispondere seguendo due direzioni, secondo che si intende come scopo dell'unione il far rientrare il naturale ed il visibile nel soprannaturale e nell'invisibile, ovvero il dar risalto ed espressione all'invisibile e al soprannaturale mediante il visibile. Queste due direzioni debbono

---

[5] Questo complesso sacramentale facente unità nella Chiesa quale continuata incarnazione del Verbo è messo in risalto da M. M. PHILIPON, *I Sacramenti nella vita cristiana* (traduz. di G. Montali, Brescia 1948). L'aspetto ecclesiologico della grazia sacramentale per cui l'effetto primo ed immediato dei Sacramenti è quello di incorporare il cristiano nella Chiesa, è messo in viva luce da E. MERSCH, *La théologie du Corps Mystique,* II (Parigi-Bruxelles 1949), 277-293.

[6] La Teologia odierna ha elaborato ulteriormente questi concetti di Scheeben servendosi delle maggiori sue conoscenze esegetiche e storiche. In Mr. 4, 11-13 il Regno de' cieli (= Chiesa) è detto *mistero;* in Eph. 3, 3 la riunione e la chiamata delle genti alla salvezza (= Chiesa) è detta *sacramento.* Quando si dice che la Chiesa è un sacramento, il termine sacramento va inteso nel senso dei documenti ecclesiastici primitivi che si avvicina più al senso di mistero che a quello di Sacramento nel senso moderno (segno efficace della grazia). Senza dubbio mistero, come nota Scheeben, ha affinità con Sacramento anche in senso moderno, dato il suo elemento divino nascosto in un elemento creato sensibile; per di più vien dato agli uomini a loro santificazione e salute, onde non differisce sostanzialmente dalla cosa divina e dalla santificazione dell'uomo; tuttavia la santificazione dell'uomo non è un effetto dell'azione del mistero, ma piuttosto una partecipazione al mistero: l'uomo è santificato quando è interamente penetrato dal mistero. La Chiesa in questo senso è mistero e sacramento, non come complesso sacramentale destinato a produrre la grazia, ma come stato di salute e di partecipazione al divino. Cfr. A. STOLZ, *Manuale Theologiae Dogmaticae. VII: De Ecclesia* (Friburgo in Br. 1939), 14-16. Scheeben qui la sacramentalità la intende soltanto come unione del soprannaturale col naturale (vedi sua definizione alle ultime righe di questo §), onde la sua espressione « mistero sacramentale » quadra perfettamente con queste idee, anche se esse non erano distintamente presenti alla sua mente.

naturalmente incontrarsi e subordinarsi a vicenda: ma noi dobbiamo distinguerle per facilitare la spiegazione della cosa.

E anzi tutto: perché Iddio volle che il visibile accogliesse in sé il mistero soprannaturale? Questa domanda si riferisce primieramente all'uomo e con lui a tutta la natura visibile, a vantaggio della quale viene dato il mistero. E la risposta è semplice. Iddio volle santificare e glorificare, principalmente nell'uomo e in rapporto all'uomo, la natura materiale e sensibilmente visibile, oltre che la creatura puramente spirituale; e lo volle fare mediante la congiunzione di essa col mistero soprannaturale posto in lei. Egli volle convertire in suo tempio non solo la natura spirituale, ma anche quella materiale, e dotare questo tempio di santità e di gloria soprannaturale per opera dello Spirito Santo. Unendo sostanzialmente nell'uomo il corporale e lo spirituale, Egli mise la natura spirituale e quella sensibile nella più intima unione, in forza della quale la natura corporale doveva aver parte all'elevazione soprannaturale della spirituale. Però nella natura materiale non deve manifestarsi subito quella glorificazione che a lei pure deve essere concessa. Per ora il soprannaturale vi abita soltanto come celeste consacrazione che solo più tardi svelerà il suo splendore, come un germe divino latente nel suo interno, la cui ricca energia si esplicherà solo alla fine dei secoli. Così, specialmente nell'uomo, anche il corpo visibile è pure santificato dalla grazia dello Spirito Santo che abita in lui; possiede in questa il germe della sua glorificazione futura e porta nascosto in sé un gran mistero, che noi presentemente conosciamo solo per mezzo della fede.

Ma il mistero sacramentale acquista un'importanza ancora maggiore là dove il mistero soprannaturale non soltanto *penetra nel visibile,* ma precisamente *in esso e per mezzo di esso arriva fino a noi,* e se ne serve come di veicolo e strumento per agire e comunicarsi.

Il primo caso — come vedemmo — si ha nell'uomo e nella natura visibile che semplicemente ricevono in sé il soprannaturale; il secondo, nell'Uomo-Dio, che assume il suo Corpo visibile nella sua divina persona e lo rende strumento e veicolo della sua azione divina. Su ciò è fondato tutto l'organismo sacramentale del Cristianesimo, la cui essenza consiste nel fatto che la grazia soprannaturale non solo è posta nel mondo visibile come una gemma nascosta, ma è legata, nella sua comunicazione, ad organi e strumenti visibili.

Che il mistero sia legato al visibile, il soprannaturale al naturale e specialmente al materiale, a prima vista potrebbe sembrare una degradazione, che solo si potrebbe spiegare o con l'imperfezione naturale dell'uomo cui deve adattarsi il soprannaturale, o col decadimento che operò in lui il peccato. Questa interdipendenza potrebbe essere giudicata quasi innaturale e dettata da motivi esclusivamente « medicinali », come se l'uomo, quale essere immerso nei sensi, da una parte fosse reso bisognoso di questo condizionamento del soprannaturale dalla sua debolezza stessa, e dall'altra, come se tale condizionamento dovesse concorrere a raffrenarlo nel suo orgoglio, ammaestrandolo ad una nuova ma salutare dipendenza dalla natura sensibile. A quest'opinione si riconduce l'idea secondo la quale il carattere sacramentale del Cristianesimo sarebbe calcolato esclusivamente sulla natura decaduta, mentre nello stato originale non avrebbe potuto aver luogo; rivelerebbe la meravigliosa forza risanatrice del Cristianesimo, ma per sé e secondo la sua essenza non apparterrebbe a una possibile speciale economia superiore dell'universo e in particolare del soprannaturale.

Noi non abbiamo la minima intenzione di negare agli ordinamenti soprannaturali del Cristianesimo il loro carattere medicinale, ossia la loro importanza per il risanamento della fragilità umana [7]. Non neghiamo, perciò, che il Figlio di Dio sia disceso fino a noi nella natura umana e che continui ad abitare realmente tra noi sotto spoglie sensibili anche per sovvenire alla nostra debolezza, la quale non può concepire al vivo il soprannaturale, anzi neppure lo spirituale, senza una forma sensibile. Ciò nonostante, crediamo che sotto tutto questo processo ci sia qualcosa di più profondo.

Torna qui a proposito quanto abbiamo esposto intorno al mistero del primo uomo nello stato d'origine e a quello dell'Uomo-Dio. Già nel primo uomo osservammo un singolare ed ammirevole intreccio della grazia soprannaturale con la natura umana e precisamente con l'elemento materiale di questa. In lui la propagazione della grazia era legata alla propagazione della natura; ma poiché la capacità di propagare la natura umana dipende dalla parte che in lei è materiale e si manifesta con un atto materiale sensibile, perciò anche la grazia era legata ad un atto sensibile; in tale atto e per effetto del medesimo essa perveniva ai discendenti di Adamo; in modo sacramentale, dunque, sebbene d'altro genere da quello che ha luogo nei Sacramenti cristiani. Evidentemente la ragione di questa connessione sacramentale non era quella di render possibile ai discendenti di Adamo l'aver coscienza e certezza della grazia loro comunicata; o per lo meno è una considerazione questa, che passa affatto in secondo ordine. La ragione invece va cercata in questo: che Dio volle trattare la grazia come un bene del genere umano come tale, intrecciare la sua fecondità soprannaturale con quella naturale dell'uomo, unirle in un tutto armonico, sì da dare a quella una base naturale ed a questa una sanzione soprannaturale. A quel modo che la parte materiale dell'umana natura doveva esser fatta partecipe della glorificazione derivante dalla grazia, la quale doveva così un giorno rivelare il suo splendore anche nel corpo dell'uomo; così pure anche il corpo doveva divenire il veicolo per la comunicazione della grazia nel genere stesso — disposizione veramente sublime, da cui si rivela quanto meravigliosamente si adoperasse la Sapienza divina per unire il più sublime col più infimo, affinchè l'uno e l'altro col sacro intreccio dei loro rapporti portassero al colmo l'armonia dell'universo; e perché ciò che è sublime manifestasse tutta la sua forza nella penetrazione di ciò che è umile: e l'umile, partecipando della virtù del sublime, fosse sollevato dalla sua naturale bassezza. Era questo il carattere sacramentale dello stato originale del primo uomo, questo il suo pregio e il suo valore.

L'ordine stabilito dall'Uomo-Dio doveva possedere un carattere sacramentale in senso ancora superiore e per ragioni più elevate.

Che nell'Uomo-Dio una persona divina vera e propria si mettesse dentro una natura visibile e in essa e per mezzo di essa si accostasse agli uomini, ha la sua ragione non nel solo fatto che sotto spoglie visibili sarebbe stato più facile all'uomo intendere ed amare il suo Dio; ma molto più perché in quel modo la detta persona divina si sarebbe manifestata « ad extra » in misura più piena e sarebbe entrata in rapporti più intimi con tutto il genere

---

[7] O. BAUHOFER, *Die Heimholung der Welt. Von der sakramentalen Lebensordnung* (Friburgo in Br. 1937), 129-154, qualifica l'attuazione di questo ordine come un compito umano-divino.

umano. Inoltre, soltanto col rivestirsi della natura umana visibile e corporea il Figlio di Dio potè acquistare un Corpo mistico, unendosi, cioè, a tutta una schiatta la cui unità dipende essenzialmente dalla corporeità e assumendo tutta insieme questa famiglia in sé. Ora, siccome la natura corporea presa dal Figlio di Dio è la condizione essenziale della di lui unione col genere umano e quest'unione a sua volta è il presupposto della sublime elevazione di quest'ultimo e nello stesso tempo della partecipazione di esso alla vita divina del suo Capo; così era perfettamente logico che anche la misteriosa energia della grazia non penetrasse nella famiglia umana se non pel tramite dell'elemento corporeo del di lui essere umano. E questa connessione della grazia con un veicolo corporeo non solo era logica e conveniente; si deve aggiungere di più e dire ch'essa, lungi dallo svilire la grazia o quelli che la ricevono, serve anzi ad onorare ed esaltare questi e quella molto di più che non lo sarebbero senza di lei. Difatti, dove la grazia viene glorificata al sommo, è appunto là dov'essa viene comunicata in base ad una personale ed intima affinità con Dio, di cui è speciale effusione; ed anche chi la riceve non può mai essere tanto onorato, come quando viene ricolmato dei doni e dei privilegi dell'Unigenito Figlio di Dio non come estraneo, ma come membro di lui.

Pertanto, la più cospicua comunicazione di Dio e della sua virtù soprannaturale (la grazia) alla natura materiale e visibile, che ha luogo attraverso il carattere sacramentale dell'Uomo-Dio, non si compie se non perché la sua Carne contiene veramente e sostanzialmente la pienezza della Divinità, onde diviene una « caro vivificans » da cui scaturisce la vita soprannaturale per noi. In tal modo, si capisce, anche la carne stessa, presentandosi come veicolo conduttore di un'energia soprannaturale, ne risulta mirabilmente glorificata; e ciò in Cristo infinitamente più che in Adamo. In Adamo era semplicemente il conduttore dell'energia della grazia, non essendole essa congiunta essenzialmente e sostanzialmente: in Cristo invece diviene, per così dire, membro della persona divina e come l'organo della medesima nella sua causalità soprannaturale.

Ora, però, se così è che il Cristianesimo nella sua base è prettamente sacramentale e se questa sua sacramentalità è appunto ciò che lo presenta in tutta la grandezza della sua essenza soprannaturale, allora anche l'intero edificio che s'innalza su quel fondamento deve naturalmente possedere un carattere sacramentale. Una volta che il Figlio di Dio si è accostato all'umanità in carne visibile e ha deposto la sua mirabile virtù in questa carne, anche la sua permanente presenza quaggiù, la sua unione sostanziale con tutta l'umanità, come pure la sua azione soprannaturale sopra di essa deve svolgersi in una maniera sacramentale; altrimenti l'edificio non corrisponderebbe alla sua base, l'albero che ne vien sù si scosterebbe dall'indole e dalle tendenze della sua radice.

Come il Figlio di Dio, mediante l'Incarnazione, costituì quale fondamento della sua unione soprannaturale col genere umano la sua unione corporale col medesimo; così ancora doveva egli coronare quella, conducendo a termine questa: e lo fece sostituendo se stesso al cibo corporale, col cambiare questo nella sua Carne e nel suo Sangue. E come ha dato alla sua propria Carne una fecondità tanto ammirabile, così doveva fare che da essa si rifondesse anche nel suo Corpo mistico, la Chiesa, e sugli elementi materiali che servono ad essa. Per tal modo la virtù soprannaturale e deificatrice dell'Uomo-Dio, che doveva elevare e glorificare lo spirito e il corpo dell'uomo, scese fino all'imo della natura materiale onde compenetrare e trasfigurare lo spirito, avvolgendolo da ambe le

parti, dall'alto e dal basso. La natura materiale — che diversamente è quella che trascina in basso lo spirito togliendolo alla sua naturale altezza — proprio essa, è stata elevata tanto in alto, mediante l'Incarnazione, da poter cooperare colla virtù divina all'elevazione soprannaturale dello spirito. Così grande è stata la benedizione sparsa dall'Incarnazione dell'Uomo-Dio sulla carne, ch'essa potè divenire il veicolo dello Spirito Santo; e la terra, alla quale l'uomo deve la sua origine corporea e il suo alimento materiale, potè divenire anche sua madre spirituale ed essergli convertita in cibo soprannaturale.

E' questa, se non erriamo, la nobile idea che noi dobbiamo farci dell'organismo sacramentale del Cristianesimo e dell'importanza che i misteri sacramentali hanno in esso [8].

Da ciò si può capire inoltre come proprio la sacramentalità, ossia la reale connessione del soprannaturale col corporeo [9], sia già un grande mistero per se stessa: tanto è lontana dal sopprimere ciò che è mistero o dal pregiudicarne il valore soprannaturale. Ciò troverà maggior conferma quando in seguito tratteremo i Sacramenti della Chiesa in particolare.

§ 82. *Natura mistica dei Sacramenti della Chiesa* [1].

Per Sacramenti della Chiesa in senso vero e proprio si intendono quei segni sensibili, per i quali ci vien significata e trasmessa la grazia di Cristo. In sostanza con ciò è già dichiarato ad un tempo ch'essi *contengono in sé* un gran mistero e, conseguentemente, che nella loro precisa qualità di Sacramenti *sono* un gran mistero.

Se questi Sacramenti non fossero che semplici azioni simboliche rappresentanti cose invisibili, o semplici atti e segni sociali in uso nella Chiesa o in altre società umane per l'accettazione dei nuovi membri o per l'ammissione a qualche ufficio, ecc., non avrebbero in alcun modo carattere di mistero. Come neppure l'avrebbe la Chiesa, qualora noi la considerassimo solamente come una società religiosa fondata da Dio senza tener conto dell'elevazione soprannaturale dei suoi membri alla partecipazione della natura divina. In tal caso questa società potrebbe essere autorizzata a rimettere i peccati in nome di Dio per via di atti esterni, ufficiali; a riconciliare con Lui i suoi membri, e a conferire ad essi un documentato diritto all'assistenza e all'aiuto di Dio. Ma chi troverebbe alcunché di mistico in ciò? Anche fra gli uomini si rimettono debiti, si concedono privilegi, si accordano diritti per mezzo di atti esterni.

---

[8] È compito della Teologia di continuare e completare questa esposizione (alla quale Scheeben cautamente e modestamente aggiunge: « se non erriamo ») dell'« organismo sacramentale del Cristianesimo », acciocché la dignità « sui generis » della persona divino-umana del Redentore, in nessuna maniera comunicabile alle creature, spicchi ancor più chiaramente nella sua singolarità e nel medesimo tempo, però, la Chiesa dei fedeli, in quell'unione col suo Re e Sacerdote che trascende ogni fattispecie sociologica di ordine naturale, passi tra le cose concettualmente enunziabili.

[9] Si noti questa concisa definizione reale della sacramentalità.

[1] La natura mistica dei Sacramenti deriva sopra tutto dai loro rapporti di causalità col Corpo mistico di Cristo. Significato e funzione dei Sacramenti, specialmente del Battesimo e dell'Eucaristia, nel Corpo mistico di Cristo sono esposti brevemente ma in modo molto interessante e sostanzioso da A. Stolz, *Manuale Theologiae Dogmaticae. VII: De Ecclesia* (Friburgo in Br. 1939), 12-23.

Qui i Sacramenti si troverebbero sulla stessa linea, per esempio, dell'unzione di David in re, la quale, compiuta per comando di Dio, gli conferì la dignità regia, portando con sé nel medesimo tempo la promessa dell'aiuto di Dio per conservarla. In tali condizioni neppure l'applicazione dei meriti di Cristo che si attua mediante i Sacramenti potrebbe dare a questi una natura misteriale; in fondo essa non sarebbe altro che l'applicazione ufficiale dei diritti meritatici da Cristo, dove niente vi sarebbe di miracoloso all'infuori dei meriti dell'Uomo-Dio stesso, i quali, per altro, come si è detto, a causa della loro mirabile grandezza e ricchezza non potrebbero ridursi ad un semplice condono dei debiti e ad un rinnovamento della vita religiosa dell'uomo nei limiti dell'ordine naturale.

In questo quadro di idee i Sacramenti non sarebbero semplici segni per rendere visibile una cosa invisibile; essi avrebbero altresì una vera efficacia, ma solo morale, tanto rispetto al loro effetto consistente unicamente in un rapporto morale, quanto rispetto al loro modo d'operare, il quale, in un effetto di tal genere, non può essere che morale. In tutto questo niente di meraviglioso e di grande dal punto di vista del mistero.

Ma, per quanto il razionalista possa compiacersi di una tale eliminazione del miracoloso, pure, se si vuol stare al concetto cattolico, non si può non affermarlo e difenderlo, se non altro perchè l'effetto da produrre mediante i Sacramenti, che è la grazia santificante, non è un vincolo semplicemente morale con Dio, bensì qualcosa di assolutamente reale, una realtà di ordine mistico, una partecipazione dell'uomo alla natura e alla vita divina: un effetto quindi che non può essere attuato da un uomo per incarico di Dio, ma soltanto per mezzo di un intervento e di un influsso proprio e soprannaturale dello Spirito Santo, operante con tutta la sua divina potenza taumaturgica.

Comunque si voglia intendere la parte che hanno i segni sacramentali e chi li amministra nel produrre la grazia dell'anima, sia cioè che la virtù dello Spirito Santo si faccia passare attraverso di essi, sia che si faccia esigere da essi come pegni dei meriti di Cristo, è certo che nella produzione della grazia mediante i Sacramenti si dispiega un influsso causale dello Spirito Santo, sommamente reale e meraviglioso in grado massimo, e quindi che ai Sacramenti stessi, cioè ai segni esterni, deve in qualche modo essere congiunta una virtù e una efficacia non soltanto morale, ma iperfisica [2].

---

[2] La disputa teologica sulla causalità dei Sacramenti rispetto alla grazia fino a poco tempo fa si trascinava come disputa erudita colle stesse formule e concetti che erano stati coniati in un'epoca in cui ci si faceva una concezione meccanica del mondo. La scomparsa di questa concezione, lo studio approfondito e solido dei Padri e degli Scolastici non influenzato da prevenzioni filosofiche e terminologiche, le riflessioni sulla vita della Chiesa come Corpo mistico di Cristo e l'esame ponderato, nell'ambito del pensiero teologico, di analogie offerte dalla psicologia e dalla organologia rivolta al soggetto come complesso unitario, indicano con crescente chiarezza i limiti dei concetti «fisico», «morale» nonché «intenzionale» (svolto recentemente dal Card. Billot) applicato all'azione causale dei Sacramenti. Vedi l'esposizione di tali concetti in A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, I (Roma-Torino 1945), 55-76. Per la dipendenza di Billot da S. Bonaventura e Duns Scoto si aggiunga alla bibliografia ivi a p. 73 indicata L. TATARA, *Doctrina I. Duns Scoti de causalitate sacramentorum* in *Collectanea franciscana slavica*, I (Sebenico 1937), 336-359, specialmente 357 segg. — Questo nuovo studio dei Padri e dei grandi Scolastici (specialmente S. Tommaso), fatto direttamente sulle loro opere, da parte sua Scheeben l'ha iniziato già fin da questa opera. Esso non significa un ritorno su posizioni teologicamente già superate, perché la pienezza della verità rivelata da Dio e della vita soprannaturale attuata da Lui non è mai resa adeguatamente e completamente afferrabile dal lavoro concettuale dei Teologi. Così a proposito della Trinità, quale ci viene annunziata dalla Scrittura e dalla Tradizione, la Rivelazione contiene una pienezza di verità e di vita

In seguito a ciò, dobbiamo senza dubbio considerare le azioni sacramentali almeno come quegli atti esterni — parole, contatti ecc. — con cui i Santi operarono miracoli esterni nel mondo sensibile — guarigioni, risurrezioni da morte e simili — per virtù divina. Se e come i Santi stessi e le loro azioni esterne avevano parte in tali miracoli; cioè se essi, con la loro persona, meritavano soltanto che Dio producesse la grazia e mediante gli atti esterni trasferivano i loro meriti al miracolato, o se la virtù divina passava anche attraverso di essi ed i loro atti, è una questione concernente il modo col quale il miracolo veniva operato attraverso la loro mediazione: l'esistenza del miracolo in sé dipende unicamente dal non potersi raggiungere l'effetto se non per virtù divina, e gli atti dei Santi sono di un'efficacia veramente prodigiosa, solo perché in una maniera o nell'altra la produzione del miracolo, e perciò anche la virtù che lo genera, è legata ad essi.

Ma la virtù miracolosa legata ai Sacramenti è tanto più grande, in quantoché per mezzo di essa non si produce un'opera visibile nella natura sensibile, ma un'opera invisibile nello spirito dell'uomo; e precisamente un effetto assolutamente ed essenzialmente soprannaturale, cioè la partecipazione alla natura e alla vita divina. Nei miracoli in senso generico, la virtù soprannaturale si rivela in un effetto visibile; qui invece l'effetto rimane un profondo mistero: e così il Sacramento stesso, per rispetto alla virtù misteriosa legata ad esso, deve essere un mistero assolutamente sublime e soprannaturale.

Le basi di questa unione le abbiamo già sufficientemente sviluppate, e perciò ora possiamo facilmente determinarne la natura e il modo.

L'unione della virtù soprannaturale dello Spirito Santo (dello Spirito di Cristo) con gli organi ecclesiastici si fonda, notoriamente ed essenzialmente, sull'Incarnazione dell'Uomo-Dio e sulla sua unione coi membri del genere umano. Cristo, come Capo di questo genere, in forza della sua dignità divina gli ha veramente meritato tutti i doni della grazia. Ma tale merito deve prima esser applicato ai singoli uomini, affinché entrino realmente in possesso di quel diritto alla grazia che obiettivamente è già stato acquisito per essi. Cristo volle mandare ad effetto ciò per mezzo di atti esterni operati nella sua Chiesa e in nome della medesima, ai quali subordinò la comunicazione dei suoi meriti. Infatti, poiché egli come Capo di un Corpo mistico ma visibile voleva chia-

---

molto più grande di quella che la Chiesa finora, basandosi sul lavoro di preparazione della Teologia, ha *esplicitamente* stabilito come dogma. Nella Scrittura e nella Tradizione la realtà concreta e la pienezza di vita che risponde al nome di Gesù Cristo è molto più ricca di quello che non lascino sospettare i lucidi confini del dogma dell'unione ipostatica. La sua presenza e la sua azione nell'Eucaristia e nella Chiesa è molto più meravigliosa che non sia espresso nel sottile e rigido concetto della transustanziazione. *La fede di tutta la Chiesa è più ricca di splendori divini che non lo sia nel suo regno la Teologia elaborata dagli uomini con mezzi umani.* Il progresso della conoscenza teologica non avviene secondo la dialettica hegeliana, *ma si attua per un apporto sempre nuovo* (e nel medesimo tempo sempre fedele alla Tradizione) *alla comprensione globale ed alla spiegazione del dato rivelato.* I precedenti gradini nei quali è stata professata la fede non possono mai essere completamente eliminati e assorbiti in una successiva Teologia, perché ogni Teologia 1) è legata al «depositum fidei» che nella sua pienezza intrinseca è inesauribile, deposito del quale la conoscenza teologica non può far altro che cogliere delle parti e queste stesse non le può mai cogliere in quella molteplicità di aspetti che valga a rispecchiare fedelmente la realtà; e perché 2) essa stessa, oltre a quello che produce «ex professo» come Teologia, è anche, in ogni determinata epoca, il portavoce della Tradizione per ciò che riguarda la vitalità del «depositum fidei» nella Chiesa di quel tempo. Questa sua funzione di portavoce deve essere vagliata con intuito storico intelligente e sceverata dagli altri elementi contingenti da coloro che nelle epoche successive faranno progredire la scienza della fede.

mare gli uomini, quali membra di questo Corpo, a far parte della sua dignità e dei suoi diritti; doveva far sì che la comunicazione di quei diritti dipendesse normalmente dall'incorporazione degli uomini in questo Corpo mistico per mezzo di azioni esterne, o dall'entrare dei medesimi, come sue membra, in un rapporto speciale con lui, loro Capo. Pertanto, in forza di tali atti, gli uomini divengono degni e meritevoli che si manifesti in essi la virtù divina della grazia dello Spirito Santo, proveniente dal loro Capo; per tali atti, il merito di Cristo passa a noi e ci attira la virtù della grazia dello Spirito Santo.

In ciò consiste la così detta efficacia morale, o meglio, la cooperazione dei Sacramenti nella comunicazione della grazia; cioè essi ci ottengono la grazia in forza del valore morale ch'essi possiedono pel fatto che sono compiuti in nome di Cristo e ci applicano i meriti di lui. Quand'anche questa mediazione morale della grazia per mezzo dei Sacramenti fosse l'unico modo onde si spiega la loro efficacia, il mistero sarebbe sempre grandissimo; non perché sia cosa meravigliosa in sé che si applichi un merito per via di atti sensibili, ma perché, nel caso nostro, la grandezza del merito procurato — e quindi anche il valore dell'azione che lo contiene — è inesprimibile; tanto da determinare lo stesso Spirito Santo a discendere sull'uomo e da procacciare al medesimo il più eccelso dono divino, la grazia della filiazione.

Tuttavia in tal guisa non sembra ancora esaurita del tutto la natura dell'efficacia dei Sacramenti. Visti da questo lato, infatti, i Sacramenti non sarebbero propriamente gli strumenti della virtù di Cristo e dello Spirito Santo che produce la grazia, ma semplici strumenti di Cristo in un'azione intesa a renderci degni della grazia da ricevere. Non si potrebbe dire che lo Spirito Santo opera per mezzo dei Sacramenti; strettamente parlando si dovrebbe dire piuttosto che i Sacramenti agiscono sullo Spirito Santo per determinarlo a rivelare la sua virtù santificante. Ma la prima di queste due cose è troppo accentuata nella S. Scrittura e nei Padri perché noi possiamo lasciarla passare inosservata o spiegarla moralmente. Inoltre, la posizione dell'Uomo-Dio, secondo l'esposizione che ne abbiamo fatta, ci porge in suo favore una ragione di molto peso, la quale al tempo stesso sembra chiarire sufficientemente la cosa.

L'Uomo-Dio, nella sua umanità, portò dal cielo agli uomini la pienezza della Divinità e, insieme colla sua divina persona, anche lo Spirito Santo procedente da essa. E non è soltanto in forza dei meriti della sua umanità, ma anche in virtù dell'unione ipostatica della sua umanità con la Divinità, che li portò sulla terra. In tal modo a noi la virtù divina si approssima nell'umanità di Cristo e precisamente servendosi di lei come di suo organo; e come si approssima a noi mediante un organo che è intimamente connesso con essa, così pure può estendersi — e si estenderà — su tutto il genere umano e attingerà ogni singolo individuo per mezzo di altri organi collegati con quello. Perciò le azioni esterne di tali organi, ai quali è connessa l'efficacia dei Sacramenti, non sono soltanto pegni che ce la garantiscono, ma sono altresì veri e propri veicoli di un'energia, che da Cristo, Capo umano-divino, trabocca nelle sue membra; onde agiscono press'a poco come Cristo stesso quando, attraverso le sue azioni, le sue parole, il suo tocco, lasciavasi sfuggire quella forza che operava i miracoli. Senza dubbio una simile connessione ha del miracoloso e dell'ineffabile; ma è appunto così ch'ella dev'essere; cioè deve essere un mistero, poiché l'Incarnazione che n'è la base è il mistero dei misteri.

Questa funzione strumentale e mediatrice dei Sacramenti nella produzione

della grazia si chiama ordinariamente efficacia fisica dei Sacramenti; non già perché il segno esterno contribuisca di natura sua all'effetto del Sacramento, ma piuttosto perché è veramente il veicolo di una virtù soprannaturale, vuoi estrinseca, vuoi intrinseca. Si dice fisica solo in antitesi all'efficacia morale del merito, mentre di per sé sarebbe piuttosto da dire iperfisica [3].

Almeno nell'Eucaristia, se l'unione reale dell'umanità di Cristo con la nostra un qualche valore reale lo deve avere, non si negherà questa efficacia; ma appunto per questo si deve ritenere, fin dove è possibile, anche negli altri Sacramenti, poiché partecipano del carattere sacramentale dell'Eucaristia e formano, con essa, un grande organismo sacramentale. Evidentemente la virtù santificatrice dello Spirito Santo abita nell'Eucaristia ben diversamente che negli altri Sacramenti. Nell'Eucaristia abita personalmente e sostanzialmente nella Carne vivificatrice del Verbo; negli altri Sacramenti, che sono semplici atti, non può *abitare* in questo modo: per mezzo di tali atti, mentre vengono posti, può essa soltanto dirigersi sul ricevente. Ma tale connessione virtuale, sia pure transitoria, sembra non si possa facilmente contestare, senza metterli in disaccordo totale con l'Eucaristia [4].

Comunque sia, questo dobbiamo ritenere per fermo: che la grazia soprannaturale dello Spirito Santo, proveniente dall'Uomo-Dio, è connessa, in un modo o nell'altro, ai Sacramenti della Chiesa, e lo è perché *chi li riceve entra in un rapporto speciale con l'Uomo-Dio suo Capo e in forza di questo rapporto deve pure partecipare, come membro, al vigore del Capo stesso* [5].

Ecco l'idea generica della natura mistica dei Sacramenti cristiani dalla quale dipende l'intima struttura interna di ciascun Sacramento, il rapporto e l'armonia di tutti fra loro e, finalmente, l'organizzazione mistica della Chiesa stessa. Veniamo più al particolare.

§ 83. *Struttura interna dei singoli Sacramenti e loro rapporti reciproci* [1].

La natura misteriosa sopra descritta non si attua allo stesso modo nei singoli Sacramenti. Se consideriamo il loro comune effetto, vale a dire la grazia soprannaturale, denominata dai Teologi « res sacramenti », cioè il mistero nascosto nel segno visibile, certo non vi può essere fra essi differenza essenziale. Ma i rapporti col grande Sacramento dell'Uomo-Dio, nei quali siam posti dai singoli Sacramenti e pei quali appunto essi producono la loro « res » comune, sono sostanzialmente diversi nei singoli Sacramenti; ed è in conside-

---

[3] Cfr. la nota precedente. Portato dalla sua profonda penetrazione della struttura viva della Chiesa, Scheeben cerca di oltrepassare il linguaggio astratto delle Scuole, il quale esprime soltanto il contatto con questa vita ma non il suo contenuto. Però, appena egli tenta di rendere questa realtà con un conciso termine astratto — come fa in questo caso con « iperfisico » — anche la sua lingua si mostra insufficiente. Certe entità vive è più facile descriverle che esprimerle in termini formali e definitivi. Ancora una volta la Teologia di Scheeben mostra di essere più un contributo che qualche cosa di finito.

[4] Si veda inoltre il § 68 e più avanti a pag. 428 [e § 77, nota 1].

[5] Cfr. *Dogmatik*, libro 5, § 253, n. 1085 segg.

[1] Cfr. R. GRABER, *Christus in seinen heiligen Sakramenten* (München 1937), 21-23; SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit*, 92 segg.; C. V. HERIS, *Il mistero di Cristo* (traduz. di G. Montali, Brescia 1945), Parte 2, c. 1, p. 180 segg. e c. 4, p. 258 segg.; M. M. PHILIPON, *I Sacramenti nella vita cristiana*.

razione di tali rapporti che la « res » comune riceve pure un significato ed una destinazione diversa.

Prescindendo dall'Eucaristia, distinguiamo anzitutto due classi negli altri sei Sacramenti: i consacranti ed i medicinali. Appartengono alla prima il Battesimo, la Cresima, l'Ordine sacro e il Matrimonio; alla seconda la Penitenza e l'Estrema Unzione.

1. Appelliamo *consacranti* i primi, *perché per mezzo di essi siamo consacrati ad un compito soprannaturale, e veniamo ad occupare una posizione speciale e permanente nel Corpo mistico di Cristo* [2].

Per mezzo del *Battesimo* siamo accolti nel Corpo mistico di Cristo, e per conseguenza consacrati membra di lui: in forza di esso prendiamo parte in primo luogo alla sua vita soprannaturale; in esso siamo generati come figli di Dio, e, in pari tempo, come membra di Cristo siamo destinati e obbligati a glorificare il di lui Padre celeste in una maniera che è al di sopra della naturale.

Ma affinché diventiamo valorosi figli di Dio e membra di Cristo forti ed operanti, si aggiunge la *Cresima* quasi come complemento del Battesimo, onde unirci a Cristo ancora più intimamente e fortemente, per confermare ed aumentare la nostra consacrazione e per far discendere sopra di noi più abbondante la sua grazia soprannaturale. Con questo Sacramento la posizione e la consacrazione soprannaturale del singolo e semplice membro del Corpo di Cristo è definitiva e completa [3].

Ma pure nella Chiesa ci devono essere delle membra che tengono il posto e le funzioni del Capo, e che con Cristo e in vece sua facciano da mediatori fra Dio e gli uomini; esse devono essere congiunte a Cristo in modo tutto particolare, devono ricevere una consacrazione affatto speciale e mediante tale unione e tale consacrazione devono esser fatte partecipi della grazia sopran-

---

[2] Questa dottrina era già stata tracciata da Agostino nella controversia contro i Donatisti: cfr. Fr. Hofmann, *Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus* (München 1933), 388 segg.; U. Moricca, *Storia della Letteratura Latina Cristiana*, vol. III, parte I (Torino 1932), 537-560. Scheeben classifica il Matrimonio fra i Sacramenti della prima categoria, ciò che tra i recenti è approvato da H. Doms, *Significato e scopo del Matrimonio* (Torino 1946). C. Journet, invece non l'approva (*L'Eglise du Verbe Incarné*, 91), come pure disapprova il fatto che Scheeben più sotto, al n. 4 di questo paragrafo, chiama « gerarchici » i Sacramenti del Battesimo, della Cresima e dell'Ordine, mentre per lui « la hiérarchie ne commence qu'avec le sacrement de l'ordre ». Gli è che Scheeben classifica questi Sacramenti in funzione della sua dottrina sul carattere sacramentale e sul Corpo mistico di Cristo. Egli conchiudeva il paragrafo precedente dicendo che chi riceve i Sacramenti entra in un rapporto speciale con l'Uomo-Dio suo Capo e in forza di questo rapporto deve pure partecipare, come membro, al vigore o forza vitale del Capo stesso. D'altra parte nel paragrafo seguente (sezione II) spiegherà come il carattere di membro di Cristo ci destina e ci autorizza più o meno a partecipare alla sua azione sacerdotale. Dato che il carattere di membro di Cristo viene impresso già nel Battesimo e rafforzato, in certa maniera, nella Cresima, egli chiama questi due Sacramenti « gerarchici » insieme all'Ordine, che è il Sacramento in cui la partecipazione ai poteri del Capo vien data nella sua pienezza.

[3] Il carattere sacramentale del Battesimo è esaurientemente discusso nelle spesse volte citate opere di Casel, Prümm, Söhngen, ecc.: si aggiunga W. T. Hahn, *Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus* (un contributo sulla contemporaneità del cristiano con Cristo *(Gütersloh 1937)*). Sulla stretta connessione tra Battesimo, Cresima, Eucaristia nella Chiesa primitiva vedi Elfers, *Die Kirchenordnung Hippolyts vom Rom.*, passim, e specialmente B. Welte, *Die postbaptismale Salbung* (Friburgo in Br. 1932 — da notare però che P. Galtier gli contesta nel modo più risoluto che l'unzione postbaptismale faccia parte del Sacramento della Confermazione: *Gregorianum*, XXIII *(1942)*, p. 417-19); per la connessione di tutti i Sacramenti con l'Eucaristia come complesso santificante cfr. Heris, *Il mistero di Cristo*, 190-195.

naturale in modo affatto distinto. Questo avviene per mezzo del Sacramento dell'*Ordine sacro*, che è la consacrazione « per excellentiam », perché trasmette a chi lo riceve la funzione più sublime e più santa che si possa dare sulla terra [4].

Occupano finalmente una posizione soprannaturale speciale, nel Corpo di Cristo, anche quelle che come membra di esso si uniscono per generarne delle nuove. Poiché, sebbene Cristo abbia riserbato a sé e alla sua Chiesa la rigenerazione in figli di Dio, pure il *Matrimonio* fra cristiani ha per scopo essenziale di procreare quei figli ai quali dà l'esistenza naturale, unicamente per il Corpo di Cristo cui appartengono gli stessi coniugi; cioè di generare i figli come santi [5], ossia destinati alla santità. Perciò il vincolo matrimoniale cristiano nella sua essenza non solo è un'immagine del vincolo misterioso fra Cristo e la Chiesa, ma anche un organo di esso destinato a cooperare al fine soprannaturale del medesimo, che è di procreare dei figli di Dio. Così il Matrimonio cristiano, per natura sua, ha valore di consacrazione soprannaturale, e gli stessi coniugi vengono consacrati a Dio in un modo particolare, ed entrano quindi in una unione speciale con Cristo e con la sua vita di grazia.

Questa consacrazione che conferiscono i Sacramenti consacranti, prescindendo anche dalla grazia che porta con sé, per lo più non è solamente un rapporto morale, ma è connessa con un reale segno soprannaturale, che è prodotto mediante il Sacramento e realmente e soprannaturalmente ci lega e ci assimila a Cristo [6]. Tale, nei tre primi Sacramenti consacranti, è il carattere che viene impresso nell'anima come sigillo della di lei unione speciale con Cristo. Soltanto nel Matrimonio un simile sigillo impresso nell'anima non è consentaneo alla natura del Sacramento, poiché da una parte il Matrimonio piuttosto che la consacrazione di una persona è l'unione consacrata di due persone, la quale — come vedremo in seguito — riceve la sua santità dal carattere santo delle persone unite; dall'altra, però, non manca di ricevere un suggello tutto suo particolare nell'atto della consumazione. Nell'unità della carne, infatti, il Matrimonio rappresenta — secondo l'Apostolo — un'immagine reale del suo tipo ideale, cioè dell'unione di Cristo con la Chiesa, e in ciò ottiene inoltre la piena indissolubilità della sua consacrazione, come quella che è legata al carattere indelebile degli altri Sacramenti consacranti.

Tutti i Sacramenti consacranti procurano la grazia soprannaturale e la comunione di vita con Dio in un modo proprio a ciascuno, a secondo della speciale posizione in cui ci mettono di fronte a Dio ed alla sua Chiesa; co-

---

[4] Profonde considerazioni teologiche le dà l'Abbate benedettino R. Molitor, *Vom Sakrament der Weihe* (2 vol., Rastibona 1939), seguendo il Pontificale Romano; Héris nella II parte del suo libro, specialmente ai capi II-IV, tratta l'Ordine sotto l'aspetto speciale della nostra partecipazione alla trina potestà di Cristo. Vedi anche la pregevole opera di G. Tixeront, *L'Ordine e le ordinazioni* (traduz. di M. B., Brescia 1939). Colla Costituzione apostolica « sacramentum ordinis » del 30 novembre 1947 Pio XII ha posto fine alle discussioni sulla materia e la forma del Sacramento dell'Ordine, se, cioè, la materia di tale Sacramento sia costituita dalla sola imposizione delle mani, o si richieda anche la consegna degli strumenti sacri (come sostenevano anche grandi teologi basandosi sul « Decretum pro Armenis » del Concilio di Firenze *(1438-1445)*, Denz. 701): « ... declaramus et, quatenus opus sit, decernimus et disponimus: Sacrorum Ordinum Diaconatus, Presbyteratus et Episcopatus materiam eamque unam esse manuum impositionem; formam vero itemque unam esse verba applicationem huius materiae significantia... » AAS, XL (1947), p. 6.

[5] 1 Cor. 7, 14.

[6] *Nota marginale:* « Sacramentum simul et res », l'« ornatus spiritualis » dei vecchi Scolastici. Cfr. Schäzler [*Die Lehre von der Wirksamkeit der Sakramente ex opere operato* (München 1860)].

sicché ciascuno conferisce una diversa consacrazione. Siccome la grazia divina, che originariamente è unica, è legata a Cristo e alla sua Chiesa, così ci viene comunicata in differenti maniere secondo che, nell'organismo del Corpo di Cristo, siamo chiamati a partecipare in un modo o nell'altro alla dignità ossia agli uffici del Capo, per cui è anche logico che prendiamo parte più o meno alla pienezza della sua grazia. Da un lato le consacrazioni sono differenti *titoli* alla grazia ch'esse esigono, dall'altro, la grazia per causa delle consacrazioni riceve una *destinazione* diversa, in quantoché per mezzo di essa noi possiamo e dobbiamo corrispondere ai differenti scopi delle medesime. In base a questo duplice rapporto con la consacrazione cui è legata, la grazia corrispondente ai singoli Sacramenti si chiama grazia sacramentale.

2. Pertanto nel carattere, e rispettivamente nel vincolo coniugale, la consacrazione è ciò che vi ha di propriamente *specifico* in questi Sacramenti; essa è anche l'effetto *immediato* e *prossimo* dei Sacramenti, senza del quale il Sacramento non può assolutamente aver luogo o essere « ratum », mentre può sussistere benissimo, almeno nel suo essenziale, anche se nella sua confezione, per un impedimento esistente in chi lo riceve, non venisse prodotta la grazia. La consacrazione, quindi, sta in mezzo fra il Sacramento esterno e la « res sacramenti »; ed è perciò — come dicono i Teologi — « res simul et sacramentum »; « res » rispetto al Sacramento esterno che la significa e la produce: « sacramentum » riguardo alla grazia, perché questa dipende da lei e in certa misura è significata anche dal sigillo che essa imprime [7].

Questa distinzione di « sacramentum, sacramentum simul et res, sacramentum tantum », originariamente fu applicata all'Eucaristia dai Teologi del Medio Evo, e soltanto più tardi si adoperò analogamente anche per gli altri Sacramenti. Nell'Eucaristia infatti è evidentissima e risulta spontaneamente dalla natura della cosa. Il segno esterno dell'Eucaristia, cioè le specie del pane e del vino, contiene e significa anzitutto e immediatamente non la grazia, bensì il cibarsi del Corpo di Cristo e la nostra unione col medesimo in un sol Corpo. Solamente per mezzo del Corpo di Cristo e per la nostra unione con esso in un sol Corpo mistico ci viene comunicata la pienezza della grazia di Cristo e prendiamo parte alla vita divina nascosta in lui. Sicché il Corpo di Cristo è « sacramentum simul et res », e in ciò appunto ci è dato riconoscere il carattere sacramentale dell'Eucaristia nonché il modo onde ci vien procurata la grazia attraverso questo « sacramentum sacramentorum ». Ora, siccome negli altri Sacramenti la comunicazione della grazia deve verificarsi in modo analogo, è molto opportuno, per formarcene una nozione ben approfondita, applicare anche ad essi la medesima distinzione.

Così infatti fecero già molti teologi: ma non si trovarono d'accordo nello stabilire che cosa sia il « sacramentum simul et res » nei Sacramenti, perché non si esaminò accuratamente il significato profondo e generale della distinzione. Esso consiste — come appare chiaro da quanto fu detto — appunto in quella speciale unione con l'Uomo-Dio come Capo del suo Corpo mistico, per la quale noi, ad un titolo e per uno scopo soprannaturale speciale, partecipiamo dello spirito, cioè della Divinità e della vita divina dell'Uomo-Dio.

Come nell'Eucaristia la grazia vien conferita per effetto dell'unione reale con la sostanza del Corpo di Cristo, nascosta sotto il Sacramento esterno, così

---

[7] Ne tratta largamente SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit*, 89 segg.

nel Battesimo viene conferita pel tramite di quella dignità di membro del Corpo mistico di Cristo che è inclusa nel carattere battesimale; nella Cresima, invece, attraverso la consolidazione o conferma della medesima dignità che impegna a combattere virilmente con Cristo e per Cristo; nell'Ordine attraverso l'assunzione a strumenti delle funzioni sacerdotali di Cristo espressa nel rispettivo carattere; nel Matrimonio attraverso il sacro vincolo che i coniugi stringono fra loro e con Cristo al fine di dilatare il Corpo mistico di lui. E così in questi ultimi Sacramenti il carattere e, rispettivamente, il sacro vincolo è « sacramentum simul et res » né più né meno che, nell'Eucaristia, la sostanza di Cristo nascosta sotto il Sacramento esterno.

Di conseguenza i Sacramenti consacranti nella loro azione e nei loro effetti sono veramente soprannaturali, e quindi misteriosi, in duplice guisa: in primo luogo perché producono ed efficientemente contengono la grazia soprannaturale e con esso il principio della vita soprannaturale nonché l'unione dello spirito con la Divinità; poi perché dànno una consacrazione soprannaturale per la quale il soggetto viene elevato ad una posizione superiore alla sua natura, nel Corpo mistico di Cristo.

3. Cosa alquanto diversa accade nei due Sacramenti che abbiamo chiamati *medicinali*. Essi non elevano l'uomo ad una nuova posizione e destinazione soprannaturale nel Corpo di Cristo, ma hanno per scopo immediato e particolare di rimuovere dal soggetto il male e quanto si trova collegato con esso. Ma il modo con cui lo fanno mostra che anch'essi nel loro carattere specifico sono veramente soprannaturali. Infatti tolgono il peccato con le sue conseguenze giusto in quanto è un impedimento e un'opposizione alla grazia soprannaturale, quindi un male inerente non già ad un semplice uomo, ma ad un membro di Cristo, cui impedisce l'esercizio delle proprie funzioni ed il conseguimento del proprio fine. Di natura loro quindi presuppongono, nel soggetto su cui operano, un posto ed uno stato soprannaturale nel Corpo di Cristo, e conseguentemente agiscono su di esso anche in forza dell'unione organica in cui sta col Capo. Risanano il Cristiano come membro di Cristo o col ristabilire l'unione *vivente* col Capo, o con restaurare quella esistente ma danneggiata da peccati veniali, o col proteggere quella pericolante, o finalmente con l'assicurare il passaggio all'eternità durante l'ultima lotta decisiva.

Il Sacramento della Penitenza causa principalmente i primi due effetti; l'Estrema Unzione i due ultimi. Nell'uno e nell'altro si può determinare il carattere tanto specifico quanto soprannaturale e l'organizzazione interna mediante qualche cosa che è « sacramentum » e « res sacramenti » insieme, come nei consacranti.

Nella Penitenza ciò consiste nell'abolizione (in forma di giudizio) del debito non soddisfatto (« debitum satisfaciendi ») come impedimento alla grazia, mediante il pentimento del peccatore e l'applicazione della soddisfazione di Cristo come Capo; per il che vien concessa l'autorizzazione al riacquisto della grazia. Non consiste, dunque, nella collazione di un nuovo titolo alla grazia, ma nella distruzione del titolo opposto e conseguente reviviscenza del già esistente, per cui si ottiene la comunicazione della grazia come se sopravvenisse un nuovo titolo. La remissione della colpa e il ritorno della grazia hanno la loro radice nella qualità o condizione di membro di Cristo, in forza della quale questi può soddisfare sia di proprio, sia partecipando alla soddisfazione di Cristo, ai suoi meriti e all'efficacia della sua grazia.

Nell'Estrema Unzione è assai più difficile determinare il « sacramentum simul et res » cioè il punto focale del Sacramento; e ciò perché essa è connessa tanto coi Sacramenti consacranti, quanto con la Penitenza. E' al tempo stesso un complemento e alle volte un supplemento del Sacramento della Penitenza, dovendo cancellare le reliquie del peccato e le sue conseguenze, ed eventualmente gli stessi peccati gravi: ed un supplemento della Cresima, poiché deve armare il ricevente per la lotta finale e più grave, per raggiungere la vittoria più importante e decisiva. Se si considera come preponderante questo secondo aspetto — il che a noi sembra più esatto — e la distruzione delle reliquie del peccato la si conta tra i mezzi e le armi per la vittoria finale sul peccato e sulla morte, il « sacramentum simul et res » va riposto né più né meno che nell'esser consacrati a questa vittoria: consacrazione che, in tal caso, a somiglianza del Battesimo, include da una parte la purificazione dalle colpe, dall'altra la grazia e la forza per la vittoria stessa [8]. E' fuori dubbio del resto che in questo Sacramento l'abolizione della colpa non avviene per via di giudizio, come nel Sacramento della Penitenza, ma in forma di purificazione gratuita, sebbene essa non meno che nel Battesimo presupponga non solo un serio pentimento, ma anche la volontà di soddisfare e di assoggettarsi al tribunale di penitenza qualora sia possibile. Ma la detta consacrazione non consiste nel procurare, per parte di Cristo, a questo suo membro una posizione nuova o una nuova funzione permanente, un ufficio nel suo Corpo mistico; bensì nel mettersi con lui — nella posizione in cui già si trova — in un rapporto speciale per il tempo del bisogno e del pericolo, affinché possa conservare la sua posizione e trionfare sugli impedimenti che si oppongono al conseguimento del suo fine. Per questo motivo l'Estrema Unzione, come il Matrimonio e la Penitenza, non imprime un carattere sacramentale, ma rileva piuttosto — sebbene in modo diverso dalla Penitenza — del carattere del Battesimo e rispettivamente di quello della Cresima [9].

Perciò anche i Sacramenti medicinali sono essenzialmente soprannaturali e misteriosi, e non solo nel loro ultimo effetto, che è la grazia santificante, ma anche nel modo con cui la causano e nella struttura interna grazie alla quale la producono. Infatti, sebbene non producano nessuna nuova unione organica con Cristo, dato che non imprimono alcun carattere, pure tutta la loro efficacia

---

[8] Perciò l'Estrema Unzione resta pur sempre un Sacramento soprattutto medicinale, perché non fa che consacrare il ricevente alla vittoria sopra la propria debolezza e sopra la propria malattia spirituale e corporale.

[9] Il « sacramentum simul et res sacramenti », tanto nei Sacramenti medicinali quanto in quelli consacranti, occupa un posto così stabile e così ben determinato di fronte alla « res tantum », ch'essi producono il loro effetto specifico prossimo anche quando quest'ultima, a causa dei possibili vari impedimenti esistenti nel ricevente, non vien prodotta, così che, come dicono i Teologi, possono essere « rati » anche se sono « informi ». Per l'Estrema Unzione ciò si rivela già dal fatto che non la si può ricevere una seconda volta nello stesso pericolo di morte; né si può ammettere che colui il quale non è disposto al momento in cui la riceve, rimanga privo della grazia del Sacramento se più tardi vi si dispone. Anche per la Penitenza si ammette da molti e gravi teologi che ad un individuo, gravato da più peccati mortali, il quale pensa solo ad una parte di essi e li confessa con un dolore che non può valere per quelli dimenticati (perché causato dalla specifica deformità di quelli e non di questi), sarebbero veramente rimessi con l'assoluzione i peccati confessati, nel senso che Dio non li riguarderebbe più come titoli di debito escludenti il peccatore dalla sua grazia: quantunque, naturalmente, la grazia non possa essere restituita finché non si sia pentito anche degli altri peccati, né la remissione stessa possa essere completa, perché non involge ancora il ristabilimento dell'amicizia con Dio. Cfr. LACROIX, *Theol. mor.* l. 6, p. 2, n. 675.

si fonda sul carattere esistente in chi li riceve o in chi li dispensa; è sostenuta, quindi, e avvalorata dalla mistica organizzazione del Corpo di Cristo contenuta nel carattere e diretta al risanamento della vita emanante da essa.

Ora, siccome anche il Matrimonio, benché introduca in un nuovo stato di santità, però non imprime alcun nuovo carattere, ma piuttosto desume la sua importanza e la sua efficacia soprannaturale dal carattere già esistente, è un Sacramento che per la sua struttura interna sta sulla stessa linea dei Sacramenti medicinali. Siccome poi in esso non sono le persone che vengono santificate, bensì il vincolo mediante le persone, ne consegue che anche lo stato nel quale esso introduce non è un membro costitutivo nell'organismo mistico della Chiesa, ma soltanto una diramazione del medesimo.

4. Pertanto per intender meglio l'organizzazione interna dei Sacramenti e le varie forme onde si manifesta, dobbiamo distinguere — prescindendo dall'Eucaristia — due sorta di Sacramenti: quelli che *imprimono il carattere o gerarchici* e quelli *non gerarchici*. Sono gerarchici quelli i quali — per il carattere che imprimono — costituiscono, da una parte, la struttura del Corpo mistico di Cristo e, dall'altra, mediante questa costituzione derivano la grazia del Capo nelle rispettive membra interessate; e sono: il Battesimo, la Cresima e l'Ordine Sacro. Non gerarchici quelli che, in base all'incorporazione nel Corpo di Cristo attraverso il carattere, comunicano la grazia del Capo mediante speciale designazione a funzioni o uffici determinati, o mediante rimozione di impedimenti: tali sono il Matrimonio, l'Estrema Unzione e la Penitenza. I primi tre *elevano* chi li riceve ad una unione organica e soprannaturale con Cristo, per cui si attua l'unione vitale con lui: gli ultimi tre in base a tale elevazione fanno sì che il ricevente, *restando a questa altezza*, per rapporti diversi venga a trovarsi in una comunione speciale col Capo, onde ottenere la grazia soprannaturale necessaria a conservare, ricevere e ristabilire la sua alta dignità in forza dell'unione organica col Capo.

Ammesso che ciò sia vero, noi possiamo ricavarne un'idea più profonda dell'efficacia reale e così detta fisica dei Sacramenti, di cui parlammo sopra. Essa trova opposizione principalmente perché non si sa immaginare come una azione sensibile, e perciò svolgentesi nel tempo, possa produrre nell'anima — sia pure come strumento — un effetto spirituale, anzi, assolutamente soprannaturale che ha luogo in un modo istantaneo.

Se si tratta dell'effetto dei Sacramenti « sic et simpliciter », è la « res tantum » che viene messa in questione in primo luogo, ossia la grazia. Ebbene, di fronte a quest'effetto ciò che figura come Sacramento producente non è il segno esterno soltanto, ossia il « sacramentum tantum », ma anche il « sacramentum simul et res », pel quale il Sacramento esteriore viene costituito come « sacramentum ratum » o « valens ». Nei Sacramenti gerarchici il « sacramentum simul et res » è anche un vero e *reale segno interno*, inerente all'anima di chi li riceve. Pertanto, come questi Sacramenti, per mezzo del segno esterno sensibile, si collegano col lato esterno e visibile della sorgente di tutti i Sacramenti, cioè col « magnum pietatis sacramentum » dell'Uomo-Dio; così, mediante il segno interno, sono messi in relazione con la parte interna e spirituale dell'Uomo-Dio, cioè con l'unione ipostatica dell'umanità visibile col Verbo, dalla quale traggono la loro forza santificatrice tanto l'umanità di Cristo quanto tutte le azioni sacramentali. Il Sacramento interno si potrebbe dire l'anima di quello esterno; il secondo viene trasportato dal primo in regioni superiori, spirituali,

per poter produrre la grazia, e in esso rimane efficace anche dopo che ha cessato d'essere in sé. Ma come il Sacramento interno, colla sua durata permanente, trattiene e continua l'effetto di quello esterno dal quale ha esso stesso avuto origine; così, per quei medesimi Sacramenti esterni che non portano con sé un tal segno, può formare il punto di presa e di contatto per il quale essi pure sono resi capaci di causare la grazia. Il « sacramentum simul et res » che conviene a questi Sacramenti, non è né Sacramento né « res » in senso stretto: consiste soltanto in un rapporto morale, come quello dell'essere sciolto dalla colpa, dell'unione matrimoniale, della destinazione alla lotta finale. Conseguentemente, se anche in questi Sacramenti deve aver luogo una mediazione fra il Sacramento esterno e la grazia, essa pure *deve* risiedere nel carattere impresso dai Sacramenti gerarchici.

Ciò supposto, l'efficacia dell'azione dell'Uomo-Dio da cui è prodotta la grazia viene applicata al ricevente — anzitutto e principalmente — per mezzo del carattere, e mediante il Sacramento esterno ciò non avviene se non in quanto entra in relazione col carattere e opera come un tutto organico in esso e per mezzo di esso. E allora è naturale che neppure la produzione del carattere possa essere considerata come un effetto del Sacramento già costituito, bensì come un effetto prodotto da Cristo quale « cooperator » e « administrator » del Sacramento esterno per il completamento del medesimo, e messo in collegamento organico con esso.

E' chiaro che questa struttura dei singoli Sacramenti e, per conseguenza, l'organismo del loro insieme hanno una dipendenza strettissima con la struttura interna e con l'organismo del gran mistero della Chiesa. Come nei Sacramenti si riflette la natura sacramentale della Chiesa quale Corpo mistico di Cristo, così pure dai Sacramenti è prodotto e plasmato l'organismo della Chiesa e la circolazione delle sue linfe vitali: e *come il Sacramento sostanziale dell'Eucaristia è il cuore della Chiesa, così le altre funzioni sacramentali sono le arterie della sua vita e gli organi da cui le membra del Corpo sono formate e tenute in multiforme collegamento col Capo.*

Ma è altresì chiaro che tutti i Sacramenti, come la Chiesa stessa, hanno una natura assolutamente soprannaturale ed una funzione mistica. Come la Chiesa stessa non è tanto il corpo restaurato o risanato del primo Adamo, ma piuttosto il Corpo del nuovo Adamo celeste preso dallo stesso Figlio di Dio ed elevato, mediante l'unione con lui, infinitamente al di sopra del suo stato di prima (non parliamo poi di quello semplicemente naturale); così anche i suoi Sacramenti che innalzano più o meno il genere di Adamo all'unità con questo Corpo e nell'interno d'esso sono il tramite per la comunicazione della vita, devono essere assolutamente soprannaturali e misteriosi e devono svolgere un'azione che non soltanto risani la natura, ma per di più la elevi e la trasfiguri.

Non deve parere strano se noi nei Sacramenti facciamo spiccare molto la soprannaturale efficacia elevante, mentre non insistiamo tanto sulla loro funzione medicinale e sopra abbiamo menzionato appena due Sacramenti medicinali. Ciò non si oppone in alcun modo all'esposizione consueta, secondo cui tutti i Sacramenti sono riguardati come medicina dell'umanità inferma. In quanto, cioè, e la ricostituzione dell'ordine soprannaturale su nuove basi, e il rafforzamento dello spirito contro la potenza della concupiscenza van contro lo stato di corruzione e di decadenza che grava sugli uomini a causa del pec-

cato comune e dei peccati personali, tutti i Sacramenti, non meno che il gran « sacramentum pietatis » nel quale hanno la loro radice, sono un antidoto contro il veleno del peccato che aveva soffocato la vita soprannaturale e corrotto quella naturale col suo alito pestilenziale. Ma come quella malattia non trae con sé soltanto un indebolimento della vita superiore, bensì una vera morte spirituale che per esser tolta richiede una formale rigenerazione; come Cristo volle non solo ridonare quanto era stato perduto, ma consolidarne e coronarne il possesso in sé e conseguentemente edificare su se stesso, quale pietra angolare, un nuovo ordine di cose più elevato; così pure i Sacramenti non possono risanarci se non schierandoci in quest'ordine superiore e facendoci attingere da esso una nuova vita del tutto celeste; essi debbono risanare elevando e glorificando. Corrispondono esclusivamente al concetto di un rimedio soltanto quelli i quali reagiscono contro le anomalie che turbano l'ordine superiore costituito, ma solo perché nella sfera soprannaturale prestano e in ugual maniera producono quello che la medicina produce nel campo della natura.

§ 84. *Natura e funzione mistica del carattere sacramentale* [1].

In seguito a quanto abbiamo esposto il carattere sacramentale, nell'organismo sacramentale della Chiesa, ha un'importanza ed una funzione grandissima. Chiamandolo sacramentale, ci ricorda non solo com'esso venga prodotto da particolari Sacramenti, ma ricorda altresì com'esso sia ad un tempo il punto focale dell'efficacia e del funzionamento per quei Sacramenti che lo imprimono, e base o punto di presa per l'azione dei rimanenti che non lo imprimono. E', per dir così, il pezzo di collegamento spirituale, per cui le azioni sacramentali esterne si spingono nell'ordine soprannaturale. Come « sacramentum simul et res » è l'anima del Sacramento esterno; ma appunto per questo, è anche un mistero altrettanto grande quanto la « res » che produce. Non è dunque fatica sprecata che noi studiamo più a fondo la natura e la funzione mistica del carattere sacramentale.

I. Tutta l'essenza e tutto il significato del carattere ci sembra contenuto in ciò: che esso, nelle membra del Corpo mistico di Cristo, è *il contrassegno*

---

[1] *Nota marginale:* De charact. primus late et egregie Halensis [Alessandro d'Hales O.F.M. † 1245, *Summa theologica*], IV, q. 8, membr. 8, n. 1 [in questo luogo si tratta del carattere nell'ediz. di Venezia del 1575-76, in quella di Colonia del 1622 ed in altre posteriori; ma quella di Norimberga del 1481-82, che è la migliore ne tratta nella q. 19 per totam. Alessandro ha pure una lunga questione inedita sul carattere sacramentale]. — Vedi riassunto della dottrina di Alessandro sul carattere presso B. BARTMANN, *Manuale di Teologia dogmatica* (3 voll. tradotti ed annotati da N. Bussi, Alba 1950), III, 27; F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Paderborn 1908), 78, è d'accordo con Scheeben nel rilevare lo sviluppo e l'importanza straordinaria di tale dottrina. — Le definizioni concernenti il carattere si trovano in Denz., 411, 695, 852 (Trident., Sess. 7, can. 9), 960, 964. Per una rapida occhiata sulle basi scritturistiche e patristiche di questa dottrina dogmatica cfr. A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, I (Roma-Torino 1945), 97-103; pel senso di σφραγίς nella Storia delle religioni vedi F. J. DOELGER, *Sphragis* (Paderborn 1911); per l'importanza teologica cfr. G. VON HOLTUM, *Vom sakramentalen Charakter* in *Theologie und Glaube*, 1926, p. 687 segg.; per la sua funzione nel Corpo mistico di Cristo, HERIS, *Il mistero di Cristo*, 199-230. — Questo paragrafo ci dà un sunto delle idee direttrici dei *Misteri* nella penetrazione speculativa di questa dottrina che al tempo dell'illuminismo era diventata quasi inintelligibile. Si potrebbe designare come una metafisica soprannaturale della totalità della persona cristiana.

col quale viene caratterizzata la loro appartenenza al Capo umano-divino per assimilazione con lui e stabilita la loro unione organica col medesimo. Il carattere di membri del Capo umano-divino deve essere, infatti, un riflesso ed una copia del *carattere umano-divino* di questo Capo; giacché per essere cristiani i membri devono appunto partecipare del carattere per il quale il Capo diventa Cristo [2]. Ma la caratteristica per cui l'umanità di Cristo riceve la sua dignità e la sua consacrazione divina non è altro che l'unione ipostatica del Verbo con essa; quindi anche nelle membra del Corpo mistico di Cristo il carattere deve consistere in un sigillo, che rappresenta e attua in esse il loro rapporto col Verbo, come analogo all'unione ipostatica e fondato su di essa.

Vedremo che quest'idea concorda con tutto quello che riguardo al carattere insegnano la Chiesa e i più autorevoli Teologi, o piuttosto come essa sola fonde insieme tutto questo armoniosamente. Le oscurità che di solito si incorrono nel descrivere il carattere, dipendono soprattutto dal non avere un concetto abbastanza distinto del suo *rapporto con la grazia santificante e con la vita della grazia.* D'altra parte, una chiarezza completa sulla natura mistica del carattere non si avrà mai se non sviscerando il suo rapporto col mistero della grazia. Di qui, pertanto, cominceremo la nostra esposizione.

Il carattere e la grazia della filiazione concordano in questo: che tutt'e due sono *grazie,* cioè favori soprannaturali di Dio, e tutt'e due ci *santificano.* Ma la grazia della filiazione è a tal punto un favore divino, che la benevolenza paterna di Dio non può esserne disgiunta essendovi formalmente inclusa, e precisamente perché ci rende immagine soprannaturale della natura divina: è, in una parola, « gratia gratum faciens ». Inoltre ci santifica in modo, che per mezzo di essa noi veniamo ad avere *una disposizione interna* [3] *ed una comunione di vita con Dio formalmente santa:* è, insomma, « gratia sanctificans ». Il carattere, invece, ci rende accetti a Dio in quantoché ci fa apparire *confratelli* del suo Figlio; e ci santifica in quantoché noi in grazia del Figlio di Dio, otteniamo una *dignità* sacra, in forza della quale partecipiamo alla sua *onorabilità* e per di più siamo *deputati* a compiere le più alte e più sante funzioni: in breve, il carattere ci santifica e ci rende accetti a Dio mediante la santità della *consacrazione.* Differisce in noi dalla grazia in modo analogo a quello onde in Cristo il compiacimento di Dio e la santità, che la sua natura umana formalmente possedeva perché appartenente al Verbo (unione ipostatica), differiva da quella che consisteva nella conformità della sua natura umana con la divina e nell'unione vitale della prima con la seconda.

Si potrebbe affermare che la grazia è una nobilitazione ed una elevazione della nostra natura e della sua attività mediante trasformazione e trasfigurazione di essa; e che il carattere è nobilitazione ed elevazione dell'*ipostasi* in quanto eleva la nostra ad una certa unione con l'ipostasi di Cristo, e la mette a parte della consacrazione che questa riceve dalla dignità divina del Verbo. Benché non identico con la « gratia gratum faciens » in senso stretto, non si può tuttavia computare senz'altro nelle « gratiae gratis datae », perché torna sempre a vantaggio non esclusivamente degli altri, ma anzitutto del possessore, e gli conferisce, per lo meno, una dignità superiore.

---

[2] Vedi sopra, § 51, n. 5.

[3] « Disposizione interna » qui è un « modus se habendi », un abito o realtà metafisica, e non uno stato d'animo o di sentimenti.

Nonostante questa differenza, tra il carattere e la grazia vi è una *affinità e una unione più intima che mai,* simile a quella che esiste tra la grazia nell'umanità di Cristo e l'unione ipostatica. In Cristo l'unione ipostatica era la radice da cui sbocciò la grazia nella sua umanità e per la quale la grazia, essendo suo prodotto, acquista un pregio infinito ed una stabilità eterna. In noi pure la grazia *scaturisce* dal carattere, non come se questo fosse l'elemento latente [4] che svilupperebbe la grazia dopo la rimozione degli impedimenti; ma perché ci mette in unione con Cristo, fonte della grazia, vite celeste di cui noi siamo i tralci, e ci dà diritto a possedere realmente la grazia se non vi poniamo ostacoli. Inoltre, il possesso della grazia e la grazia stessa mediante la loro dipendenza dal carattere acquistano *un più alto valore*: il possesso, perché solo in virtù del carattere teniamo nel nostro intimo la grazia come una proprietà di pieno diritto, dovuta a noi quali membra di Cristo; la grazia, perché il suo oro puro aumenta di pregio per la pietra preziosa cui essa serve di contorno, e perché la veste di figlio adottivo di Dio, con in più il suggello dell'incorporazione nel Figlio naturale, acquista uno splendore molto più grande. Ora però, a quel modo che il carattere, mettendoci in collegamento organico con la sorgente della grazia, dà a quest'ultima una base cospicua dentro di noi, così pure è logico che abbia anche a *conservarla* dentro di noi ed *assicurarne* il possesso per l'eternità. Esso ci dà anche il diritto — fintantoché siamo membri di Cristo e non abbiamo reso vana ogni rivendicazione dei nostri titoli a causa dei nostri demeriti — di partecipare alla vita di Cristo; e vincola così l'amore di Dio a noi, ch'esso è sempre pronto a ridonarci la grazia anche quando ne abbiamo fatto getto.

La *differenza tra il nostro carattere e quello di Cristo* contenuto nell'unione ipostatica, consiste solo in questo: che quest'ultimo fa scendere nell'anima tutta la pienezza della grazia, che comunica a questa grazia un valore « simpliciter » infinito e la fissa nell'anima con una stabilità assolutamente immutabile; mentre il nostro infonde in noi soltanto una quantità di grazia corrispondente alla nostra forza intellettiva, stende su di essa solo un'ombra della dignità infinita di Colui al quale ci unisce, ed è tale, infine, che nella riluttanza della nostra volontà può trovare un impedimento all'esplicazione della sua efficacia. E' chiaro, però, che neppure in noi il carattere si concilia con la perdita della grazia: in noi il carattere *esige,* per lo meno, che ci conserviamo membra viventi di Cristo mediante la grazia; e se perdiamo questa, violiamo anche il suggello della nostra unione con lui, privandolo dello splendore da cui dev'essere circondato.

II. Eccoci così giunti a un altro lato da mettere in rilievo nel carattere, quello nel quale si troveranno in pari tempo dei nuovi rapporti con la grazia, cioè con la *destinazione* che la dignità e l'unione con Cristo in esso suggellata ci comunica e ci impone. Infatti, come membra del Capo umano-divino siamo

---

[4] L'idea dell'OSWALD [*Die Lehre von den Sakramenten,* 1 ediz., 1856-57], di paragonare il carattere alla quantità di calore latente e la grazia alla quantità di calore sviluppato, non ci sembra molto felice pel fatto, se non altro, che in primo luogo chiunque possiede la grazia (anche senza il Battesimo) dovrebbe possedere anche il carattere, a quella guisa che ovunque si trova il calore libero si trova anche il presupposto chimico, il cosidetto elemento, del calore; e in secondo luogo perché ciò che qui chiama elemento della grazia [« Gnadenstoff »], l'elemento o materia prima della vita soprannaturale, dovrebbe restare nel dannato, sia pure legato o latente: ciò che contraddice alle vedute di tutti i Teologi.

« ipso facto » chiamati a partecipare all'attività, alla quale egli è chiamato in conseguenza del suo carattere umano-divino. Questa vocazione include l'*autorizzazione* o potere a partecipare a quell'attività e il *dovere* di contribuirvi. L'attività dell'Uomo-Dio si concentra nel suo sacerdozio [5], in cui, da una parte il Verbo trasmette la grazia alla creatura mediante la sua umanità, e dall'altra, l'umanità sostenuta dal Verbo può e deve procurare a Dio il culto massimo della creatura [6].

Sotto il primo aspetto il carattere di membra di Cristo ci destina, ossia, ci autorizza e c'impegna doppiamente a partecipare alla sua attività sacerdotale. In primo luogo ci autorizza e ci impegna ad *accogliere gli effetti dell'azione con la quale l'Uomo-Dio dispensa la grazia* nei Sacramenti, che — ad eccezione del Battesimo, il quale appunto ci comunica il carattere a ciò richiesto — possono operare in noi soltanto quando siamo inseriti nell'organismo del Corpo di Cristo, di cui sono le vene. Secondariamente, e in particolar modo il carattere sacerdotale autorizza e incarica chi lo possiede a *cooperare attivamente all'azione onde l'Uomo-Dio dispensa la grazia*, come organo di esso. La partecipazione passiva alla distribuzione della grazia, di fronte a quella attiva, per natura sua passa del tutto in seconda linea: essa non è una funzione vera e propria, né il poter far ciò si può dire un ufficio in senso usuale: nondimeno esige sempre una vera autorizzazione, nonché una unione speciale con Cristo e una configurazione col medesimo, per la ragione che ogni membro appartenente al corpo dev'essere in qualche modo conforme al capo e unito ad esso per poter partecipare alla sua vita.

Sotto l'altro rapporto, cioè rispetto al culto che si deve rendere a Dio, la destinazione o consacrazione che il carattere ci conferisce, si rivela più magnifica ancora e più ampia. Qui, infatti, da tutti i caratteri — più o meno — *siamo abilitati ed incaricati a partecipare alle azioni cultuali di Cristo*. Anzitutto, mediante il suo carattere, il sacerdote si configura talmente a Cristo, da essere autorizzato a compiere e offrire il di lui sacrificio, l'« actio per excellentiam » che contiene il massimo culto soprannaturale di Dio: ma per mezzo del carattere battesimale anche gli altri tutti divengono capaci, se non di compiere, certo di offrire questo sacrificio a Dio come loro proprio, come veramente appartenente ad essi in virtù della loro qualità di membri del Corpo di Cristo. Mediante tutt'e due i caratteri insieme il soggetto, oltre a ciò, riceve la facoltà e l'incarico di immolare anche se stesso come ostia vivente, in quella vita soprannaturale della grazia che il carattere porta con sé. Sotto questo rispetto la Cresima si aggiunge come ordinario complemento al Bat-

---

[5] Vedi sopra, p. 304-5.

[6] Seguendo lo spirito della Rivelazione si deve notare che all'infuori dell'effettiva chiamata e partecipazione all'azione di Cristo, il cristiano rimane un *libero* amministratore dei doni della grazia, quindi è chiamato ad un *servizio volontario*. Un tale servizio l'antichità greca non lo conosceva: servire era cosa indegna per un uomo libero. Nel Cristianesimo il servire è stato elevato a dignità e ad onore. Ma il concetto di servizio poté essere spiritualizzato solo perché effettivamente fu rinnovato. Tuttavia questo servizio volontario non potrà mai autorizzare il cristiano ad appellarsi, di fronte a Dio, alla propria opera e a considerare la propria salute come cosa conseguita con le proprie forze. Cfr. H. W. BEYER, διακονέω - διακονία - διάκονος nel *Theolog. Wörterb.* di Kittel, II (1935), 81-93; R. MEYER e H. STRATHMANN, λειτουργέω - λειτουργός ibidem, IV (1938 seg.), 221-228.

tesimo e come presupposto normale all'Ordine Sacro: poiché la Cresima, in sé e per sé, non conferisce la facoltà di porre altri atti esterni o di parteciparvi, ma corrobora soltanto l'autorizzazione e l'impegno preesistenti di esercitare gli atti di culto interni ed esterni [7]. Ogni carattere ci unge e ci consacra — sotto questo rispetto — per partecipare attivamente al sacerdozio di Cristo, cioè a quel sacerdozio divino, cui in virtù dell'unione ipostatica fu consacrata la sua umanità [8].

Poiché nel carattere umano-divino di Cristo oltre il suo sacerdozio era

---

[7] M. LAROS, *Pfingstgeist über uns* (Ratisbona 1938), 31 segg., come H. OSWALD, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten*, I (Münster 1878), 280-301, nella Cresima vede «lo specifico Sacramento del sacerdozio generale», e nel Battesimo soltanto l'inizio d'ogni vita soprannaturale. — La Chiesa primitiva, probabilmente già fin dai primissimi tempi, amministrava il Battesimo come una unità composta e gerarchicamente ordinata, di cui l'unzione col sacro crisma costituiva l'atto finale. Il crisma equivaleva *essenzialmente* allo Spirito Santo, era lo Spirito Santo (cfr. 2 Cor. 1, 21; 1 Io. 2, 20, 27). Con esso Cristo (secondo la concezione giudeo-cristiana del Battesimo nel Giordano) era stato «unto» pel suo *ufficio messianico*. Con esso sono, in un modo tutto spirituale, «unti» i cristiani. — In ciò si è ravvisato, forse già molto per tempo, la dignità sacerdotale e regale dei fedeli, nonché la base della loro facoltà ad offrire sacrifici spirituali (πνευματικὰς θυσίας) e ad annunziare le opere grandi di Colui che li aveva attratti dalle tenebre all'ammirabile sua luce (1 Petr. 2, 4-10). La comunicazione dello Spirito, di cui 2 Cor. 1, 21 e 1 Io. 2, 20, 27, secondo WELTE (*Die Postbaptismale Salbung*, 13) probabilmente dipende in qualche maniera dal Battesimo. Gli Atti degli Apostoli conoscono una simile comunicazione dello Spirito mediante il Battesimo in connessione col rito della imposizione delle mani (2, 38 con 8, 15-17; cfr. 8, 6; 19, 6) e inoltre una comunicazione dello Spirito affatto senza alcun rito (2, 1-4; 4, 31; 10, 41-46). Tuttavia nel pensiero di S. Paolo divenir cristiano e ricevere lo Spirito Santo coincidono (Rom. 8, 9; 1 Cor. 6, 11; 12, 13; Tit. 3, 5). Ma che il ricevere lo Spirito sia sacramentalmente connesso col Battesimo non lo dice espressamente in nessun luogo (WELTE, l. c., 17). Ora, nel sec. II compare uno speciale rito d'unzione nell'amministrazione del Battesimo, così in Tertulliano (WELTE, 22 seg.) appare chiaramente questo complesso rituale che si era formato nel corso dei primi due secoli. L'unzione di Cristo, che è unzione di Spirito Santo, è rappresentata al vivo nel fatto del Battesimo nel Giordano. Essa viene riprodotta nell'unzione rituale dei cristiani. Per essa questi diventano «cristiani». In una certa corrispondenza col sacerdozio dell'Antico Testamento — usi dell'Antico Testamento hanno influito sull'origine di quel rito — coloro che hanno ricevuto il sacro crisma figurano anche come «sacerdoti». — In base a questi dati è difficile attribuire ad uno dei due Sacramenti consacranti un'importanza esclusiva per l'ammissione al sacerdozio generale. E' più consentaneo all'organicità del pensiero della Chiesa primitiva l'intendere i due Sacramenti come un'unità ordinata gerarchicamente. Per tal modo alla Cresima, nell'ordine dei *riti sacramentali*, deriva sicuramente una maggiore importanza che se fosse una semplice «confermazione» o corroborazione di una facoltà già esistente, ottenuta mediante una più forte obbligazione. Essa è necessario compimento del sacramentale nascere o divenire del cristiano. — Qui Scheeben vede più chiaramente la comunicazione dello Spirito puramente interna e pneumatica in connessione con la fede infusa dal medesimo Spirito e con la carità diffusa nel cuore, in una parola, l'intima essenza della condizione di cristiano, che quello ch'egli chiama «mistero sacramentale». Vedi la nota seguente.

[8] Sul senso e la portata del sacerdozio generale dei fedeli vedi, inoltre, E. NIEBECKER, *Das allgemeine Priestertum* (Paderborn 1936); L. KOESTERS, *Die Kirche unseres Glaubens* (Friburgo in Br. 1935), 130 segg., 222 segg. Contro il modo esagerato di concepire il sacerdozio generale: E. PETERSON, *Was ist Theologie?* (Bonn 1925), 30 segg.; segnatamente, in rapporto al culto eucaristico, la Enciclica sulla Liturgia *Mediator Dei et hominum* di PIO XII (20 novembre 1947) la quale si richiama alla dottrina dei Pontefici, dei Dottori e della Liturgia stessa, secondo cui i semplici fedeli hanno la facoltà e l'obbligo di offrire a Dio l'Ostia divina e se stessi insieme col Sacerdote, non però con potestà sacerdotale propriamente detta (AAS, XXXIX *(1947)*, p. 552 segg.). Questa loro facoltà e dignità è fondata sul Sacramento del Battesimo, pel quale «generali titulo christiani in Mystico Corpore membra efficiuntur Christi sacerdotis, et "charactere" qui eorum in animo quasi insculpitur, ad cultum divinum deputantur; atque adeo ipsius Christi sacerdotium pro sua condicione participant» (p. 555). Sembrano le parole dello stesso Scheeben. A commento dell'Enciclica si vedano i due bei lavori apparsi ora ne *La maison Dieu*, 27 (Parigi 1951): J. LECUYER, *Essai sur le Sacerdoce des fidèles chez les Pères* (p. 7-50); Y. CONGAR, *Structure du Sacerdoce chrétien* (p. 51-85); si veda anche P. DABIN, *Le Sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Parigi 1950).

compreso pure il suo ufficio regio e profetico, dobbiamo aggiungere che nel carattere sacramentale noi siamo chiamati, inoltre, a partecipare dell'ufficio profetico e regio di Cristo, senza però che questa chiamata, sia per effetto del carattere battesimale o per quello dell'Ordine Sacro, involga senz'altro il potere di fungere espressamente da maestri e da padroni spirituali con facoltà giuridica di vincolare gli altri. Ma è altresì escluso che il conferimento di tale potere puramente sociale, che direttamente non causa alcun rapporto soprannaturale tra Dio e l'anima, possa essere connesso con un carattere speciale: presuppone invece necessariamente il carattere battesimale e, in via ordinaria, quello dell'Ordine Sacro. Quindi a buon diritto S. Tommaso mette il carattere in relazione principalmente con la partecipazione al sacerdozio di Cristo. Essendo esso nella sua essenza una « consecratio », non può essere direttamente ordinato che a porre o a ricevere una « res sacra », mentre la potestà di magistero e di governo è ordinata soltanto a dirigere altre persone, e perciò non richiede alcuna speciale consacrazione in chi lo riveste [9].

Dappertutto, dunque, si avvera l'idea da noi espressa da principio, che il carattere pel quale i cristiani vengono consacrati e sono cristiani, in essi è (analogicamente, s'intende) la stessa cosa che in Cristo è ciò per cui egli è il Cristo — l'ipostatica unione dell'umanità col Verbo. Cosicché, quando i Teologi dicono che è un « signum configurativum cum Christo », ciò non si deve intendere d'una somiglianza che noi avremmo con le caratteristiche proprie della natura divino-umana che è in Cristo — giacché questa si trova nella grazia — *ma piuttosto d'una somiglianza d'impronta ricevuta unitamente alla natura umana di Cristo da parte della persona divina.*

III. Certo è che sotto questo punto di vista il carattere non può non presentarcisi come un mistero straordinariamente grande ed incomprensibile. Ma in un Corpo nel quale il Capo porta in sé un'impronta così meravigliosa ed arcana, per forza l'ombra di essa che cade sulle membra dev'essere pure qualche cosa di esimio. Questo pensiero deve impedirci di mutilare l'idea di carattere restringendola nei limiti della fiacca nostra immaginativa naturale, o d'intenderla in un modo troppo unilaterale.

1. In primo luogo, se il Capo riceve la sua dignità divina ed il suo divino sacerdozio, che è come dire il suo carattere divino, mediante un contrassegno così reale qual'è l'unione ipostatica del Verbo con l'umanità, anche noi dobbiamo ricevere l'alta dignità e la vocazione sacerdotale che ci vien partecipata come membra di Cristo non per mezzo d'una deputazione soltanto esterna, ma per mezzo d'una *reale copia interna dell'impronta del nostro Capo.* Si potrebbe pensare ad una deputazione esclusivamente esterna solo nel caso che il Capo stesso fosse chiamato alla sua eccelsa dignità ed al suo sacerdozio soltanto per unione morale con Dio o per semplice volere di Dio. La ragione più profonda che spiega perché la nostra dignità vada congiunta con un segno distintivo reale, non è la necessità di rendere riconoscibile agli occhi di Dio e dei suoi Angeli o, meno ancora, a noi stessi tale dignità, ma è piuttosto il fatto che Dio la vuole scolpire nel nostro interno e darle più sicuro fondamento a gloria sua e nostra — a quella stregua che la grazia ch'essa ci procura non

---

[9] 3 p., q. 63, art. 3. Peraltro a noi sembra che S. Tommaso si sia fatto un concetto troppo angusto del carattere, in quanto che lo dipinge solo come il segno d'una potestà e non al tempo stesso come sigillo d'una dignità. [*In margine:* cfr. I, 6 *(28)* quem Pater *signavit* Deus.]

è semplice benevolenza ma vita divina, e l'unione eucaristica alla quale ci autorizza non è solamente figurativa, ma reale e sostanziale sunzione del Corpo di Cristo.

2. In secondo luogo crediamo di dover concludere, che il carattere non può essere un segno convenzionale o artificiale della nostra dignità e vocazione, come sarebbe qualora si trattasse di distintivi esterni per dignità umane; ma dev'essere un sigillo che *per sua natura indichi la dignità cui corrisponde*, e tale che solamente per virtù sua la dignità diventi proprietà del soggetto ed il soggetto venga innalzato alla dignità. Fintantoché nel carattere non si ravvisa che il segno d'una deputazione a certe funzioni, non si può comprender bene l'intima affinità ed unità tra il segno ed il segnato. Ma se invece si pensa che ha avuto origine come distintivo d'una dignità, e precisamente come copia di quello pel quale il nostro Capo possiede la sua divina dignità, l'idea quadra perfettamente. Allora la dignità e — in secondo luogo — l'abilitazione alle rispettive funzioni non risulta solamente contrassegnata dall'impressione del carattere, bensì prodotta per mezzo di essa e contenuta in essa. Non per altro tale impronta indica la nostra attitudine a quelle funzioni, se non perché questa attitudine ci viene procurata mediante quella somiglianza e quell'unione organica col Capo umano-divino che è contenuta nell'impronta.

3. In terzo luogo, meno ancora si deve immaginare che il carattere sia una *modificazione della nostra coscienza*, ossia la consapevolezza della nostra dignità e della nostra mansione, incisa o impressa in noi. Quand'anche ci fosse dato direttamente per destare in noi questa consapevolezza, secondo il pensiero della Chiesa si dovrebbe considerare non come un'abilitazione soggettiva, un render capace di tale consapevolezza la facoltà conoscitiva, bensì come un segno oggettivo per cui destarla. Di fatto però il carattere non ha alcun influsso diretto su di essa, perché invisibile; noi veniamo a sapere della sua esistenza solo in quel modo onde apprendiamo la nostra dignità, ossia mediante la credenza che ci sia stato impresso e mediante il fatto che per mezzo del Sacramento abbiamo posto la condizione richiesta per riceverlo. Ben inteso naturalmente che, ricordandoci come la nostra dignità e vocazione sia così profondamente e indelebilmente scolpita in noi, e come brilli davanti agli occhi di Dio e de' suoi Angeli nei suoi tratti più luminosi, dobbiamo rendere più vivida la coscienza che ne abbiamo, più grande e più stabile la stima.

4. In generale ci sembrano ristrette tutte quelle concezioni del carattere che ce lo rappresentano come un'*affezione delle potenze dell'anima*, dell'intelletto o della volontà, o d'ambedue insieme [10]; poiché nel carattere il momento

---

[10] Sono le opinioni di S. Tommaso, di Duns Scoto e di Alessandro d'Hales: cfr. A. Piolanti, *De Sacramentis*, I (Roma-Torino 1945), 105; P. Minges, *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, II (Quaracchi 1930), 527; Alessandro d'Hales, *Summa theologica*, IV (Norimberga 1482 — senza numerazione delle pagine), q. 19, membr. 3. — Scheeben si scosta da loro anche nel negare, come fa qualche linea più avanti, che il carattere sia una qualità di natura operativa, sia essa della prima specie (« habitus » — Alessandro, ibidem. membr. 1, art. 2) o della seconda (« potentia » — S. Tommaso, III, q. 63 a. 2 sed contra). — Scheeben è geniale nel suo modo di concepire il carattere. Secondo lui il carattere si distingue in noi dalla grazia a quella maniera che in Cristo l'unione ipostatica si distingue dalla grazia abituale. Il carattere eleva la nostra ipostasi unendoci all'ipostasi del Cristo; è una similitudine ed una partecipazione di ciò che nel Cristo è l'unione ipostatica; mentre la grazia eleva la nostra natura col farci entrare in comunione di vita con Dio, ed è, in confronto col carattere, come l'oro dell'incastonatura che riceve splendore dalla gemma incastonata. Quindi il carattere è sì nobile, che non può avere per soggetto una potenza

primo e più essenziale è la dignità, quella partecipazione alla dignità di Cristo ch'esso conferisce; ora questa dignità eleva e glorifica primariamente tutto il soggetto, tutta la sostanza, analogamente a ciò che si verifica nell'ordine della grazia, dove la maggior parte dei Teologi oltre l'elevazione delle potenze ammette anche una elevazione e trasformazione della sostanza, affine di connettervi la dignità di figli di Dio. Oltre a ciò, anzi, il carattere deve fungere come punto di collegamento e da intermediario per la grazia tutta intera, perciò non soltanto per le virtù ch'essa comunica alle potenze, ma anche per la trasfigurazione ch'essa apporta all'essenza dell'anima. Se al carattere si accompagna un'abilitazione all'azione, questa, in quanto è propria del carattere come tale ed è data senz'altro con esso, non consiste già nella capacità o disposizione a svolgere atti vitali d'ordine superiore nell'interno delle potenze dell'anima, ma in questo soltanto, ch'esso rende il soggetto capace *di agire all'esterno come strumento di Cristo* o *di ricevere l'effetto di siffatta azione esterna.* Il carattere trae con sé l'abilitazione a compiere *atti vitali interni d'ordine superiore* solo in virtù della grazia connessa con lui.

IV. In breve, non si deve concepire il carattere *come una forma o potenza operativa* per cui noi ci conformeremmo a Cristo. Si dovrà dire piuttosto che esso, nel Corpo mistico di Cristo, è ciò che nel corpo umano si chiama l'*aspetto,* ossia, *la figura e struttura dei singoli membri,* per cui essi sono proporzionati alla struttura del capo cui appartengono, cosicché, congiunti organicamente con lui possono riceverne gl'influssi, la vita, come pure servire come organi delle sue azioni. La conformità di *struttura* rende possibile la connessione col capo e quindi la configurazione e l'unità della vita interna e dell'azione esterna. Un corpo organicamente costruito e vivificato ci dà in primo luogo l'immagine più perfetta della natura e della funzione della struttura mistica nel Corpo mistico di Cristo; ed una più attenta considerazione di questa immagine ci fa ripassare davanti agli occhi in forma intuitiva tutto quello che abbiamo detto finora sulla natura mistica del carattere sacramentale.

Il mistero della Chiesa quale Corpo mistico di Cristo si appalesa per questo che, in essa a) i membri sono più o meno configurati ed uniti, per una *impronta intrinseca e reale,* al loro Capo, non a guisa di società esterna, ma come un corpo organico vivente, e debbono partecipare anche internamente alla vita del medesimo. b) Come nel corpo naturale, *l'organismo interno e la disposizione gerarchica* del Corpo mistico di Cristo dipende da questa impronta. c) Come là tutti i membri *stanno in una comune somiglianza e relazione col capo* e tuttavia questa somiglianza e relazione a sua volta è *distinta in vari gradi;* così pure il carattere sacramentale si presenta in aspetti multiformi, secondo che ha da formare soltanto dei semplici membri che si limitano a partecipare alla comunione col Capo, oppure dei membri attivi nei quali il Capo deve lottare e combattere, ovvero degli organi speciali del Capo che devono attuare e mantenere il collegamento di esso con gli altri membri.

---

dell'anima, ma trabocca nella sostanza stessa dell'anima: è lui che richiede la presenza della grazia in tutta l'anima. Al contrario per S. Tommaso il potere sacerdotale di Cristo è una qualità creata che risiede non nell'essenza dell'anima, e neppure nella volontà, bensì nel suo intelletto: il carattere facendoci partecipi di tale potere sacerdotale, deve risiedere nella nostra intelligenza. Per questo JOURNET, *L'Eglise du Verbe Incarné,* p. 121-123, dopo aver riassunto largamente l'opinione di Scheeben ch'egli dice seducente e profonda, l'abbandona per tenersi a quella dell'Angelico. Altri invece l'abbracciano con entusiasmo e mostrano come sia suscettibile di meravigliosi sviluppi dogmatici e spirituali: vedi PIOLANTI, ibidem, 106-115; HERIS, l. c., 202-204.

d) Come nel corpo naturale i membri *sono chiamati e guidati alla conformità ed unità di vita col capo* appunto mediante la conformità o somiglianza di struttura e conseguente connessione col medesimo; così noi, in forza della configurazione e dell'unione col Capo umano-divino espressa nel carattere, siamo elevati alla configurazione con la sua natura divina ed alla partecipazione alla sua vita. e) E come nel corpo umano è la medesima anima quella che con la sua *vitalità forma e plasma i membri e nel medesimo tempo comunica loro la vita*; così, nel Corpo mistico di Cristo, è il *medesimo Spirito Santo* che imprime ai membri l'impronta del loro Capo e da questo ad essi incanala la vita divina della grazia. Sebbene l'impronta dei membri di Cristo per sé propriamente sia *carattere di Cristo* (suo prototipo), tuttavia, essendoci impresso mediante lo Spirito Santo, vien chiamato *il sigillo dello Spirito Santo*. Veramente tale qualifica spetterebbe di più alla grazia, ossia alla « caritas », poiché è in essa che primariamente si esprime la natura propria dello Spirito Santo, l'ardore della sua vita e del suo amore. Ma queste due impronte dovute allo Spirito Santo stanno in così intimo nesso, che logicamente l'una appartiene ed è ordinata all'altra, tanto ch'esse rappresentano quasi una *unica* coniatura, un' *unica* unzione compiuta per opera dello Spirito Santo. Perocché quella impressa nel carattere, se non vi sono impedimenti, trae con sé quella della grazia, non esclusa quella primordiale dello Spirito Santo stesso [11] che scende in noi con la grazia e si completa in essa; come pure, viceversa, solo mediante il carattere la grazia dello Spirito Santo e lo Spirito Santo stesso si congiungono con l'anima nel modo più intimo e più stabile e la contrassegnano. Infine, come nel corpo umano la formazione delle membra, qualora si ritiri da essa la vita, vien colpita anche in se stessa e ne segue la decomposizione delle membra (un processo che non ha luogo nella materia inorganica); così pure il carattere, se non altro dopo la perdita totale della vita della grazia, non viene cancellato, ma per lo meno privato di tutto lo splendore della sua bellezza, determinando una tale alterazione e deformità nel suo possessore, quale senza di esso non si sarebbe verificata [12].

Pertanto il mistero del carattere sacramentale è essenzialmente connesso col mistero dell'Incarnazione e della sua propaggine nel mistero della Chiesa; esso è che internamente stampa e organizza la Chiesa come vero Corpo mistico di Cristo; esso solo mostra la mirabile e soprannaturale eccellenza dell'ordinamento sacramentale che ci collega col gran sacramento dell'Uomo-Dio.

Ma inoltre l'alta consacrazione e la distinta posizione che conferisce il carattere, è, come fu mostrato al § 83, la base su cui si fonda il valore soprannaturale di quei Sacramenti che non imprimono il carattere. Segnatamente nel quarto Sacramento consacratorio ma non gerarchico, vale a dire nel Matrimonio, esso è la fonte da cui questo attinge tutta la sua soprannaturale consacrazione, come pure il vincolo che lo intreccia al mistico con-

---

[11] Vedi sopra, al § 30 n. 3.

[12] A conferma dei concetti dogmatici sull'unità gerarchica di vita e d'azione della comunità cristiana, che fanno da base a questa trattazione, vedi l'enciclica di Pio XI *Ubi arcano Dei* del 23 dicembre 1922 sulla cooperazione dei laici all'apostolato della gerarchia; A. M. Cavagna, *Pio XI e l'Azione Cattolica. Documenti* (2 ediz., Roma 1933). Sulla natura di tale unità di vita e d'azione cfr. G. Nosengo, *L'apostolato dei laici* (Roma 1947); Y. Congar, *Sacerdote et laïcat* (Parigi 1947). Di interesse non altrettanto specifico ma senza dubbio assai notevole sono le opere già citate: C. Adam, *L'essenza del Cattolicesimo*; M. Laros, *Pfingstgeist über uns* (Ratisbona 1938); e A. Vonier, *Christianus* (traduz. francese dall'inglese di L. Lainé, Parigi 1946).

nubio di Cristo con la Chiesa e che lo presenta non solo come riproduzione, ma anche come diramazione del medesimo. In più nel Matrimonio rivela a meraviglia la pienezza della sua virtù e della sua importanza, facendo sì che coloro che lo recano in sé appaiano come quelli che nel modo più completo appartengono anima e corpo a Cristo quali membra di lui.

Non possiamo sviluppare queste idee senza prima trattare più profondamente la natura sacramentale del Matrimonio, il quale anche all'infuori di ciò è oggi della massima importanza. Sicché mettiamo tale trattazione addirittura in primo piano, onde tornare, nel corso della medesima, sulle dette idee.

§ 85. *Il mistero o sacramentalità del Matrimonio cristiano* [1].

A quella guisa che quei Sacramenti che imprimono un carattere introducono il soggetto in uno stato nuovo soprannaturale, così anche il Matrimonio pone i contraenti in uno stato nuovo, non nel senso che le loro persone ricevano una nuova consacrazione, ma perché da quel momento un legame soprannaturale li vincola tutt'e due al perseguimento d'uno scopo sacro. Come là il fatto di ricevere il carattere produce la grazia santificante, così qui l'ingresso nel patto sacro deve portare con sé la medesima grazia; ma per portarla con sé, il patto stesso deve avere un carattere soprannaturale; deve assegnare ai contraenti un'alta e speciale posizione nel Corpo mistico di Cristo, in forza di cui in un modo speciale scenda a loro dal Capo la forza vitale. L'effetto soprannaturale degli atti coi quali si conclude il patto matrimoniale dipende da questo, che il patto stesso ha un mistico e soprannaturale carattere sacramentale [2].

Su questo punto non si è sempre stati chiari a dovere. A proposito della sacramentalità del Matrimonio non tutti i Teologi pensarono ad una nuova e peculiare *natura* mistica, che contrassegni il patto sacramentale e su cui si fondi la sua efficacia nel produrre la grazia; qualcuno credette che il Matrimonio tra cristiani, ossia il patto sacramentale, differisse dal Matrimonio tra non battezzati unicamente per questo, che Cristo, mediante una disposizione

---

[1] *In margine:* cfr. altro esemplare alla fine [M. 2 contiene, su fogli aggiunti, delle glosse e degli schizzi che sviluppano ulteriormente i singoli problemi. Verranno messi in nota al luogo cui corrispondono]. — Fondamentale, ora, è l'enciclica di Pio XI *Casti connubii* del 31 dic. 1930. Vedi ancora C. Adam, *La dignità sacramentale del Matrimonio cristiano*, p. 513-25.

[2] Per l'intelligenza della terminologia bisogna notare con Pohle-Gierens che il Bellarmino (*De matrimonio*, I, 6) e Sanchez (*De matrimonio*, II, disp. 5) « vogliono che anche questo vincolo, essendo una stabile immagine o figura del mistico Matrimonio di Cristo, sia considerato come un vero e proprio *Sacramento* ». Essendo che « come effetto *permanente* presenta la più grande somiglianza col carattere del Battesimo, della Confermazione e dell'Ordine, si deve considerare come " res et sacramentum " e conseguentemente può essere nominato quasi-carattere; sopra tutto esclude, la sua esistenza, la *reiterabilità* del Sacramento sotto pena di invalidità e finché vivono i due coniugi. Il " sacramentum tantum " non è altro che l'atto transeunte dei contraenti » (III, 610). Più consentanea al mistero del Matrimonio è la distinzione di « matrimonium in fieri et in facto esse » (P. Card. Gasparri, *Tractatus canonicus de Matrimonio*, I *(Vaticano 1932)*, n. 2, p. 12). Scheeben qui e in seguito quando parla del Matrimonio non ha in mente soltanto questo « atto » canonico che lo costituisce, bensì l'atto con tutta la realtà conseguente del « divenire » (« fieri ») e dell'« essere » (« in facto esse »), ossia, il Matrimonio come « mistero sacramentale ». Vedi anche il passo citato del Bellarmino in *Casti connubii*, III, capoverso « Magnopere ».

positiva che lascerebbe intatta la natura del patto, avrebbe annesso al primo delle grazie speciali per un più facile raggiungimento del fine. In tal caso la santità soprannaturale del Matrimonio consisterebbe unicamente nella grazia elargita nell'atto della sua conclusione; non si radicherebbe nel Matrimonio come tale e non sarebbe che un amminicolo esterno, il quale, a secondo delle circostanze, potrebbe anche mancare; il Matrimonio come tale non avrebbe carattere soprannaturale; i contraenti non compirebbero un atto sacramentale e quindi la conclusione del Matrimonio stesso non sarebbe essenzialmente Sacramento, ma lo sarebbe invece la benedizione aggiunta che la Chiesa impartisce in nome di Cristo.

Per mettere la cosa nella sua vera luce, dobbiamo rifarci un po' più da lontano [3].

1. Se noi lo consideriamo dal punto di vista puramente naturale, prescindendo da ogni istituzione positiva da parte di Dio, il Matrimonio non è altro che l'abituale unione tra uomo e donna, richiesta per la propagazione del genere umano [4]. Non c'è altro qui che determini la natura dell'unione matrimoniale, all'infuori del carattere e delle esigenze dello scopo. La nobiltà di questo scopo eleva il contratto, per cui si conclude l'unione, sopra tutti gli altri contratti; le esigenze dello scopo non consentono ai contraenti di fissare a loro piacere le condizioni della loro unione: posto che vogliano il fine, è necessario che tra loro si comportino in quel modo che è richiesto dal raggiungimento del medesimo. L'unità e l'indissolubilità del vincolo sono normalmente necessarie, ma non indispensabilmente e assolutamente in ogni caso, per cui non sempre e dovunque sono state da Dio richieste ambedue queste condizioni; la loro imposizione si basa sulla legge divina positiva.

Questa *legge divina positiva* dà alle condizioni del patto matrimoniale, già normalmente richieste dal suo scopo e certamente necessarie alla sua perfezione ideale, la sanzione divina, così che in seguito gli individui non possono stipulare altro contratto all'infuori di quello sanzionato, ed in esso debbono custodire l'unità e l'indissolubilità, anche quando per circostanze individuali lo scopo del Matrimonio non l'esigerebbe.

---

[3] *Casti connubii*, dal capov. 5 al 10; II, capov. 36-39. Vedi G. H. Joyce, *Die christliche Ehe* (studio storico e dogmatico, Lipsia 1934), cap. 1; B. H. Merkelbach, *Summa Theologiae moralis*, III (3 ediz. Bruges 1939), n. 753, p. 740 segg.

[4] Il succo della dottrina riguardante la « intentio naturae » nel Matrimonio è presentato autorevolmente da Joyce, l. c., così: la natura ha l'intenzione di propagare la razza, e ciò richiede che siano generati e allevati dei figli. Questo è il fine al quale è ordinata l'unione dell'uomo con la donna. Secondo il volere della natura i figli devono adire all'eredità dei genitori e continuarla. Perciò i genitori sono per natura responsabili della loro educazione (p. 25-26). Amore e « mutuum adiutorium » tra l'uomo e la donna non si possono far derivare in pari grado *direttamente* dalla sola disposizione naturale e dalla tendenza della specie. « Ciascuna parte trova nell'altra il completamento che le manca ». Il bene dei genitori si aggiunge al bene della prole *voluta* dalla natura (perché nella prole si perpetua la specie) come secondo fine *elargito* dalla natura (p. 29; cfr. Gen. 1, 20-28 in connessione con 2, 18-25; CIC, can. 1013, § 1). Recentemente B. Krempel nel suo libro: *Die Zweckfrage der Ehe in neuer Beleuchtung, begriffen aus dem Wesen der beider Geschlechter im Lichte der Beziehungslehre des hl. Thomas* (Einsiedeln und Köln 1941) e H. Doms nella sua opera già citata: *Significato e scopo del Matrimonio* (seguiti poi da parecchi altri anche in Italia) hanno dato all'essenza ed ai fini del Matrimonio un'interpretazione diversa da quella finora comunemente accettata, intendendo l'unione maritale in primo luogo come perfezionamento e completamento fisico e morale dei coniugi, e la procreazione della prole come conseguenza naturale o fine secondario. Fa la critica di tale concezione A. Lanza, *Su i fini del Matrimonio* in *La Scuola Cattolica*, LXXI (Venegono 1943), 153-163. Un decreto del S. Officio del 1 aprile 1944 nega che tale dottrina « admitti possit ». Cfr. A. Boschi, *Nuove questioni matrimoniali* (3 ediz., Torino 1950), p. 1-21.

Già pur in base al suo fine naturale il coniugio ha un carattere religioso: non si tratta forse di generare nuove immagini di Dio che devono propagarne l'onore e la gloria qui in terra? Perciò tutte le condizioni naturali richieste pel raggiungimento di questo fine e l'unione stessa hanno un fondamento sacro, e le obbligazioni che vi sono incluse hanno, a causa del rapporto diretto con Dio, un carattere più sacro e venerando che tutte le altre obbligazioni naturali e contrattuali degli uomini tra loro. Quando un uomo ed una donna si uniscono per propagare il genere umano, *non si obbligano soltanto l'uno verso l'altro e neppure verso la futura prole solamente, ma si consacrano rispettivamente a Dio per un servizio santo,* per diffondere il suo regno nella creatura razionale. E questa consacrazione è tanto più degna di rispetto, in quanto che i contraenti per essa entrano in più stretto rapporto con Dio come Creatore dell'anima dei loro figli e come quegli che con loro ed in loro vuole dilatare il suo regno. Pertanto è già implicito nello scopo del vincolo coniugale, anche in quanto ha origine dai soli contraenti, che tanto questo vincolo, quanto il contratto che lo produce, sia una « res sacra » (in senso lato, non in quello specificatamente cristiano); e per questo motivo, prescindendo anche da qualunque altro, l'essenza del Matrimonio è in tutti i modi sottratta al potere civile e politico *come tale* [5].

Appunto a cagione del fine religioso e sacro del Matrimonio e perché Iddio stesso nel raggiungimento del medesimo è cointeressato sia come scopo ultimo, sia come cooperante, l'unione coniugale, più di qualunque altro rapporto umano, è stata da Dio stesso presa sotto tutela mediante la legge positiva, è stata munita da speciale sanzione, tanto che il Matrimonio, mediante questa sanzione, fu santificato nella sua più intima essenza, o meglio, dall'intervento di Dio la santità derivante dal suo scopo fu completata e sigillata [6].

Vale a dire, come nel perseguire il fine del Matrimonio, che è la generazione dei figli, deve Dio direttamente intervenire per completare la fecondità dei coniugi; così volle pure direttamente intervenire nel patto unitivo tra l'uomo e la donna inteso a tal fine, non soltanto col *permettere* loro di consacrarsi a questo santo scopo e coll'accettare la loro consacrazione, ma anche *col consacrarveli positivamente con la sua propria volontà, suggellando per tal modo il loro patto.* O meglio diciamo: come nell'atto matrimoniale i coniugi possono raggiungere il fine del Matrimonio solo come strumenti della

---

[5] Dico: come tale; perché se Dio non avesse istituito nessun potere religioso ed ecclesiastico, si potrebbe presumere che tale potere sia da Lui implicitamente trasferito ai detentori dell'autorità politica in quanto essa è assolutamente necessaria per la direzione della società umana. [*Casti connubii* enuncia il diritto e perfino il dovere della legittima autorità « di frenare, impedire e punire i turpi connubii, contrari a ragione e a natura », ma richiama però anche perentoriamente il diritto naturale e primitivo di coniugio (capov. 9); cfr. CIC, can. 1016. — In questa generica considerazione del Matrimonio come contratto fra due persone libere, non si deve dimenticare che la dignità di questo contratto in seguito alla caduta dell'uomo soffre delle conseguenze derivanti dalla rottura dell'ordine delle forze naturali, così che di fatto, come l'esperienza insegna, questa naturale consacrazione è molto pregiudicata dalla « durezza di cuore » degli uomini (Mt. 19, 7-8). — I teologi della Chiesa bizantina si rifiutano di riconoscere, in base all'intervenzione di Dio nel mistero del Matrimonio svolta qui da Scheeben, il mistero di questo Sacramento nei due contraenti: esso viene attuato dal sacerdote della Chiesa come rappresentante consacrato di Dio. Così almeno dal sec. XIX in poi, perché prima la loro dottrina sull'essenza ed il ministro del Matrimonio, concordava con quella dei Cattolici: cfr. M. JUGIE, *Theol. dogm. christianorum orientalium,* III (Parigi 1930), *De Sacramentis,* 447-459.

[6] Gen. l. c.

volontà di Dio, così volle Iddio che nella conclusione del loro patto avessero ad agire in suo nome e non soltanto di propria volontà.

A questa guisa il significato del contratto matrimoniale e del vincolo stesso prese un aspetto essenzialmente diverso. *Il bene di cui vien disposto nel contratto*, ossia il corpo come principio generativo, *venne riservato* a *Dio come strumento appartenente a Lui, come « res sacra » di cui i contraenti possono disporre solo in nome di Dio;* ma se da indi in poi essi in nome di Dio ne dispongono e se lo donano reciprocamente, *possono e devono, in nome di Dio, prenderne anche possesso, agendo, da una parte e dall'altra, solo in forza dell'autorizzazione divina.* E così da indi in poi non sono tanto essi stessi che si uniscono mutuamente, quanto Iddio stesso che li congiunge per il tramite della loro volontà. Per effetto della speciale dipendenza da Dio in cui gli sposi conchiudono il contratto, il vincolo che ne risulta, anche prescindendo dalle reali esigenze dello scopo, vien completamente sottratto alla loro libera disposizione; poiché anche Dio è interessato quando si tratta dell'annullamento o del mantenimento del medesimo. Ma se Egli si è intromesso, è stato appunto per legare i coniugi più strettamente che non potessero fare essi stessi, per consolidare in sé la loro unione e renderla così indivisibile e indissolubile. Naturalmente Egli rimane libero di concedere la separazione e lo scioglimento per motivi particolari; ma in nessun modo l'uomo può sciogliere o mutare, di propria autorità e senza l'autorizzazione di Dio, il patto che in nome di Dio ha conchiuso. « Quod Deus coniunxit, homo non separet » [7]. E come non lo possono i contraenti, così è naturalmente escluso che qualunque autorità terrena come tale eserciti qualsiasi giurisdizione sulla sostanza del Matrimonio, dato ch'essa deve disporre soltanto dei diritti degli uomini, non di quelli di Dio [8].

Questo ordinamento e significato del Matrimonio, come appare chiaro, è essenzialmente diverso da quello in cui il vincolo matrimoniale si fondava esclusivamente su un contratto, che l'uomo e la donna stipulavano di proprio arbitrio, in base alle finalità che il Creatore manifesta nella distinzione dei sessi e secondo le norme di una legge facilmente presumibile dalla natura delle cose. Però, benché il Matrimonio in questa nuova configurazione porti l'impronta d'un'istituzione positiva che non germoglia dal terreno della creazione, ma viene introdotto nella creazione dall'alto per uno speciale volere di Dio; d'altra parte però questa istituzione appare così conforme alla natura, che senza di essa difficilmente si potrebbe concepire un *degno ordinamento della unione sessuale* tra uomo e donna. Non si può pensare che Dio non volesse far valere in pieno il diritto speciale ch'Egli possiede sul corpo umano quale suo strumento nella propagazione del genere umano, e che permetta all'uomo di disporre liberamente come di una proprietà personale, sia pure alle condizioni imposte dalla natura dello scopo. Ed anche la dignità umana stessa sembra postulare che l'uomo, per quella stessa ragione per la quale, a vantaggio dell'unione fisica, deve in precedenza stringerne colla comparte una morale, così pure concluda un patto con Dio e per mezzo di Dio sia legato alla sua comparte. Ad ogni modo in questo istituto si ha quella *forma ideale d'unione tra i sessi*, che la sana ragione riconosce senza difficoltà e quindi volentieri ammette pure come effettivamente intesa e stabilita da Dio [9]. Anzi, è così ovvia

---

[7] Mt. 19, 6.
[8] *Casti connubii*, I, capov. 24-26.
[9] Vedi di nuovo Mt. 19, 7-8.

per la ragione, che ordinariamente si confonde o si mette in un fascio con la forma direttamente e necessariamente intesa dalla volontà del Creatore. Questo scambio e questa confusione è tanto più facile, in quantoché quella forma ideale fu introdotta in pari tempo con la creazione fin da principio ed è rimasta giuridicamente in vigore come unica forma quasi dappertutto nel genere umano, anche là dove si erano smarrite la maggior parte delle altre istituzioni divine. Ciò non di meno crediamo ch'essa, almeno secondo il concetto, si debba distinguere dall'altra forma risultante dalla natura delle cose e quindi dalla pura legge naturale, come un perfezionamento ed un'elevazione della medesima, dovuta alla volontà positiva di Dio.

Così il Matrimonio aveva già — *prescindendo anche da uno stato e da un destino soprannaturale dei contraenti — un carattere sacro e religioso* per due ragioni, *per essere ordinato a Dio come fine ultimo* e specialmente *per il positivo intervento di Dio nella sua conclusione.* Ma questa specie di santità non oltrepassa i confini della santità naturale; anzi, qui Dio compare soltanto come autore della natura e come il fine ultimo naturale dell'uomo, e se anche interviene positivamente, è solo per dare stabilità e conferma all'ordine naturale per un fine naturale[10].

Tuttavia, a causa di questa santità si può trovare, negli atti con cui si conclude il Matrimonio, un più alto valore e *in un certo senso qualche cosa di sacramentale,* essendo che per essi ha origine e vien designato qualche cosa di più di un semplice impegno contrattuale e precisamente una unione ed una obbligazione religiosa e sacra. E' una sacramentalità simile a quella che compete al *giuramento,* il quale nelle antiche lingue classiche vien chiamato « sacramentum ». Difatti, come la promessa giurata obbliga non solo verso il promissario, ma anche verso Dio e in Dio verso il promissario, e il mancare ad essa riveste un carattere sacrilego; così pure i coniugi nel loro contratto si obbligano non solo tra loro, ma anche verso Dio e attraverso Dio vengono impegnati tra loro. Un'ulteriore analogia coi Sacramenti consiste in questo che ivi ha luogo un'obbiettiva consacrazione dei contraenti per opera di Dio pel suo servizio, e con questa consacrazione è strettamente congiunta una divina *benedizione,* mediante la quale ai coniugati viene garantito l'aiuto divino, in quantoché essi per la legittimità della loro unione acquistano perfino un diritto alla cooperazione di Dio nella procreazione dei loro figli[11]. Ma ancora non troviamo l'elemento propriamente sacramentale, perché manca ancora l'elemento soprannaturale.

2. Il contratto assume un *carattere propriamente sacramentale* solo allorché le parti che convengono *si trovano in uno stato soprannaturale e come tali si uniscono per uno scopo soprannaturale.*

E' il caso che si è verificato dapprincipio nei nostri progenitori nel paradiso terrestre. Essi si unirono in Matrimonio come figli di Dio per la propa-

---

[10] Perciò il Matrimonio conserva questa santità anche dopo la cessazione dello stato originale e la possiede ancora in tutti i non battezzati, pagani e giudei. [Ossia, ritiene questa santità in forza della sua essenza, non sempre però di fatto.]

[11] *Nota marginale cancellata:* arride ancora una benedizione di Dio sulla terra, la benedizione della fecondità, *assistenza* e cooperazione di Dio legittimamente guadagnata... — M. 2, *glossa:* Analogia matrimonii et poenitentiae, ut poenitentia est ut oblatio foederis cum Deo: in *baptizato* utriusque oblatio ex parte horum [contrahentium] completur [et] ratificatur in nomine Dei ad finem intentum accipiendo vel acceptando offerentem ut oblationem. Simil. etiam in voto solemni [Cfr. a tal riguardo la nota 19, in più la glossa e la nota finale di questo §].

gazione del regno soprannaturale di Dio. La loro non era un'unione semplicemente religiosa, ma santa in senso soprannaturale, sia nelle parti che inchiudeva, sia nello scopo cui mirava, sia infine nella sanzione aggiuntavi da Dio, il quale intervenne allora non per confermare l'ordine naturale, ma per fondare l'ordine soprannaturale.

E' ovvio di pensare che alla conclusione di questo sacro patto dei nostri protoparenti andasse unito anche un aumento della loro grazia personale; non però una grazia derivante ad essi obiettivamente « ex opere operato » di Cristo, ma soltanto un aumento « ex opere operantis », come, a un dipresso, avviene ancora oggi quando si abbraccia lo stato religioso. Tuttavia sotto un altro rispetto la benedizione annessa al Matrimonio di Adamo e di Eva è stata maggiore di quella del Matrimonio cristiano medesimo: infatti, fintanto ch'essi rimanevano ambedue nello stato di grazia, lo Spirito Santo li assisteva di tal guisa, che i figli da loro generati dovevano venire all'esistenza non solo come figli dell'uomo, ma anche come figli di Dio. Concludendo essi il loro patto tra loro, lo conclusero al tempo stesso collo Spirito Santo come principio della grazia, affinché cooperasse con loro non solo colla sua potenza creatrice, ma anche col suo potere di generazione divina; per cui lo Spirito Santo divenne la sorgente di benedizione soprannaturale nella consumazione dell'unione, come pure il pegno ed il sigillo dell'unione stessa.

Nel Matrimonio cristiano il frutto dell'unione dei coniugi non viene alla luce colla grazia dello Spirito Santo; potrebbe perciò sembrare ch'esso non abbia in sé una dignità così elevata e soprannaturale come il Matrimonio dell'Eden; ma una considerazione più attenta metterà in sodo proprio il contrario.

Quanto il cristiano come tale è al di sopra di Adamo nel paradiso terrestre, tanto l'unione coniugale fra cristiani dev'essere superiore a quella della prima copia.

Cos'è il cristiano? Nel Battesimo, mediante il carattere impressogli da Cristo, viene accolto nel Corpo mistico dell'Uomo-Dio, onde gli appartiene anima e corpo. Quando egli si unisce in Matrimonio con una battezzata, non sono due semplici creature umane, e neppure due esseri semplicemente dotati di grazia, ma sono due consacrati membri del Corpo di Cristo che si uniscono per dedicarsi all'accrescimento di questo Corpo. Qualora la loro unione sia, come si suppone, legittima, non potrà avere altra finalità *intrinseca* che di generare e dedicare la prole a Cristo, al quale gli stessi coniugi appartengono: come pure, d'altra parte, i figli nati da quest'unione sono per se stessi destinati ad appartenere al Corpo di Cristo non meno dei genitori ed a partecipare alla vita divina del medesimo. *Quindi, anche nel concludere il Matrimonio stesso i contraenti non possono agire che in nome del Capo divino, cui essi appartengono e pel quale operano come sue membra; e precisamente non possono disporre del loro corpo quale principio generativo, se non col beneplacito di Cristo e nel modo voluto da Cristo* [12]. *Essi possono unirsi tra loro soltanto in*

---

[12] Questo punto sembra a noi della massima importanza per approfondire, sia teoricamente che praticamente, il concetto del Matrimonio cristiano; sopra tutto praticamente, onde escludere, anche in rapporto all'oggetto materiale del contratto matrimoniale, ogni ingerenza dell'autorità civile ed ogni arbitrio, frivolo o passionale, dei nupturienti. Noi a tale proposito ci riferiamo all'Apostolo, 1 Cor. 6, 15-20: « Non sapete voi che i vostri corpi sono membra di Cristo? — che le vostre membra sono tempio dello Spirito Santo, e che non appartenete a voi stessi? ». L'Apostolo ne conclude in primo luogo quale grande delitto sia il rubare, mediante uso arbitrario e libertino, il corpo che appartiene a Cristo per darlo ad una spre-

base alla loro unione con Cristo; la loro bilaterale unione col Capo divino, quindi, viene introdotta anche nell'unione stipulata tra loro, onde trasfigurarla e confermarla [13].

Il vincolo matrimoniale cristiano in tal modo è reso sacro e soprannaturale sotto ogni rispetto: mediante il *carattere soprannaturale degli stessi coniugi,* mediante il *fine soprannaturale* e mediante il *sacrosanto intervento di Dio,* col quale i coniugi qui si trovano nel più stretto rapporto. E questa santità è maggiore e più veneranda di quella del Matrimonio del paradiso terrestre, di quanto un membro di Cristo è superiore ad un uomo semplicemente dotato di grazia, l'accrescimento del Corpo mistico di Cristo alla dilatazione del semplice regno della grazia, l'unione del Figlio di Dio con noi nell'Incarnazione alla semplice inabitazione dello Spirito Santo.

Questa indole singolarmente sacra del Matrimonio cristiano ordinariamente la si spiega designandola come il « Sacramento » dell'unione di Cristo colla Chiesa, in relazione alle parole dell'Apostolo Ad Eph. cap. 5. E difatti non è possibile esprimerla più profondamente e più magnificamente di così; però è necessario intendere tutto intero il senso profondo della parola.

« Questo mistero è grande — dice l'Apostolo — io però parlo riguardo a Cristo ed alla Chiesa ». Egli sta dicendo che l'uomo deve amare la sua moglie come il proprio corpo, come Cristo ama la Chiesa come proprio corpo. Per la qual cosa l'uomo abbandoni il padre e la madre, dalla cui carne è nato, per stare unito a sua moglie e divenire una sola carne con lei — come s'era già espresso Adamo nel paradiso. Quindi aggiunge: « Questo mistero », ossia l'unione e l'immedesimazione dell'uomo colla donna, « è grande, io però dico riguardo a Cristo e alla Chiesa », ossia nella sua relazione a Cristo ed alla sua Chiesa, ciò che trova la sua espressione anche nel greco εἰς Χριστὸν καὶ ἐκκλησίαν.

Il senso secondo il quale il Matrimonio deve essere un mistero così grande, dipende manifestamente dal come si definisce il suo *rapporto a Cristo e alla Chiesa.* Questo rapporto può essere concepito come puramente *simbolico* o come *reale.* Nel primo caso l'Apostolo presenterebbe il Matrimonio secondo la sua essenza naturale come simbolo dell'unione soprannaturale di Cristo con la Chiesa; il Matrimonio da parte sua non sarebbe un mistero, ma sarebbe una immagine puramente formale nella quale ci sarebbe sensibilmente rappresentato un mistero esistente fuori di esso; quindi non tanto mistero, quanto invece sacramento d'un mistero, e invero sacramento senza contenuto. E tale di fatto è ancora adesso il Matrimonio tra i non cristiani; tale era dovunque prima di Cristo, perfino presso il popolo eletto (che ancora l'aveva come una istituzione divina), sebbene qui potesse essere considerato non come nudo sim-

---

gevole prostituta. [Il *Diritto Canonico* insieme con la *Dogmatica* rileva che il Matrimonio dei cristiani è retto non solo dal diritto divino, ma anche dal diritto canonico (CIC, can. 1016). L'interpretazione di Scheeben inserisce nella viva realtà soprannaturale del Regno di Cristo quelle sentenze giuridiche della Chiesa, che dai puri « pratici » spesse volte sono intese in un senso strettamente giuridico più che nel vero e proprio senso teologico. Cfr. i can. 1110-1111 e la definizione del Matrimonio data da Gasparri, la quale esprime anche il *fine* del Matrimonio tra i battezzati: « ... matrimonium inter baptizatos... potest definiri: contractus, iuri divino, et canonico conformis, inter marem et foeminam, individuam vitae consuetudinem afferens a Christo Domino ad dignitatem veri ac proprie dicti Sacramenti Novae Legis evectus » (l. c., n. 37, p. 37; vedi anche n. 7-8, p. 15 seg. e il cap. VII, n. 1083 segg. nel vol. II, p. 175 segg.).]

[13] Per ciò che segue vedi Eph. 5, 21-33.

bolo, ma anche in pari tempo sicuramente come *tipo* profetico dell'unione di Cristo colla Chiesa stabilita da Dio, onde era messo in una più stretta relazione con essa. Perfino il Matrimonio di Adamo non fu niente più che un'immagine perfetta di questo mistero, benché avesse in sé il carattere di mistero; imperocché questo carattere o non l'attingeva punto dal suo rapporto con Cristo e la Chiesa, o per lo meno non così come il Matrimonio cristiano.

Il Matrimonio cristiano, invece, *sta in relazione reale, essenziale, intrinseca col mistero dell'unione di Cristo colla Chiesa*; ha la sua radice in esso, è intrecciato organicamente con esso, e quindi partecipa della sua natura e del suo carattere soprannaturale. Non è semplicemente il simbolo di questo mistero o un esemplare che rimane fuori del medesimo, bensì *una copia germogliata dall'unione di Cristo colla Chiesa, prodotta e impregnata dalla medesima*, dato che non solo raffigura quel mistero, ma lo rappresenta in se stesso realmente, ossia mostrandolo attivo ed efficiente dentro di sé.

Proprio così vuole l'Apostolo che si consideri il Matrimonio cristiano. Difatti egli non intende propriamente dipingere l'unione di Cristo colla Chiesa in base alla natura del Matrimonio, bensì dall'unione di Cristo colla Chiesa come ideale e come radice egli vuole derivare sia la natura che i doveri del coniuge cristiano. Questa derivazione a dir il vero potrebbe essere fatta, almeno parzialmente, anche se non ci fosse alcun nesso intrinseco tra i due rapporti, ma solo un'analogia. Ma allora tutto il discorso dell'Apostolo, così pieno di entusiasmo, sarebbe svuotato del suo midollo, né si potrebbe comprendere com'egli per conclusione potesse dire così solennemente: « questo mistero è grande »; poiché solo in senso molto artificioso potrebbe il Matrimonio diventare un mistero e un grande mistero pel semplice fatto d'essere paragonato ad un mistero. Può diventarlo solo se il grande mistero di Cristo vive, opera e si manifesta in esso in modo grandioso [14].

Ma questo come avviene? I coniugi cristiani, secondo le parole dell'Apostolo, per effetto del Battesimo sono membri del Corpo di Cristo, carne della sua carne e ossa delle sue ossa. Già sono inclusi nell'unione misteriosa di Cristo con la Chiesa; come membra della Sposa di Cristo essi stessi sono sposati con Cristo; e così vale anche per essi il mistero dell'unione di Cristo colla Chiesa. Se essi si uniscono fra di loro, lo possono fare legittimamente solo allo scopo pel quale Cristo si unisce alla Chiesa, cioè per estendere ulteriormente il Corpo mistico di Cristo. Non possono agire altrimenti che nello spirito dell'unione di Cristo colla Chiesa e nel nome di Cristo, dato che i loro corpi appartengono a Cristo ed alla sua Chiesa: e conseguentemente il diritto di disporre dei medesimi spetta in primo luogo al celeste connubio e non ai coniugi terreni. Quindi la loro unione presuppone l'unione di Cristo con la Chiesa e si associa ad essa per cooperare ad un *unico* scopo soprannaturale. Ma essi devono cooperare nella Chiesa appunto come membra del Corpo di Cristo, perciò come organi del tutto; e quindi anche tra di loro non si de-

---

[14] L'unione di Cristo con la Chiesa non ha che un rapporto d'analogia col Matrimonio dell'Eden. Da questo essa prende la sua immagine, superandola su tutti i punti in dignità e per la sua importanza. Per il Matrimonio dei cristiani invece non è, da parte sua, un analogato, bensì genuino modello, anzi, prototipo, cui questo viene sacramentalmente parificato. E' nella volontà e nell'azione dei coniugi che questo modello deve dare la sua impronta. — Sul passo agli Eph. 5, 22 segg. cfr. STAUFFER, γαμέω, nel *Theol. Wörterbuch* di Kittel, I (1933), 654; pel problema stesso cfr. DOMS, l. c., 159-167.

vono unire che come organi del Corpo di Cristo, come organi di questo tutto creatosi dall'unione di Cristo colla Chiesa. Così la loro unione o società diviene *un membro organico nella grandiosa e multiforme società fra Cristo e la sua Chiesa, un membro emanato, circondato e penetrato da questa mistica società,* che partecipa del carattere soprannaturale del tutto e lo riflette nel più intimo della sua natura.

Meglio non si potrebbe designare la posizione del Matrimonio cristiano nella società tra Cristo e la Chiesa che qualificandola come una *diramazione* di essa. Con ciò difatti viene espresso che i coniugi, anche in base allo sposalizio di Cristo colla Chiesa, sposandosi tra di loro si sposano contemporaneamente a Cristo, per cui allargano in un determinato senso e per un determinato scopo la società di Cristo con la Chiesa, in una speciale forma la riproducono, e con ciò stesso pongono a sua disposizione un nuovo organo pel raggiungimento del detto scopo. Dappoiché dunque l'unione tra loro ha la sua radice nell'unione d'ambo le parti con Cristo, è da questa che nasce e, come il ramo nell'albero, ne è in pari tempo una *propaggine* o continuazione, una *copia* ed un *organo*.

Questa unione soprannaturale dei coniugi come membri del Corpo di Cristo è perciò anche il gran mistero del Matrimonio cristiano nella sua più intima natura. Ma poiché in questa sua intima natura è espresso al tempo stesso il mistero più sublime del Matrimonio tra Cristo e la Chiesa, perciò è detto anche Sacramento di questo mistero; e siccome da questo mistero attinge, quale sua immagine e suo organo, la propria essenza, così si può dire ancora che il carattere mistico della sua natura sta in quella sacramentalità. Solo che allora il concetto di Sacramento va preso in senso pieno: in modo cioè che il Sacramento non sia soltanto il simbolo del mistero, ma si pensi come intimamente compenetrato e trasformato dal medesimo, anzi, come nato insieme e confuso con esso.

Pensato così il rapporto sacramentale del Matrimonio cristiano colla società tra Cristo e la Chiesa ci rivela la sua singolare eccellenza, in forza della quale supera perfino il Matrimonio paradisiaco. Lo supera per la dignità maggiore dei membri concorrenti, pel fine più elevato e per una più intima e reale relazione col connubio dell'Uomo-Dio colla Chiesa, connubio che nel Matrimonio cristiano è rappresentato al vivo.

E questa più alta classe non è pregiudicata dal fatto che nel Matrimonio cristiano il frutto corporale non viene all'esistenza già ornato della grazia divina, come nel Matrimonio paradisiaco. Che se non trasmette da se stesso direttamente la grazia al frutto da esso prodotto, tuttavia gliela procura come membro dell'organismo cui appartiene, pel fatto che lo genera con questa specifica destinazione, che l'unione di Cristo colla Chiesa vivente dentro di sé manifesti in lui la propria fecondità col rigenerarlo al cielo. Di per sé sarebbe certamente molto più atto a trasmettere la grazia che non il Matrimonio paradisiaco: difatti in quest'ultimo la grazia era connessa alla natura in un modo affatto precario, mentre in quello il frutto prodotto da una carne che già appartiene al Corpo dell'Uomo-Dio per sua natura si trova in più stretto rapporto collo stesso Uomo-Dio e colla sua grazia. Si potrebbe dire quasi che questo frutto sia nato dal connubio di Cristo colla Chiesa, in quanto che i coniugi si

uniscono per procrearlo solo come organi dell'Uomo-Dio ed in suo nome [15]. Se, ciò nondimeno, i figli dei cristiani non vengono generati nella grazia, dipende dal fatto che l'Uomo-Dio vuole consacrare distintamente ogni singolo suo membro, vuole che non sia confusa la sua fecondità soprannaturale nella Chiesa con quella naturale, e che la rigenerazione del frutto della carne non si compia nella carne, bensì nel seno verginale della Chiesa [16].

Però, quanto meno il vincolo matrimoniale cristiano traduce in atto la sua virtù sacramentale col trasmettere la grazia al prodotto della carne, tanto più deve manifestarla nei suoi contraenti. Nel paradiso terrestre, come s'è detto, i protoparenti poterono acquistare la grazia col contrarre il Matrimonio come opera gradita a Dio; in ciò però la grazia non affluiva ad essi « ex opere operato ». I coniugi cristiani invece colla conclusione del loro patto entrano in stretta relazione coll'Uomo-Dio come Sposo della Chiesa ricco di ogni grazia; vengono assunti e consacrati quali organi attivi nel suo Corpo mistico; cosicché in forza della loro nuova posizione, dalla sorgente del Capo deve loro affluire nuova grazia e nuova vita, primieramente un aumento della grazia santificante, ma poi anche il diritto a quelle grazie efficaci delle quali essi nella nuova situazione hanno bisogno per l'adempimento dei loro sacri doveri.

Queste grazie provengono ai coniugi non « ex opere operantis », ma « ex opere operato ». Perocché i coniugi le acquistano pel fatto che nel concludere il Matrimonio agiscono come organi e ministri di Cristo e della Chiesa, e mediante tale conclusione diventano essi organi di Cristo e della Chiesa [17]. Essi

---

[15] Il Caietano († 1534) sosteneva che i bambini che muoiono nel seno delle madri senza aver ricevuto il Battesimo, possono andar salvi mediante la preghiera e la benedizione della Chiesa e specialmente « in voto parentum, quo scilicet desiderant eos recipere baptismum » (*In III p.*, q. 68, a. 2 e a. 11). Scheeben ne fa menzione nel *Kirchenlexikon* di Wetzer e Welte, col. 1679.

[16] Non esiste un mezzo teologicamente certo che possa sostituire il Battesimo degli infanti: vedi Denz., 712 e il quadro delle diverse opinioni in A. PIOLANTI, *De Sacramentis*, I, 190-192. Questa incertezza teologica non deve infirmare il dogma della universale volontà salvifica di Dio né la verità teologicamente certa che la grazia di Dio non è legata soltanto ai Sacramenti; è però un ammonimento ai genitori ed agli educatori sul grave dovere di non dilazionare il Battesimo dei neonati.

[17] M. 1 aveva: « sich vereinigend », unendosi; M. 2 porta la *glossa*: « in matrimonio actus *confectionis* sacramenti non est proprie *collatio* nec sacramenti nec rei sacramenti... *matrimonium contrahitur*... contrahere, come se si trattasse di attrarre, stringere insieme (« Zusammenziehung ») ». Vedi altro concetto alla nota 21. — La espressione « sich vereinigen » può significare che ciò per cui veramente si compie il Sacramento è l'unione dei coniugi nell'atto coniugale. Cfr. Gen. 2, 24. Secondo Graziano, il « padre del Diritto Canonico » (il suo insegnamento culmina intorno al 1140), il quale avea già sott'occhio teorie di questo genere, il « matrimonium perfectum », ossia, il « sacramentum matrimonii » non ha luogo se non mediante la « copula », la quale rappresenta l'unione di Cristo con la Chiesa. Soltanto il « matrimonium consummatum » è « ratum » e quindi sacramentale, non il « matrimonium initiatum », benché questo sia già essenzialmente Matrimonio: vedi H. PORTMANN, *Wesen und Unauflöslichkeit der Ehe in der kirchlichen Wissenschaft und Gesetzgebung des 11. und 12. Jahrhunderts* (Emsdetten 1938), 107; o anche G. LE BRAS, *La doctrine du mariage chez les théologiens et les canonistes depuis l'an mille* nell'art. *Mariage* del *Dict. de Théol. cath.*, t. 9, p. 2 (Parigi 1927), 2123-2224. Questa opinione ha ancora un valore nella problematica matrimoniale d'oggi, perché la legislazione ecclesiastica dispensa, sotto determinate condizioni, dal Matrimonio « rato » ma non da quello « consumato » (*Casti connubii*, I, n. 24; CIC, can. 1015, 1119; cfr. GASPARRI, l. c., n. 8 nota 1, p. 16 seg.; n. 42 e 503 segg., p. 38 e 300 segg.; II, n. 1083 e 1093, p. 175 e 181 seg.; per la dispensa vedi specialmente II, n. 1128-1131, p. 202 segg.). Quanto alla storia ed alla posizione del problema si veda il sopraccitato Portmann. Questi fa vedere come l'aforismo fondamentale del diritto matrimoniale romano, « *consensus* facit nuptias », con l'avanzare del Diritto Canonico dopo la fine del primo millennio prende il sopravvento e conduce, fra l'altro, al deprezzamento della copula. Un influsso su questa evoluzione l'ebbe l'intento di presentare il Matrimonio della Madre di Dio come

le ottengono associandosi all'unione di Cristo colla Chiesa, riproducendola e completandola nel proprio connubio. Per tutte queste ragioni il connubio di Cristo colla sua Chiesa, sul quale si basa l'intera comunicazione della grazia, *deve tradurre in atto « ipso facto » la sua efficacia soprannaturale nell'unione coniugale tra cristiani come in una sua diramazione* [18].

Dalla natura del Matrimonio cristiano consegue inoltre che i coniugi devono amarsi tra loro non solo d'amore naturale, ma anche d'amore soprannaturale come membra di Cristo e come rappresentanti del suo mistico connubio colla Chiesa; che essi amino i loro figli non soltanto come frutti delle loro viscere, ma anche come frutti del detto Corpo mistico, come figli di Dio, istruendoli ed educandoli con rispetto. Di fronte ai loro figli essi devono rappresentare Cristo e la Chiesa, come maestri, educatori e modelli — una vocazione sacra e soprannaturale che richiede grazie tanto più grandi quanto più i chiamati stessi camminano ancora nella debolezza della carne ed i loro figli, affetti della stessa debolezza, solo a gran fatica possono essere tirati sù fino alla misura della piena età di Cristo. Ma è certo altresì che tutte queste grazie non mancano di giungere ad essi dal benedetto connubio di Cristo colla Chiesa, cui sono consacrati e che nella loro unione essi hanno riespresso, rinnovato e completato.

L'efficacia produttrice di grazia del Matrimonio cristiano costituisce la sua sacramentalità in senso rigoroso. Ma questa si fonda sulla sua intima natura mistica, sulla sacramentalità dell'unione coniugale come tale, in quanto essa è un'immagine ed un organo del connubio di Cristo colla Chiesa, e perciò è da quest'ultima che deve ricevere la sua determinazione e la sua spiegazione [19].

Così resta dimostrato quanto ci eravamo proposto da principio; ora tiriamone le conseguenze più importanti.

---

vero Matrimonio. Dopo il 1200 la sacramentalità del Matrimonio consumato e non consumato è equiparata, « ma ciò non ostante, in considerazione delle decisioni papali, si sostiene la solvibilità del Matrimonio » (l. c., 188; cfr. L. ATZBERGER, nella continuazione dello *Handbuch der Dogmatik* di Scheeben *(Friburgo 1903)*, § 399, n. 684-688). Il problema non è ancora risolto completamente. Il potere di dispensare, in tal caso, non vien contestato alla Chiesa dai Teologi e dai Canonisti di oggi; sono pure d'accordo nell'ammettere che il *contratto matrimoniale* fra cristiani, in conseguenza del Battesimo che santifica i coniugi, è senz'altro il Sacramento del Matrimonio (CIC, can. 1081; *Casti connubii*, n. 6 e I, 29; ATZBERGER, l. c., n. 698 segg.; PIOLANTI, *De Sacramentis*, II, 244 segg.). Apprezzamento positivo del Matrimonio consumato è dato da DOMS, l. c., 138 segg.

[18] Nel fatto che i contraenti il Matrimonio agiscono in nome di Cristo e della Chiesa e assumono un officio nella Chiesa, sta la differenza essenziale tra le loro funzioni ed i voti religiosi. Per mezzo dei voti, veramente, il membro della Chiesa si disposa a Cristo più direttamente e più intimamente (onde esprime anche in modo più diretto e perfetto i rapporti della Chiesa con Cristo in se medesimo) che non nel Matrimonio. Ciò non pertanto i voti religiosi non sono un atto sacramentale: sono una soggettiva e personale consacrazione che porta con sé la grazia « ex opere operantis ». La consacrazione oggettiva, contenuta nei voti solenni, è soltanto l'effetto d'un atto di giurisdizione della Chiesa. [Fin qui la trattazione di Scheeben costituisce una profonda base teologica per l'opportunità del Matrimonio contratto davanti al Sacerdote e in connessione con il S. Sacrificio. Questo precetto della Chiesa, che alle volte è giudicato come disposizione puramente giuridica, si presenta così nelle sue ragioni essenziali. Il contenuto di verità dell'opinione « ortodossa » è mantenuto senza il difetto d'incompletezza e unilateralità.]

[19] Da quanto è stato detto risulta se e come si possa dimostrare, in base al cap. 5 ad Eph., che il Matrimonio è uno dei sette Sacramenti. Sebbene non vi sia formalmente espresso che il Matrimonio produce la grazia, però vi sono addotte le cause inerenti al mistero del Matrimonio onde esso ha e deve avere tale forza produttiva. L'esegesi teologica del passo, perciò, offre una prova per la efficacia « ex visceribus causae », una prova che ci deve soddisfare più che se ci fosse dimostrato che l'Apostolo ha usato la parola « sacramentum » (μυστήριον) nel senso corrente al giorno d'oggi.

E' erratissimo il credere che la grazia sacramentale del Matrimonio sia prodotta dalla benedizione del Matrimonio e non dalla conclusione del medesimo. Errato quanto il dire che la grazia connessa all'Ordinazione Sacramentale viene prodotta non coll'atto dell'Ordinazione, ma da una benedizione distinta dalla medesima. Il patto matrimoniale tra cristiani, perché legittimo, è essenzialmente e in tutto un patto assolutamente santo e mistico, nel quale i coniugi si uniscono nel nome di Cristo per la diffusione del suo Corpo mistico. In forza di ciò questi, benché non per mezzo d'un nuovo carattere bensì sulla base del carattere battesimale, *vengono consacrati ad un ufficio santo e con ciò*, quando siano rimossi gli eventuali impedimenti, *viene data anche la grazia sacramentale.*

Pertanto, la benedizione del Sacerdote potrebbe essere la forma del Sacramento e il Sacerdote ne sarebbe il ministro qualora soltanto la sua positiva cooperazione fosse necessaria per la valida conclusione del Matrimonio. Questa, per sé, non è una cosa assurda. Infatti, siccome i coniugi non possono stringersi in vero Matrimonio se non in nome di Dio, e siccome il loro patto non si poggia su un'obbligazione meramente contrattuale, ma anche sull'annessa sanzione divina, sarebbe non soltanto possibile ma in certi rispetti perfino congruente, che questa sanzione divina venisse pronunciata pubblicamente da un rappresentante di Dio ed a questa dichiarazione fosse legata la validità dello stesso Matrimonio. In questo caso la ratificazione (non la semplice benedizione) del Sacerdote costituirebbe il complemento del contratto e quindi anche la forma del Sacramento [20].

Di fatto però né Cristo né la Chiesa ha fatto dipendere la validità del Matrimonio dalla sanzione o dalla benedizione del Sacerdote; in ogni tempo la Chiesa, se altro non si opponeva, ha riconosciuto come validi e quindi come sacramentali i Matrimoni conclusi senza il concorso del Sacerdote. In tali Matrimoni perciò anche il Sacramento viene effettuato mediante la semplice stipulazione del contratto fra gli sposi. Ora, se questi invitando il Sacerdote non hanno meno potere che non invitandolo, se non è possibile che per questo Sacramento si diano due forme diverse, non potrà mai darsi che la ratificazione o la benedizione del Sacerdote sia la forma sacramentale né che il Sacerdote sia il ministro del Sacramento.

In conseguenza di che, sono sposi stessi quelli che, agendo come membri di Cristo, in nome suo e della Chiesa, col dichiarare il loro consenso concludono il patto matrimoniale sacramentale e per tal via acquistano la grazia annessa al patto. Il contratto matrimoniale stesso, e non altro, è il segno sensibile, il « sacramentum tantum », mediante il quale vien designato e attuato prima di tutto il vincolo matrimoniale come « sacramentum simul et res », e poi anche la « res tantum » ossia la grazia [21].

---

[20] Vedi la concezione bizantina del Matrimonio alla nota 5 di questo §.

[21] Alcuni si scandalizzano a sentir dire che i contraenti stessi devono essere ministri del Sacramento del Matrimonio, perché negli altri Sacramenti il ministro, almeno quello ordinario, è il Sacerdote. In realtà non si può dire propriamente che gli sposi siano gli amministratori (« collatores ») di questo Sacramento. Difatti, come non viene conferita ma solo « confezionata » la prima « res sacramenti » che è il patto matrimoniale, così neppure si può dire che gli sposi conferiscano l'uno all'altro la grazia che è connessa con quel patto. Ma siccome i contraenti agiscono in nome di Cristo e della sua Chiesa, il loro atto è essenzialmente un « ministerium sacrum » da cui ha origine una « res sacra », il contratto, in seguito alla quale *si compie* una « consecratio » dei contraenti stessi e *con essa una obiettiva* « *sanctificatio* » che porta con sé la grazia. Come il « ministerium » degli sposi nel Matri-

Tanto l'unione coniugale, quanto perciò anche la conclusione della medesima, è un atto essenzialmente santo, mentre qualora non figurasse che come « materia sacramenti » potrebbe anche essere, per sé, cosa profana, come l'acqua ed il suo versamento nel Battesimo [22]. In questo caso si separerebbe la santità dall'essenza del Matrimonio facendola provenire dall'esterno. Mentre si crede di estollere la dignità del Sacramento facendolo dipendere dalla cooperazione del Sacerdote e di mettere il Matrimonio stesso in più stretta relazione colla Chiesa, in realtà lo si spoglia della sua dignità essenziale e si spezza la sua essenziale relazione colla Chiesa.

La dignità essenziale del Matrimonio non vien preservata se non a condizione che il contratto stesso sia Sacramento: soltanto in questo modo Matrimonio e contratto stanno in relazione intima, viva e necessaria colla Chiesa. Come atto intimamente sacramentale il contratto matrimoniale sta sotto il controllo, la giurisdizione della Chiesa [23]; e perché conservi la sua dignità deve compiersi in un luogo sacro, con la partecipazione del sacerdozio cristiano, così che appaia anche esternamente la sua santità intrinseca e il suo stretto rapporto con Cri-

---

monio ha questo di speciale, che vien esplicato nel contrarre (« Zusammenziehung ») un patto, così l'efficacia santificante di questo « ministerium » ha pure questo di particolare, che la contrazione del patto porta con sé lo stato di grazia e per mezzo di essa gli sposi acquistano o traggono sopra di sé questa grazia e così la « contraggono ». Invece di amministratori del Sacramento e della grazia, si dovrebbero chiamare più genericamente *confezionatori del Sacramento* e *trasmettitori* — non collatori o conferitori — *della grazia*. [Idem in Pohle-Gierens, III, 633. MELCHIOR CANO († 1560) riguardava il contratto come la materia e la benedizione del Sacerdote come forma del Sacramento del Matrimonio: « Cum... matrimonium solis verbis viri et foeminae civiliter profaneque contractum, licet rei sacrae signaculum sit, non sit tamen opus religionis sacrum, certe non est proprie sacramentum ». Le parole dei contraenti non possono essere « forma » del Sacramento perché in se stesse sono cosa profana. Dio solamente dà a questa cosa — come negli altri Sacramenti — l'impronta sacramentale mediante uno speciale « ministro », che in questo caso è il Sacerdote (*De locis theologicis* l. 8, capo 5). Contro questa opinione si esprime il famoso decreto *Tametsi* del Concilio di Trento (Sess. 24, cap. 1: Denz., 990-992), dichiarando, in base alla dottrina tradizionale, che i cosidetti Matrimoni « clandestini », contratti in libero consenso da cristiani senza l'aperta assistenza della Chiesa, sono veri e validi Matrimoni se non li dichiara invalidi la Chiesa (cfr. ora CIC, can. 1094-1103; *Casti connubi*, n. 5-10 e I, n. 28-31).]

[22] Bisogna riconoscere che una certa santità, quale noi abbiamo precedentemente esposta, tanto l'atto in se stesso quanto il patto indi concluso potrebbero pur sempre averla per loro indole, ma non quella specificamente cristiana, non la santità e la forza sacramentale elargita da Cristo: l'uno e l'altro, nell'accennata ipotesi, sarebbero piuttosto l'oggetto che attende d'esser santificato.

[23] Tutti quelli che in parte o in tutto sottrassero alla giurisdizione della Chiesa la sostanza del Matrimonio, la determinazione degli impedimenti dirimenti, ecc., immaginarono a tale scopo che il contratto matrimoniale non fosse esso stesso il Sacramento, ma che fosse al massimo la materia prossima del Sacramento, press'a poco come gli atti del penitente nella Confessione o l'infusione dell'acqua nel Battesimo, o che addirittura fosse la materia remota, ossia quell'oggetto che dev'essere santificato col Sacramento. D'altra parte i Papi, e specialmente Pio IX, nel difendere la competenza esclusiva della Chiesa si appellano precisamente al fatto che il Matrimonio è Sacramento in se stesso. In realtà, se il contratto o il patto fosse solamente « materia sacramenti », dal potere che ha la Chiesa sui Sacramenti si potrebbe dedurre unicamente ch'essa ha il diritto di determinare quale contratto o quale patto voglia riconoscere come materia del Sacramento e voglia santificare mediante il Sacramento. Ad ogni modo, da questo punto di vista non è facile difendere incontestabilmente l'esclusivo diritto della Chiesa sul Matrimonio. Veramente si potrebbe addurre che il Matrimonio già per sua natura è un rapporto religioso che, come noi stessi dicevamo, anche all'infuori del Cristianesimo deve essere sottratto alla giurisdizione dello Stato *come tale*: « quod Deus coniunxit, homo non separet » [Mt. 19, 6]. Ma appunto questo generico carattere religioso, nel Matrimonio cristiano, si specifica come sacramentale, e se quest'ultimo non è riconosciuto come essenziale, non è neanche possibile ricorrere al primo.

sto. *Non perché diventi santo, ma perché è santo* si richiede la cooperazione del sacerdozio; altrimenti il concluderlo tralasciando senza motivo la benedizione della Chiesa sarebbe un semplice peccato di omissione, mentre in realtà ciò riveste il carattere di sacrilegio [24].

E' senza dubbio significativo che la santificazione del Matrimonio per mezzo del Sacerdote sia stata per lo più affermata e propugnata proprio da quella parte nella quale si fa di tutto per escludere il fattore soprannaturale della Chiesa dal campo della vita sociale. Mentre per l'addietro soltanto alcuni teologi isolati difesero quella teoria, il Gallicanismo ed il Giuseppinismo, come pure il Giansenismo che fucinò le armi spirituali ad ambedue e combatté con loro, se ne impadronirono con sorprendente zelo, e siccome si lottava per una causa apparentemente santa, alcuni dotti Teologi bene intenzionati si lasciarono tirare dalla loro parte senza sospettare che così mettevano nelle mani dei nemici della Chiesa le armi più forti [25].

E' meraviglioso vedere come il Matrimonio cristiano si amalgami colla sostanza soprannaturale della Chiesa; non si potrebbe ferire ambedue più profondamente che scindendo l'uno dall'altra. Il Matrimonio perderebbe la sua profonda indole mistica fin dalla sua radice e la Chiesa uno dei suoi fiori più belli in cui essa rivela così maestosamente la sua virtù soprannaturale che pervade e trasfigura ogni cosa. In nessun altro campo la vita mistica della Chiesa si insinua più profondamente nei rapporti naturali che qui, dove accogliendo nel suo grembo il primo fra essi, quello sul quale si basa l'esistenza e la propagazione della natura umana, lo fa radicalmente suo e lo trasfigura; dove essa, come Sposa del Figlio (il quale essendo Capo del genere umano se n'è preso il possesso), si assoggetta anche la naturale forza generativa del genere umano ed esige che l'uso legittimo di essa sia rivolto esclusivamente ai suoi fini celesti. Qui più che altrove si fa luminosamente manifesto come tutta quanta la natura, fin dalla più profonda radice, partecipa alla celeste consacrazione dell'Uomo-Dio che l'ha assunta, e che Cristo è divenuto la pietra angolare sulla quale Iddio ha fondato la di lei esistenza e lo sviluppo [26].

---

[24] Oggi non può più essere messo in dubbio che il Matrimonio tra cristiani diventa Sacramento per le stesse cause che lo rendono valido. Difatti Pio IX ha più volte solennemente dichiarato che il Sacramento nel Matrimonio non è accessorio né si può dividere da esso, né risiede unicamente nella benedizione del Sacerdote; ed ha affermato essere dottrina della Chiesa cattolica che il Sacramento è pertinente all'essenza del Matrimonio al punto, che l'unione tra battezzati non può essere legittima se non nel Matrimonio sacramentale. Cfr. il *Sillabo*, prop. 66 e 73, specialmente la *Lett. ad Reg. Sard.* del 19 sett. 1852. [Cfr. Denz., 1766 e 1773 aggiungendo 1640; CIC, can. 1012; *Casti connubii*, I, n. 29-30.]

[25] ATZBERGER, l. c., n. 700, dà un prospetto di questi autori la cui opinione, ricollegandosi a quella di M. Cano, ancora sotto Pio VII era tenuta come opinione libera; cfr. anche Pohle-Gierens, III, 602-603.

[26] *Nota marginale cancellata:* Da qui il furore diabolico del liberalismo verso l'alto e verso il basso. Lo *Stato*, nel mezzo di due società soprannaturali, l'una *fondamentalmente* naturale ma sostanzialmente soprannaturalizzata, e l'altra prettamente soprannaturale, viene ad acquistare, anche senza diventare sostanzialmente cristiano e soprannaturale, una *posizione* soprannaturale pel fatto che i suoi membri sono cristiani (obbiettivamente per mezzo del carattere battesimale) e i più prendono anche parte al servizio di Cristo (al privilegio ed al servizio della Rivelazione), diventando il difensore delle altre due società nelle quali sono incorporati i diritti di Dio e di Cristo. Cfr. SCHRADER, *De unitate Romana* [I vol. Friburgo 1862, II vol. Vienna 1866; vedi Scheeben in Wetzer und Welte, vol. 10 (Friburgo 1897), col. 1938-39; H. SCHAUF, *Passaglia und Schrader*, 23-24]. — M. 2 in foglio sciolto aggiunto contiene il seguente promemoria relativo al testo che ci sta davanti:: Lotta contro Matrimonio e Chiesa nello Stato moderno, *serrato* fra due società essenzialmente soprannaturali — una puramente soprannaturale che gli sta sopra [il Regno eterno di Dio] — e la Chiesa,

Se il Matrimonio cristiano, come Sacramento dell'unione di Cristo colla Chiesa, come copia e diramazione della medesima, è, secondo l'Apostolo, un mistero talmente grande, quell'unione stessa e la Chiesa in tale unione sarà un mistero più grande ancora, un mistero il quale, non potendo avere adeguato fondamento che nelle due stupende opere dell'Incarnazione e dell'Eucaristia, è il solo che fa risaltare l'immensa importanza ed il significato di questi due misteri. Questo mistico lato della Chiesa lo conosceremo meglio in seguito, quando prenderemo in considerazione i frutti e le finalità della sua azione soprannaturale [27].

---

che ora ne è soltanto il fondamento, dal basso in sù. Qui si mostra come non sia egli solo il padrone degli uomini. [Cfr. CIC, can. 1016, 1038, 1960]. — Per la posizione della Chiesa rispetto allo Stato, che Scheeben qui tocca appena, cfr. G. B. BIAVASCHI, *La moderna concezione filosofica dello Stato*, cap. XI: *Chiesa e Stato* (pubblicazione dell'Univ. Cattol. del S. Cuore di Milano, Serie Giuridica, vol. II, fasc. I, 3 ediz. Milano 1926); oppure E. VALTON, *Etat - L'Etat et l'Eglise* nel *Dict. de la Théol. Cath.*, tomo 5, p. 1 (Parigi 1924), 897-905.

[27] Altri appunti del M. 2 si occupano da vicino della natura intima dell'avvenimento sacramentale nell'operato della coppia cristiana che contrae Matrimonio. Sono buttati giù in gran fretta e bisogna glossarli per renderli intelligibili.

1. È questione teologica discussa se la *consegna* della persona corporea all'altra parte o l'*accettazione* fatta da questa costituisca propriamente la forma che dà l'impronta alla realtà sacramentale attuata e inclusa nel consenso. L'opinione sostenuta da Scheeben secondo cui è l'*accettazione* che dà la forma, è condivisa da GASPARRI, l. c., n. 34, p. 34 seg.; F. M. CAPPELLO, *Tractatus canonico-moralis de Sacramentis*, vol. III, pars I: *De Matrimonio* (Torino 1939), p. 33-35, la fa sua dopo aver esposto le sentenze degli altri autori. Scheeben scrive: «NB. L'agire «in nomine Christi» è ciò che avviene nell'«acceptatio» (per Cristo); da qui anche la formula: Io ti *prendo* per mia moglie cristiana — Io ti *prendo* per mio marito cristiano; e non: Io *mi do* (e impegno uguale dall'altra parte). Il darsi è autorizzato in quanto è pronto a ricevere chi ha ricevuto da Cristo il diritto di ricevere».

2. Ora sorge la questione, parimenti discussa, se e come nel Matrimonio d'un cristiano con una parte non cristiana — supposto che abbia la dispensa ecclesiastica — abbia luogo un avvenimento sacramentale in senso proprio. ATZBERGER (l. c., n. 702) dice: «... nel concludere un simile Matrimonio non si tratta direttamente della comunicazione della grazia mediante il rito sacramentale (!!), bensì della produzione del *vincolo matrimoniale*. Ora ci sembra che il vincolo matrimoniale per sé debba essere una relazione di *perfetta uguaglianza* rispetto all'impegno assunto, che quindi debba avere la *stessa saldezza per ambedue* gli sposi e che perciò appunto non possa essere sacramentale (soprannaturale) per un contraente e non sacramentale (naturale soltanto) per l'altro». Scheeben tuttavia annota: «La parte non cristiana viene autorizzata all'atto d'accettazione, mediante l'offerta della parte cristiana. In tal caso l'"actus putationis" è l'accettare o *prendere:* Io ti prendo per mia moglie cristiana. Perciò comunicazione della grazia mediante l'accettante. All'ammissione nello stato corrisponde l'ammissione al diritto alla grazia dello stato, non al conferimento...».

3. Nei suoi appunti molto rapidi Scheeben nel fatto della «acceptatio» caratterizza l'uomo come tipo simbolico-reale del Cristo, e la donna, in conformità alla sua opinione esposta nella I Appendice al 2 cap., come tipo simbolico-reale dello Spirito Santo e della Chiesa. Nell'insieme dell'avvenimento sacramentale, perciò, hanno ciascuno un vantaggio rispetto all'altro — però sotto un punto di vista diverso. Scheeben scrive: «Primo loco la "acceptatio *viri*" perché rappresentante principale di Cristo — secundo loco acceptatio *mulieris* quia vir ipsius fit proprius... ut organum Christi — non tamen [?] ambo intrant in matrim. [cum] Christo mediante viro — sed quia immediate prius [?] habet dignitatem morgani Christi aeque ac vir, ideo etiam mulier fit... Christi — licet specialius nomine Ecclesiae vel Spiritus Sancti».

Capitolo VIII

IL MISTERO DELLA GIUSTIFICAZIONE CRISTIANA [1]

> « Secundum suam misericordiam salvos nos fecit (Deus) per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus Sancti, quem effudit in nos abunde per Jesum Christum Salvatorem nostrum, ut haeredes simus secundum spem vitae aeternae ».
>
> Tit. 3, 5-7.

§ 86. *L'essenza della giustificazione cristiana come restaurazione della giustizia originale.*

Frutto e scopo dell'Incarnazione e di tutta l'opera della Redenzione, della Chiesa e suoi Sacramenti, per il genere umano riscattato, è, immediatamente, la giustificazione e, mediatamente, l'introduzione degli uomini nella gloria e felicità eterna loro promessa.

Il frutto corrispondente ad un albero così meraviglioso e pieno di misteri di per sé logicamente non può essere che un mistero altrettanto elevato. In parte l'abbiamo visto considerando l'importanza dell'Incarnazione e della Chiesa: lo riscontrammo soprattutto in questo, che i due misteri contengono il germe

---

[1] Si confrontino i paragrafi 27-31, 35, 39-41; item, *Le meraviglie della grazia divina* (traduz. italiana Torino 1933), l. II e III. In questo capitolo più che nei primi Scheeben lotta con l'insufficienza del linguaggio umano di fronte al fatto concreto della vita divina nell'uomo in stato di grazia. Egli è tutto compreso del fatto che questa realtà divina sussiste indipendentemente dalla maniera onde l'individuo, riflettendo su se stesso e indagandosi psicologicamente, se la rappresenta; così pure del fatto che la cooperazione dell'uomo nella complessa opera di santificazione non è limitata a quei dati che vengono avvertiti dalla coscienza che vigila e si controlla. Egli sa che la vita contiene di più di ciò che la riflessione vi percepisce; dacché anche la riflessione è un prodotto della vita, cui si accompagna come reazione attiva nell'incontro tra fattori interni ed esterni. Come figlio di quella sua terra renana ch'era ancora profondamente pervasa di romanticismo nel modo di sentire, e come discepolo di grandi teologi del tempo in cui era in auge il cartesianesimo nella criteriologia e nello studio del sentimento religioso, egli possiede una ricca scorta di parole e di concetti per esprimere l'esperienza interna del fatto religioso, non soltanto sotto l'aspetto di realtà dinamica che si compie, ma per lo più e nello stesso tempo anche nell'eco emozionale che trova nel sentimento. Dal punto di vista metodologico Scheeben nella problematica del suo soggetto è del tutto chiaro (cfr. specialmente i §§ 105 e 109). Nella terminologia, invece, sino alla fine della sua attività di scrittore non è giunto ad un risultato tale che avesse a far contento lui stesso. Scheeben in questo capitolo si riallaccia ai Padri meno ancora del suo solito. — A completamento della bibliografia già addotta nei sopraccitati paragrafi torna utile menzionare: per i primordi del Cristianesimo: J. PASCHER, Ἡ βασιλικὴ ὁδός. *Der Königsweg zur Wieder-*

di una unione soprannaturale degli uomini con Dio, e quindi, di una santificazione e di una glorificazione soprannaturale degli stessi per opera dello Spirito Santo. Dalla meravigliosa virtù del germe possiamo concludere alla grandezza del frutto; così pure, viceversa, solo dalla grandezza del frutto riconosceremo tutta la fecondità del germe.

Dapprima prendiamo in considerazione la giustificazione cristiana. Per essa intendiamo ciò che si riferisce all'acquisto o all'aumento della giustizia cristiana e che contribuisce a render l'uomo degno del conseguimento o dell'aumento della gloria nell'altra vita. Si vedrà poi che il vero nocciolo del mistero, quello nel quale si radica il suo carattere mistico, è messo in miglior rilievo col nome di santificazione e rinascita divina che con quello di giustificazione. Non di meno dobbiamo attenerci a quest'ultimo, prima di tutto perché è consacrato dall'uso della Chiesa; poi perché l'aspetto speciale sotto del quale va considerata la santificazione e la rinascita da Dio, ossia il suo rapporto con l'abolizione dello stato di peccato, vi è formalmente espresso. D'altronde la nostra stessa investigazione tende appunto a scoprire e a dilucidare l'elemento mistico che sta alla base della giustificazione cristiana.

Il carattere misterioso di essa deve mostrarsi principalmente nel suo effetto, la giustizia cristiana, dipendentemente dalla quale si determina il carattere misterioso del processo per cui essa si attua, e delle cause che vi cooperano [2].

1. Se per « divenir giusto » non si intende altro che l'assunzione di un sentimento di rettitudine in accordo con la legge di Dio, accompagnato da immancabile perdono dell'ingiustizia commessa prima contro Dio, in se stesso è poco o punto mistero ciò che ci si presenta. Tutto questo può essere pensato come possibile anche nel caso d'un uomo che non si trova in relazione soprannaturale con Dio, d'un uomo naturale, il quale, peccando, esce dai suoi giusti rapporti con Dio e in seguito, mediante il pentimento e la ripresa delle interne disposizioni che piacciono a Dio, per indulgente condiscendenza di Lui, ritorna al suo stato primiero. Qui la giustificazione non è che la sanazione d'una anomalia sopravvenuta nell'uomo naturale, la riabilitazione dell'uomo, che, dopo la sua caduta, viene restituito alla sua altezza naturale: e la giustizia,

---

geburt und Vergottung bei Philon von Alexandrien (Paderborn 1931); L. BIELER, Θεὸς Ἀνήρ. *Das Bild des « göttlichen Menschen » in Spätantike und Frühchristentum* (2 vol., Vienna 1935-36); per l'insegnamento dei Padri, oltre E. MERSCH, *Le corps mystique du Christ* (2 ediz. Parigi 1936); J. GROSS, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs* (Parigi 1938). — Le linee fondamentali della storia della mistica medievale sono presentate da M. GRABMANN, *Storia della teologia cattolica* (traduz. di G. Di Fabio, Milano 1939), 174 segg.; idem, *La mistica cattolica* (traduz. di M. Bendiscioli, Milano 1930). Riguardo alla terminologia cfr. A. STOLZ, *Teologia della Mistica*, specie il capo VIII e IX, p. 128 segg. Per la mistica orientale vedasi V. LOSSKI, *Essai sur la théologie mystique de l'Eglise d'Orient* (Parigi 1944). — La Teologia orientale ha sempre concepito la grazia della giustificazione e della santificazione nella forma dell'idea mistica della deificazione (HEILER, *Die katholische Kirche*, 211). Essa sostiene un certo « sinergismo della libera volontà umana con la grazia preveniente e adiuvante ». Più che di diverse forme di grazia attuale, essa parla dei sette carismi dello Spirito Santo in senso biblico. L'antinomia tra l'attività dell'uomo e la grazia divina, problema tanto discusso oggi, è risolto con la vita di preghiera. Vedi il sistema che più le si avvicina nella Teologia cattolica, il sincretismo sorbonico, (dal quale Scheeben non si scosta molto) in P. PARENTE, *Anthropologia supernaturalis* (Roma-Torino 1943), 195 segg.

[2] Il lettore capirà meglio l'autore se in seguito in luogo di « giustizia » leggerà ogni volta « santità e giustizia »; se invece di « divenir giusto » leggerà « divenir santo e giusto », e invece di « giustificazione » leggerà « santificazione e giustificazione ». Scheeben stesso più avanti spesse volte si esprimerà così.

procurata in questo modo, è qualche cosa di essenzialmente naturale, anche se non sia da escludere un intervento soprannaturale di Dio. Nessuna traccia, qui, d'una elevazione dell'uomo al di sopra della sua natura; pertanto anche il nocciolo del mistero soprannaturale manca.

I razionalisti vorrebbero scoprire la giustificazione cristiana in un processo di questo genere e ridurla ai limiti di esso; ma il teologo cattolico non lo può fare senza gettare i misteri della sua fede in balìa del più fatuo illuminismo. Egli deve concepire la giustificazione cristiana come opera misteriosa essenzialmente soprannaturale, se non vuole spezzare tutto il divino organismo del Cristianesimo. Ponendola in rapporto coi misteri soprannaturali, egli deve riconoscere la necessità (e quindi anche la possibilità) scientifica di ritenerne e di intenderne il carattere di mistero soprannaturale.

In primo luogo nella giustificazione cristiana egli riconosce la *restaurazione di quello stato di giustizia che Adamo possedeva prima del peccato* e che perdè col peccato. Tale giustizia, però, era soprannaturale, stillata nel cuore di Adamo dallo Spirito Santo; era la giustizia della santità, ossia un'effusione e un riflesso della santità divina; era, in una parola, una giustizia divina, non umana o della creatura. Questa giustizia ci deve essere ridonata nella giustificazione cristiana dopo essere stata radicalmente perduta. Conseguentemente la giustificazione dev'essere un'opera tanto grande, quanto lo fu l'infusione della giustizia nel paradiso terrestre; come questa, essa deve trasportare l'uomo in una posizione soprannaturale rispetto a Dio, metterlo nella voluta disposizione per raggiungere il suo fine soprannaturale e renderlo capace di quella vita ch'egli, come figlio adottivo di Dio, deve condurre in modo degno del suo celeste Padre. Ma ciò non può avvenire se al tempo stesso l'uomo non è elevato al di sopra della sua natura e posto nello stato di filiazione divina; se, cioè, come figlio di Dio non viene rigenerato in modo inesprimibile nello Spirito Santo dal seno di Dio e di nuovo fatto talmente partecipe della natura divina, come lo era il primo uomo. Breve, come ripristino dello stato di giustizia originale, la giustificazione cristiana ci restituisce non già una giustizia puramente naturale, umana, bensì una giustizia soprannaturale di figli di Dio, insieme con tutti quei privilegi che vi si presuppongono o ne sono come la conseguenza.

A questa guisa il mistero dello stato originale richiama l'altro mistero dello stato di grazia nel nuovo ordine cristiano.

Ma appunto per questo la giustificazione cristiana va considerata *in opposizione al mistero del peccato*. Anche il peccato che da essa deve venir abolito non va qui esaminato semplicemente dal suo lato naturale, come turbamento dell'ordine naturale, ma piuttosto in quel carattere pieno di mistero che il peccato possiede di riscontro all'ordine soprannaturale della grazia e specialmente della grazia originale. Lo stato di peccato non è semplicemente un certo pervertimento della volontà, ma anche un abbandono ed una separazione totale da Dio quale suo fine soprannaturale; cui corrisponde da parte di Dio non soltanto la privazione del suo gradimento (disgrazia in senso morale), bensì l'espulsione dallo stato di figli di Dio e la spogliazione dell'abito soprannaturale della grazia. Per riannodare il vincolo soprannaturale spezzato, non basta un mutamento d'indirizzo nella volontà da parte dell'uomo; è necessario che Dio stesso innalzi di nuovo l'uomo a sé e mediante lo Spirito Santo gli infonda nel cuore l'amore filiale per Lui, acciocché venga ricongiunto a

Lui come a suo Padre. Tanto meno è sufficiente, a liberare il peccatore dalla sua disgrazia, che Dio copra col manto dell'oblìo l'azione peccaminosa in grazia del pentimento del peccatore e che rimetta semplicemente la di lui colpa. Acciocché questa venga condonata completamente, Iddio deve ridare all'uomo quel suo favore e quella grazia che gli aveva donato prima del peccato; deve accoglierlo di nuovo nel suo seno come suo figlio; deve rigenerarlo a nuova vita divina e rivestirlo ancora con l'abito dei suoi figli, cioè, con lo splendore della sua natura e della sua gloria. Soltanto così la giustificazione può eliminare totalmente e perfettamente il peccato secondo la sua natura concreta e il suo carattere misteriale. Ma appunto per questo anch'essa, la distruggitrice di un male così pieno di mistero, non può a meno che presentarsi come un mistero soprannaturale. Per conseguenza, il mistero del peccato, come pure quello della giustizia originale, richiama la giustificazione come terzo mistero, col quale viene distrutto il primo e ristabilito il secondo.

2. Ma se noi vogliamo farci un *concetto adeguato* del mistero della giustificazione cristiana, che in sostanza è una « iustificatio impii », dobbiamo esaminare più da vicino il rapporto in cui essa si trova col peccato.

Il peccato che per essa dev'essere tolto non è il peccato attuale come tale; perocché questo in nessuna maniera, neppure mediante quelle grandi meraviglie che Dio svolge nell'ordine della grazia, può, da accaduto, essere ridotto a non accaduto; ciò che deve essere soppresso è l'effetto del peccato attuale, ossia il peccato abituale.

In questo però noi dobbiamo distinguere la colpa e la perversione: la colpa che il peccatore si addossa coll'offendere Dio, e la perversione nella quale l'atto peccaminoso si stampa e si impronta. Ambedue devono essere contemporaneamente distrutte, se si vuole che cessi lo stato di peccato: la colpa con la remissione da parte di Dio, la perversione con la rimessa in atto del buon indirizzo verso Dio e l'unione con Lui, la quale consiste, quaggiù, nell'abito della carità e delle altre virtù soprannaturali da lei informate e vivificate.

La giustificazione del peccatore, perciò, contiene due aspetti essenziali: uno negativo, la remissione della colpa; l'altro positivo, cioè il ristabilimento dell'unione soprannaturale con Dio, e ad essi corrisponde, nel prodotto del processo, la libertà dalla colpa e il possesso della grazia santificante. Il primo è piuttosto estrinseco al giustificato, essendo appunto l'estinzione del peccato nel ricordo e nell'imputazione di Dio; il secondo invece è del tutto interno al giustificato, e cioè, la rinnovazione, la santificazione e l'illuminazione del suo essere e della sua vita. O, se noi vogliamo considerare anche la colpa come qualche cosa che inerisce al peccatore, rimane però sempre nulla più che un rapporto morale con Dio, cioè, l'obbligo di riparare l'offesa fatta a Lui; e la sua remissione non è che l'estinzione di quest'obbligazione. Invece l'infusione della giustizia soprannaturale produce nel peccatore non soltanto un nuovo rapporto morale con Dio, ma anche una nuova entità qualitativa, reale, inerente moralmente e fisicamente all'anima sua.

Potrebbe sembrare che il mistero della giustificazione vero e proprio si limiti a questo secondo costitutivo. In realtà esso è il fondamentale, quello che principalmente si manifesta in tutta la sua grandezza. Perocché questa rinnovazione è un vero miracolo, più grande che il richiamo di un morto a vita; non solo l'uomo viene guarito da un'affezione disturbatrice della sua vita, ma gli vien ridato un germe di nuova vita divina che in lui era comple-

tamente morto; egli viene trasformato nelle sue facoltà superiori dal più profondo della sua natura, cambiato in un nuovo essere, così che s'avvicina a Dio e Dio a lui in maniera ineffabile.

Di fronte a tale miracolo, la remissione della colpa, considerata in sé, appare cosa di facile comprensione e non implicante necessariamente il mistero, tanto più che può verificarsi anche all'infuori dell'ordine soprannaturale delle cose.

Ma pure anch'essa nella giustificazione cristiana assume un carattere di mistero: innanzi tutto pel solo fatto che la colpa stessa da cancellare, quale violazione attinente all'ordine della grazia, presenta un aspetto di carattere mistico; poi anche perché la remissione stessa della colpa si basa pure su un fondamento assolutamente soprannaturale, cioè, sul merito infinito dell'espiazione di Cristo, mediante il quale il debito viene in senso tutto proprio scontato e cancellato. Ma, anche prescindendo da ciò, la remissione della colpa nella giustificazione cristiana non può esser per nulla separata dall'interna rinnovazione; nasce insieme in intima connessione, forma con essa un complesso unico e partecipa, così, al suo carattere di mistero.

Per prima cosa, infatti, la remissione della colpa nel campo soprannaturale, se è perfetta, mette capo al mirabile rinnovamento interno per mezzo della grazia e della carità e in esso si conclude, come si è già notato; poiché la remissione è veramente completa solo quando viene ridonato tutto quello che fu perduto per la colpa.

D'altra parte però il rinnovamento interno per mezzo della grazia e della carità è a sua volta il motivo per cui la colpa non solo viene rimessa esternamente, ma esclusa *internamente* dall'anima del peccatore.

Il primo aspetto della connessione tra il condono della colpa ed il rinnovamento o trasformazione interna presenta poche difficoltà ed è generalmente ammesso; il secondo invece di solito non è tenuto nel debito conto, e tuttavia è appunto questo che ci fa davvero conoscere la ragione più profonda e la natura intima della giustificazione [3].

In nessun modo si può concepire il perdono della colpa, dopo il peccato personale, senza una certa trasformazione e rinnovamento del peccatore; perché fino a quando l'uomo perdura nella sua volontà peccaminosa o non ritratta la già avuta, dall'occhio onniveggente di Dio non può essere riguardato come libero da colpa. Quello che insegnavano i vecchi Protestanti sulla non-imputazione del peccato tuttora presente, in verità non era che un'assurdità, benché

---

[3] Questo insieme di fattori comuni ma operanti in maniera diversa in un ordine imperturbabile, è un *processo vitale* la cui natura non può essere esposta se non approssimativamente, con concetti presi in parte dal mondo delle cause che agiscono meccanicamente e in parte dal mondo ristretto dello spirito che riflette su se stesso. La Teologia dei Padri per esprimere questo fatto aveva escogitato talune categorie che potremmo dire « categorie della vita », come, per esempio, nella dottrina dei doni dello Spirito Santo. L'antica Scolastica le ha riprese e abbondantemente sviluppate. Nella Scolastica del 600 il loro teologo è GIOVANNI DA S. TOMMASO (vedi il suo *Cursus theologicus*, più volte stampato, t. III *De Trinitate et de Angelis*, diss. 12 e 17 *(dell'inabitazione dello Spirito Santo)*; e t. V, diss. 18 *(dei doni dello Spirito Santo)*, che dal punto di vista della terminologia è la migliore esposizione di questo insieme di vita umana e divina in gerarchia). Scheeben l'ha conosciuto troppo tardi e non abbastanza profondamente. Egli offre in certa misura una conoscenza per induzione di tale Teologia della vita. I doni dello Spirito Santo li tratta solo per transenna quando tratta della Teologia come scienza derivata dalla fede (§ 108; vedi ivi all'ultima nota ulteriore bibliografia).

la si spacciasse come un escogitato meraviglioso. Ma se si ammette un rinnovamento interno, almeno quello d'una nuova buona direzione della volontà, l'assurdità scompare; allora una certa remissione del peccato è possibile, benché non sia ancora quella cattolica.

Finché infatti si immagina il mutamento della volontà come attuale soltanto e non propriamente abituale — e non può avvenire altrimenti da un punto di vista naturale — e tutta la rinnovazione interna resta limitata ad un mutamento così inteso, anche la remissione del peccato non può non rimanere esterna al rinnovamento dell'uomo nonché qualcosa di esterno essa stessa, perché nel rinnovamento interno non è inclusa formalmente [4]. Il ritorno del peccatore a Dio per sé non implica che Dio perdoni la colpa commessa. Baio l'aveva capito e perciò potè giungere all'idea di insegnare che anche la carità, nell'uomo, può stare insieme col reato del peccato mortale [5]. Questa proposizione è stata condannata dalla Chiesa e ciò principalmente per questo, che in realtà l'atto d'amore suppone anche l'« habitus infusus », questo poi suppone la « gratia adoptionis » e la grazia santificante a sua volta suppone la remissione del peccato — ciò che Baio, per quanto ci è dato di sapere, non ammetteva [6].

Secondo l'insegnamento cattolico il rinnovamento interiore non consiste in un *mutamento della volontà* che si limita al mutar indirizzo, ma in una *trasformazione ed elevazione* della medesima mediante l'*infusione delle virtù teologali*, specialmente della carità, le quali, come principio d'una nuova vita soprannaturale, trasportano la volontà in una sfera completamente nuova. E questa trasformazione della volontà è essenzialmente connessa con l'*elevazione di tutto il nostro essere spirituale per mezzo della grazia dell'adozione e la partecipazione alla natura divina.* Simile rinnovazione dell'uomo involge in se stessa formalmente ed essenzialmente la remissione del peccato, le dà un punto d'appoggio dentro l'uomo e così le conferisce tanta dignità soprannaturale, quale non avrebbe mai avuta senza tale connessione.

Perocché fino a tanto che ci consideriamo come semplici creature, come servi e non figli di Dio, noi potremmo, a causa del peccato che ci siamo addossato, essere oggetti di ira e d'abominio davanti a Dio anche se ce ne pentissimo; per lo meno non c'è alcuna vera contraddizione tra l'essere pentiti del peccato e l'essere odiati pel medesimo; tanto più che Dio è sempre in diritto di esigere un'adeguata soddisfazione che la creatura non potrà mai dare per se stessa.

---

[4] *Nota marginale:* Hinc sentent. Vasquii [segue altro nome illeggibile] actum contritionis esse vi sua formaliter sanctificantem i. e. exclusivum peccati. Uberrime de hac re Ripalda [*De ente supernaturali*] l. 4, disp. 99. Un'altra *nota cancellata* dice: Remissio peccati semper est actus misericordiae etiam erga contritum, nec potest formaliter contineri nisi in collatione gratiae quae oppugnatur.

[5] Prop. 70 damn.: « Homo existens in peccato mortali sive in reatu aeternae damnationis potest habere veram caritatem: et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis ». Cfr. etiam prop. 31 e 32. [*Glossa marginale:* Baio, *De carit.* c. 2, fine, al massimo ammetteva l'abito (cfr. Linsen*(mann: M. *Baius und die Grundlegung des Jansenismus*, Tubingen 1867; vedi Denz., 1069-71)*) soltanto « in ordine ad actum », non come « status et forma dignitatis spirit. et divinae in adoptione ». Al contrario una certa « caritatis perfectio », secondo Baio, è la conseguenza della remissione del peccato, ossia, « caritas vel habitus quem operatur Spirit. S. *inhabitans et propitius* » (e in questo senso perciò una doppia carità...?) *(Vedi la critica di LINSENMANN a Scheeben: *Zur Geschichte des Bajanismus* in *Der Katholik*, 48 (Magonza 1868), 1, p. 281-308)*.]

[6] Cfr. propp. 15, 42 [Denz., 1015, 1042].

Ma se noi non soltanto ci rivolgiamo al nostro offeso Signore coi nostri atti, ma in più rientriamo nel seno di Dio mediante una stupenda rinascita e una riscossa dallo stato di servitù, se cioè noi diventiamo figli di Dio, allora cessiamo senz'altro d'essere oggetti d'ira e di esecrazione davanti a Lui. Tra noi uomini è possibile che un figlio, senza cessare d'esser figlio, si trovi in rapporti di grave discordia con suo padre ed essere oggetto della sua ira. Ma tra i figli di Dio ciò non si può dare: i figli di Dio partecipano, come tali, alla santità del loro Padre celeste ed alla sua natura; e quindi come non possono offendere gravemente il loro Padre senza scadere « ipso facto » dai rapporti di figliolanza con Lui, così pel solo fatto che entrano in tale rapporto devono diventare tanto cari a Dio, da non poter più essere considerati come suoi nemici e oggetti della sua ira. La luce della grazia, data la sua indole divina, a quel modo che non può tollerare le tenebre del peccato, così non può neppure essa stessa sussistere oltre quando il peccato entra nell'anima; dinanzi a questa luce si dileguano le ombre dei peccati commessi che incombevano durante la colpa e che rendevano l'anima contaminata e sgradita agli occhi di Dio [7]. La grazia unisce la creatura a Dio così strettamente, che questa non può al tempo stesso esserne disgiunta col muro di separazione del peccato. Essa colma l'abisso infinito che si trova fra la semplice creatura e la natura divina, come pure spiana la scissura ancor più grande che il peccato ha prodotto; è lei che da servo fa l'uomo *figlio* di Dio, ed è ancor lei che per tal modo appunto ne fa anche l'*amico* di Lui, dacché Iddio non può aver altri rapporti che d'amicizia coi suoi figli finché rimangono tali. Perciò essa si chiama ad un tempo « gratia sanctificans » perché esclude nel modo più assoluto ogni pervertimento della colpa, e « gratia gratum faciens » perché rende la creatura così gradita a Dio, ch'Egli non può trattarla se non come figlia e amica [8].

Così nella giustificazione cristiana la remissione della colpa è inclusa nel rinnovamento e nella trasformazione che la grazia produce nell'uomo. A quella stregua che la grazia medesima non è una pura e semplice benevolenza di Dio verso l'uomo, bensì una qualità che nell'uomo corrisponde a questa benevolenza di Dio; così il perdono del peccato contenuto in quella benevolenza non è una relazione puramente estrinseca e astratta, bensì intrinseca e soprannaturale che noi chiamiamo grazia santificante: di guisa che Dio non fa soltanto una pura e semplice astrazione dalla colpa, ma fa astrazione appunto perché in un uomo così intimamente unito a Lui mediante la grazia la colpa non può più farla valere.

Si potrebbe forse dire che la remissione del peccato non è un effetto della grazia infusa, ma un presupposto e una condizione di essa; che la grazia può entrare nell'anima in quanto recede la colpa, e quindi la distruzione della colpa debba precedere l'entrata della grazia, per cui sarebbe un'operazione divina, distinta e indipendente dalla grazia.

Che la grazia non possa prender posto nell'anima se la colpa non ne è allontanata, noi l'ammettiamo volentieri. Ma da ciò non segue che la distruzione della colpa non avvenga per mezzo della grazia. Al contrario, la colpa sgombra dall'anima appunto di fronte alla grazia che vi penetra, come le te-

---

[7] *Cat. Rom.*, de Bapt. n. 41: « gratia... est divina qualitas menti inhaerens et quasi splendor quidam et lux, quae omnes animarum nostrarum maculas delet ».

[8] *Nota cancellata:* Cfr. Dom. Soto [*De natura et gratia libri tres ad synodum tridentinam* (Venetiis 1547); vedi SCHEEBEN, *Dogmatik*, n. 1, n. 1081].

nebre di fronte alla luce [9]. La grazia stessa caccia via la colpa e annientandola si fa posto nell'anima; allo stesso modo che il fuoco che penetra in un corpo umido, pel fatto stesso che lo incendia, distrugge l'umidità che gliene contendeva il possesso.

Questa immagine è tolta dalla S. Scrittura. Il profeta Malachia rappresenta l'Uomo-Dio giustificatore come fuoco che fonde, che siede fondendo e purgando l'argento, che purificherà i figli di Levi e li affinerà come l'oro e l'argento, acciocché gli possano offrire sacrifici di giustizia [10]. Così parimenti si compie, secondo la parola del Battista, la purificazione interna del Battesimo di fuoco dello Spirito Santo, simboleggiata nel Battesimo di acqua. Pel fatto che lo Spirito Santo col fuoco divino della grazia s'impossessa dell'anima, ne scevera le scorie e brucia la pula. E come allorché viene infuso colla grazia entra nell'anima a guisa di un soffio vitale e di acqua che vivifica, così questo soffio medesimo sgombra le some delle colpe e quest'acqua purifica l'anima dalle sozzurre dei peccati. Queste immagini significano anche che la disposizione peccaminosa e alterata della volontà, che è la radice della colpa, deve essere eliminata per mezzo del fuoco dello Spirito Santo (sia pure mediante il suo influsso attraverso la grazia attuale preveniente, più che per mezzo della grazia abituale la quale presuppone già tale operazione) e così dimostrano inoltre contro i Protestanti, che la remissione della colpa non è un semplice velare una volontà peccaminosa che perdura nel male. Rendono chiaro altresì che neppure la volontà nè l'atto peccaminoso già passato può lasciare la sua ombra sull'anima, che quindi il peccato non solo è interamente coperto, ma, diremmo quasi, incenerito e distrutto dal più profondo dell'anima. Quando dunque lo Spirito Santo vien rappresentato come il principio o la causa della remissione dei peccati, noi non dobbiamo pensare al suo influsso nella conversione del peccatore soltanto, neppure limitarci a considerarlo come il rappresentante della misericordia divina per amore del quale Dio ci perdonerebbe, ma dobbiamo invece riconoscere nell'infusione della sua grazia la vera e propria causa intrinseca della distruzione del peccato [11].

Resta dunque stabilito che nella giustificazione cristiana anche la remissione della colpa avviene per l'infusione della grazia santificante; e ciò in un modo così soprannaturale e pieno di mistero, che la ragione da sola non può né immaginarlo né intenderlo. Nella grazia, mediante la quale si compie, anche la remissione dei peccati appare come un mistero soprannaturale; come, viceversa, tutta la sua grandezza e la meravigliosa forza della santità divina che risiede in lei la grazia la rivela appunto in questo, ch'essa necessariamente ed inevitabilmente scaccia la colpa dal soggetto.

3. Come non può essere intesa la remissione e la liberazione della colpa

---

[9] È impossibile l'applicazione rigorosa dei postpredicamenti del prima e del poi in questo caso e stabilire cosa ci sia «prima» e cosa «debba» precedere l'inizio della luce: se la scacciata delle tenebre o il sorgere della luce. Le tenebre non sono un fattore che si possa contrapporre o uguagliare alla luce: sono la negazione della luce, non qualche cosa di consistente.

[10] Mal. 3, 2-3.

[11] «Efficiens vero (causa iustificationis) misericors Deus, qui gratuito *abluit* et sanctificat, signans et ungens Spiritu promissionis Sancto» (Conc. Trid., sess. 4, c. 7). [M. 1 cancella questa nota. La precedente frase del testo è di questo tenore: «... ma dobbiamo piuttosto riconoscere come vera e propria causa intrinseca della distruzione del peccato la sua infusione *(che avviene)* nella grazia e la segnatura e l'unzione *(che si compie)* in noi mediante la medesima». A dilucidazione di che, si veda *Dogmatik*, l. 3, n. 867 e n. 761 segg.]

in tutta la sua essenza misteriosa se non si risale, come a sua radice, alla grazia dell'adozione infusa nel giustificato, così d'altra parte, se non si pone in rapporto colla grazia dell'adozione non può essere inteso in tutta la sua essenza misteriosa *il lato positivo della giustificazione e del suo effetto, ossia l'unione con Dio.*

Dicemmo già che questa giustizia, nel caso nostro, dev'essere soprannaturale, ossia una forza ed un' inclinazione infusa nelle potenze dell' anima, per cui queste siano in grado di perseguire il fine soprannaturale dell'uomo e agire per esso. Ora però siffatta giustizia dev'essere soprannaturale, giusto perché non è la giustizia dell'uomo tale e quale, ma la giustizia dei figli di Dio. Pertanto non è accordata all'uomo se non in quanto ch'egli viene elevato all'adozione dei figli di Dio e pel fatto ch'egli con questa grazia dell'adozione riceve l'amore filiale a Dio e le altre virtù teologali che spettano ai figli di Dio. In più, è da questa grazia dell'adozione che quella giustizia vien sostenuta e completata: perocché le virtù soprannaturali ci rendono graditi a Dio non solamente per il contenuto intimo degli atti prodotti da loro, ma anche perché tali atti sono appunto atti di un figlio adottivo di Dio il quale con essi dà la prova del suo rapporto filiale con Dio. Parimenti, la loro virtù meritoria per la gloria eterna non si basa soltanto sul fatto ch'essi appartengono allo stesso ordine soprannaturale di quest'ultima, ma anche sul fatto ch'essi appartengono ad una persona la quale come figlia di Dio è diventata l'erede nata di quella gloria.

Dunque, l'unico modo per comprendere appieno l'intimo contenuto e il valore del lato positivo della giustificazione, è di porre alla base della medesima e come radice la grazia dell'adozione. Solo pel mezzo della grazia dell'adozione quale partecipazione alla divina natura e santità viene appresa anche la giustizia radicata in essa come una giustizia di santità divina.

4. Cosa ne concludiamo? Precisamente che *tutt'e due i momenti della giustificazione, la remissione della colpa ed il ricongiungimento col fine soprannaturale, hanno la loro radice nella grazia dell'adozione e sono prodotti da essa.* La grazia dell'adozione nello stesso tempo espelle da noi la colpa e ci infonde l'amore di figli e d'amici verso Dio.

Perciò il Concilio di Trento nello spiegare l'essenza propria della giustificazione potè limitarsi a dire, ch'essa è « un trapasso dallo stato in cui l'uomo nasce come figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e di adozione dei figli di Dio » [12].

Con queste parole esso ha espresso ciò che conferisce alla giustificazione il suo carattere soprannaturale di mistero; bisogna attenersi ad esse e tenerle presenti quando si vuole intendere tutta la sublimità della medesima. Se tutti i Teologi avessero fatto ciò, il concetto della giustificazione non sarebbe diventato così banale e intricato [13].

---

[12] Sess. 6, c. 4 [Denz., 796].

[13] Monografie speciali sulla dottrina del Tridentino riguardante la giustificazione, oltre il già citato artic. di J. RIVIERE nel *Dict. de la Théol. cath.*, sono E. STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung. Das Mysterium der christlichen Rechtfertigungs aus dem Glauben dargestellt nach den Verhandlungen und Lehrbestimmungen des Konzils von Trient* (Friburgo in Br. 1937); idem, *Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum* (Paderborn 1937), passim; H. JEDIN, G. *Seripando* (2 vol. Würzburg 1937-8), passim; A. MICHEL, *Les décrets du concile de Trente* (Parigi 1938). M. BENDISCIOLI, *Il problema della giustificazione* (Brescia 1940), espone in sintesi la coscienza cristiana del peccato e della giustificazione nel suo sviluppo storico, il cui momento culminante è appunto il Concilio di Trento. Vedi la nota 6 del § 30.

Non mancarono quelli che fecero tutto il rovescio. Invece di partire dall'idea dell'adozione in figli di Dio e determinarne l'implicito concetto di giustizia, considerarono piuttosto l'adozione come un rapporto con Dio derivante dalla giustizia dell'uomo, ossia dalla sua rettitudine di sentimento e dalla sua disposizione ad agire rettamente, congiunta colla libertà dalla colpa. In tal guisa essi si privarono della possibilità di stabilire la soprannaturalità di questa giustizia, e la stessa adozione divina non si potè concepire che in una maniera assai vaga se non addirittura razionalistica.

Se invece seguiamo il Concilio di Trento e teniamo ben fisso che la giustificazione in sostanza è un essere trasferiti nello stato di figli di Dio adottivi, allora si presenta ai nostri occhi in tutta la sua grandezza. *Formalmente* la grazia dell'adozione non è la giustizia cui dobbiamo tendere, cioè l'esenzione dalla colpa e l'inclinazione ad agire rettamente; ma è la radice d'una giustizia particolarmente elevata, ossia d'una libertà soprannaturale dalla colpa per mezzo d'intrinseca esclusione della medesima e d'una soprannaturale propensione al bene: in poche parole, è la radice di una *santità* soprannaturale e divina quale compete ai figli di Dio in forza della loro rigenerazione. La grazia dell'adozione contiene *virtualmente* la giustizia soprannaturale, sia come libertà dalla colpa, sia come unione con Dio mediante la carità, per modo che la rigenerazione per la quale noi vi siamo ammessi viene ad essere il processo fondamentale della giustificazione. E' appunto coll'esser rigenerati come figli di Dio che noi veniamo liberati dalla colpa e uniti in amore filiale a Dio; nella rigenerazione, quindi, i due aspetti della giustizia soprannaturale hanno la loro base comune e il fattore della loro unità intrinseca; dalla medesima attingono essi al tempo stesso il loro carattere soprannaturale.

Di conseguenza il concetto integrale ed esauriente della giustificazione cristiana sarebbe, secondo il Concilio Tridentino, *il trasferimento dell'uomo nella grazia dell'adozione insieme con la libertà dalla colpa che le fa di riscontro e vi è compresa, nonché l'unione vitale con Dio*, o, più brevemente, il trasferimento nello stato dei figli adottivi di Dio e della corrispondente giustizia divina o santità [14].

Ma nel darne questa spiegazione il Concilio di Trento aveva davanti agli occhi il passo di S. Paolo che noi abbiamo messo in testa a questo capitolo: « Per sua misericordia ci fece salvi mediante il lavacro di rigenerazione e di rinnovazione dello Spirito Santo, che egli diffuse in noi copiosamente per Gesù Cristo Salvatore nostro: affinché, giustificati per la grazia di lui, siamo secondo la speranza eredi della vita eterna » [15]. Il rinnovamento interiore per il quale veniamo salvati e giustificati, vien posto qui in parallelo colla rigenerazione dallo Spirito Santo e nello Spirito Santo diffuso in noi. E' questa rigenerazione ciò per cui noi diventiamo figli di Dio, ciò per cui partecipiamo dello Spirito Santo, ossia prendiamo parte alla sua natura ed alla sua vita divina. In ciò noi diventiamo in primo luogo santi per la somiglianza colla

---

[14] Cfr. Sess. 6, c. 4 (Denz., 796): « ... verbis [Col. 1, 12-13 in c. 3 citatis] iustificationis impii descriptio insinuatur, ut sit translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et adoptionis filiorum [cfr. Rom. 8, 15] Dei, per secundum Adam Jesum Christum Salvatorem nostrum... ». Per l'interpretazione data da Scheeben a questo passo e che come interpretazione *storica* non è completa, vedi il Conc. provinciale di Colonia del 1860, P. 1, tit. 7, c. 28.

[15] Tit. 3, 5-6. [Cfr. Sess. 6, c. 7: « Quid sit iustificatio impii et quae ejus causae », Denz., 799.]

natura divina che è santa, e quindi, in più, santi sia per la buona disposizione della nostra volontà verso Dio, sia per il conto in cui siamo tenuti da parte di Dio e pel quale Egli deve rimettere i nostri peccati. Nel concetto di rinnovazione nello Spirito Santo o di santificazione mediante lo Spirito Santo, rettamente inteso, la giustificazione della quale parla l'Apostolo è messa in relazione colla rinascita all'adozione divina. E tale infatti è anche il nome ed il concetto di santificazione mediante lo Spirito Santo, che ci rappresenta nel miglior modo la giustificazione nella sua soprannaturale trascendenza riconducendola alla mistica sua radice.

§ 87. *Differenza tra la giustizia cristiana e quella originale. Punto culminante della loro eccellenza mistica.*

Con quello detto fin qui potrebbe sembrare fatto il punto sull'essenza misteriosa della giustificazione cristiana e sullo stato derivante dalla sua attuazione. Ma in conformità a ciò che precedentemente abbiamo detto sull'importanza e il significato dell'Incarnazione e sui suoi rapporti colla grazia, per illustrare in modo completo l'essenza specifica della giustificazione cristiana dobbiamo aggiungere, che noi veniamo giustificati non per la semplice rinascita, ma anche per l'incorporazione nell'Uomo-Dio. Mediante la giustificazione diventiamo membra viventi del Corpo di Cristo dal quale passa la grazia giustificante per giungere fino a noi. Ma come membra vive di Cristo noi possediamo una maggiore dignità, una più grande santità, ed il vantaggio di essere più accetti a Dio che non avremmo avuto in forza della sola grazia, e più di quello che aveva Adamo prima del peccato. La dignità e la santità personale dell'Uomo-Dio si riflette anche su noi, massime all'atto in cui egli incomincia a vivere in noi. Appoggiata ad essa, la grazia deve cacciare la colpa da noi molto più lontano che non avrebbe fatto per propria virtù, deve renderci assai più accetti a Dio e più strettamente congiunti a Lui che non avrebbe potuto da sé sola. E perciò anche *la giustizia che noi acquistiamo mediante la grazia di Cristo e la nostra reale connessione coll'Uomo-Dio deve assumere una maggiore efficacia ed un più alto valore.*

Dal momento che vede suo Figlio vitalmente congiunto con noi, Dio non può tollerare la nostra colpa, a quel modo che non può adattarsi a vedere suo Figlio separato da sé a causa di essa. Essendo poi che lo stesso Unigenito Figlio di Dio vive in noi, suoi membri, ne segue che noi siamo in grado di soddisfare le esigenze della infinita gloria di Dio non in qualche modo, ma fin dove la cosa è possibile, dato che noi in unione con Cristo le presentiamo un omaggio rispondente alla sua grandezza. La nostra giustizia, grazie all'unione con Cristo, diventa una giustizia in un certo senso assoluta.

E' questo il fastigio della giustificazione cristiana ed al tempo stesso il punto nel quale trova la sua conclusione nel tempo l'organismo fondato nell'umanità mediante l'Incarnazione [1].

Per timore di avvicinarsi all'errore dei Protestanti e di nuocere all'interiorità della giustificazione cristiana, certi teologi ritennero come ingannevole questa *adombrazione delle membra mediante la giustizia del Capo.*

---

[1] Cfr. per ciò che segue: *Dogmatik*, l. 5, § 244, 252, 253.

Ingannevole sarebbe di certo e in luogo di coronare l'intero mistero della giustificazione lo rovescierebbe fin dalla base se con essa si escludesse una rinnovazione ed una rigenerazione interna; e lo sarebbe non meno qualora si credesse che l'interna rigenerazione mediante la grazia *non basti* a render l'uomo *veramente* giusto, ossia ad espellere da lui la colpa ed a renderlo capace d'una vita veramente santa. In tutt'e due i casi ci si metterebbe in pieno contrasto niente meno che col Concilio di Trento.

Ma nessuna delle due cose viene affermata nella nostra spiegazione; anzi, presupponiamo proprio il contrario di ambedue. Noi affermiamo appunto che si compie una rinnovazione interna dell'uomo e che questa basta a render l'uomo veramente giusto, ben inteso in modo soprannaturale; soltanto noi aggiungiamo che appunto tale giustizia interiore, perché non appaia soltanto ma sia assolutamente perfetta, deve essere considerata non soltanto come una copia della giustizia personale di Cristo, ma, in più, in reale unione con essa e quindi completata e coronata dalla medesima. La maniera onde la nostra giustizia interna viene completata e coronata dalla giustizia di Cristo nostro Capo, è pari al modo onde l'interna giustizia e santità dell'umanità di Cristo viene completata e coronata dalla santità e dalla dignità della persona divina unita a lei. Come non possiamo immaginare unita a noi la tipica giustizia di Cristo senza un'impronta e un'immagine vivente di essa nell'anima nostra, così non ci è permesso pensare tale immagine e impronta strappata alla sua connessione colla copia ideale, connessione che non si basa soltanto sul rapporto di causa ed effetto, ma anche sull'organica unione dell'uomo giustificato col suo Capo infinitamente giusto [2].

Logicamente per tale unione organica coll'Uomo-Dio noi entriamo anche in un più stretto rapporto con *la sostanziale giustizia e santità personale dello Spirito Santo che procede dal Figlio di Dio,* e che in modo del tutto speciale risiede, compenetrandola e profumandola, nella grazia che ci comunica.

Anche prescindendo dalla nostra unione coll'Uomo-Dio, lo Spirito Santo abita in noi sostanzialmente nell'ardore di santità acceso dal suo fuoco: come un sigillo imprime egli nell'anima nostra l'immagine della sua propria santità per mezzo della sua intima presenza e del suo contatto diretto con essa. Ma questa è una presenza che l'essenza stessa della santità soprannaturale postula in noi e porta necessariamente con sé.

Quando parlavamo della missione dello Spirito Santo nella grazia [3], vedemmo, inoltre, che già per effetto della sola grazia non solo diventiamo santi per la peculiare proprietà santificatrice che si trova in essa, ma anche come tempio dello Spirito Santo che vien in noi colla grazia. Ma finché la nostra unione collo Spirito Santo si basa unicamente sulla grazia, non può aggiungere un nuovo pregio alla santità contenuta in essa, ma soltanto rivela ciò che essa contiene.

Un nuovo pregio s'aggiunge solo qualora la grazia ci venga data per farci membra vive del Corpo di Cristo, qualora lo Spirito Santo entri nel genere umano insieme col Figlio dal quale procede e quindi, come Spirito del Capo, venga fatto proprio anche nella sua persona in un modo affatto speciale da

---

[2] Cfr. SUAREZ, *De gratia* l. 12, c. 19, n. 7 sqq., il quale da questa dottrina deduce anche il maggior valore dei meriti dell'anima giustificata. Vedi anche ciò che si è detto a p. 430 seg. sui rapporti tra il carattere sacramentale e la grazia: poiché il carattere è precisamente quello che ci congiunge come membra all'Uomo-Dio.

[3] § 28.

tutto il Corpo. Allora ci appartiene non solo la santità ch'egli ci dona come effetto prodotto da lui, ma anche quella che possiede in se stesso, e ciò ad un titolo che per sé non vien dato colla grazia: quest'ultima specie di santità risulta come un complemento della prima e le comunica un valore ed un decoro infinito.

Quindi è vero, in un certo senso, che noi siamo giusti non soltanto per la giustizia che è prodotta da Dio in noi, ma anche per quella onde Dio stesso è giusto. Lo si può affermare risolutamente senza andare a cozzare contro il Concilio Tridentino. Perché è chiaro che il Concilio non ha fatto che riprovare l'errore dei Protestanti, i quali, escludendo dall'uomo la santità come qualità o abito interno, vi posero soltanto un legame morto e, diremmo, meccanico con Cristo e collo Spirito Santo, come se questa fosse l'essenza della nostra giustizia. Mentre noi richiediamo un'unione collo Spirito Santo viva ed attiva che ci comunichi una qualità speciale, ed è appunto questa qualità speciale che noi riteniamo come la base su cui, per mezzo del rapporto personale dello Spirito Santo con noi, viene impresso il sigillo della più alta dignità e perfezione [4].

Non si può quindi intendere appieno il mistero della giustificazione cristiana nella sua vera natura e in tutta la sua eccellenza, se oltre a considerare la giustizia soprannaturale, quella dei figli adottivi di Dio, come suo termine « sic et simpliciter » non vi si inchiude anche il compossesso della giustizia e della santità personale del Cristo, Figlio naturale di Dio fatto uomo, e dello Spirito Santo da lui procedente. La giustizia cristiana è tale non solamente per una denominazione estrinseca desunta dalla sua origine *da* Cristo e *mediante* Cristo, ma anche come giustizia di un membro di Cristo che dal suo Capo, mediante trasformazione interna, riceve un efflusso di santità e nel medesimo tempo dalla santità personale e divina del suo Capo e del di lui Spirito viene adombrato.

Così concepita, la giustificazione cristiana, come fosse una viva immissione dell'Incarnazione nell'umanità, appare così ineffabilmente grande e mera-

---

[4] Noi qui non parliamo certo arditamente come THOMASSIN (*De incarn.* l. 6, c. 7 sqq.) e LESSIO (*De perf. div.* l. 12, c. 11) e crediamo di aver ricondotto le dissertazioni di ambedue al loro nocciolo sostanziale. PETAVIO espone molto bene (*De Trin.* l. 8, c. 7) come l'inabitazione ipostatica vera e propria abbia avuto luogo solo nel Nuovo Testamento, quando il Figlio di Dio con l'incarnarsi ha condotto in terra lo Spirito Santo. [Per l'interpretazione del c. 7 della Sess. 6 (Denz., 799-900) cfr. anche H. SCHELL, *Das Wirken des Dreieinigen Gottes* (Magonza 1885), p. 458 seg.: « ... La missione dello Spirito Santo si riferisce alla creatura giustificata come la comunicazione divina dello stato di grazia ed abita come tale nelle anime come la forza nella propria materia, come il re nel suo regno, come il Santo nel suo tempio. Col suo abitare nell'anima non attua egli un'idea qualunque di inabitazione, ma l'idea divina tale e quale, attua la perfezione relativa dell'unigenito Figlio che è la causa esemplare della nostra deificazione ». Nota 1: « Designando noi l'inabitazione dello Spirito Santo quale causa formale divina dello stato di grazia e della relazione di filiazione adottiva, non contraddiciamo per nulla alla dottrina del Tridentino... In quanto la santità creata è soltanto una qualità assoluta non può avere che una causa formale creata; lo stesso si dica della filiazione adottiva e del diritto all'eredità divina. Tuttavia, in quanto questi tre concetti dicono una relazione soprannaturale, rimandano allo Spirito dell'amore e della filiazione inabitante, " ratione gratiae increatae ", nell'anima ed al pegno delle promesse divine ». Un breve accenno di Schell a Scheeben colloca indebitamente quest'ultimo troppo vicino al Lessio. La sua allusione è un'implicita applicazione d'un assioma molto fecondo nella dottrina della grazia: « Causae ad invicem sunt causae, sed in diverso genere » (ARISTOTILE, *Metafisica*, V, c. 2; Commento di S. Tommaso, n. 774 segg.) e che anche Scheeben applica di continuo implicitamente. Su questo assioma vedi GARRIGOU-LAGRANGE, *Le réalisme du principe de finalité*, II (Parigi 1932), c. 7, p. 336-366, dove si trova un'applicazione all'efficacia della grazia, non direttamente al presente problema, ma, tra l'altro, alla « iustificatio impii ».]

vigliosa, *da eclissare e superare infinitamente la stessa giustizia soprannaturale di Adamo*, non parliamo poi di giustizia naturale, qualunque essa sia, anche la più eccelsa.

E' certo che nella giustificazione cristiana non ci viene ridonata tutta la giustizia originale, compresa anche la sua parte inferiore materiale: non viene ristabilito intieramente l'ordine e l'armonia di tutte le potenze dell'anima: segnatamente non viene del tutto represso e frenato l'appetito disordinato. Così a noi manca una parte dell'ordine e dell'armonia che apparteneva alla giustizia di Adamo, ci manca l'integrità della natura, per cui la grazia in origine era intrecciata a quest'ultima così intimamente e si mostrava in essa tanto potente. Ma sarebbe da pazzi il dedurne che Adamo, in fondo, fosse più giusto e più accetto a Dio di quello che siamo noi, o che in lui la grazia avesse radici più profonde e agisse più efficacemente che in noi.

L'essenza vera e propria della giustizia soprannaturale consiste senza dubbio nella grazia e nella carità. Sono esse che ci rendono graditi a Dio e ci indirizzano al nostro fine soprannaturale. I doni dell'integrità hanno in ciò un'importanza solamente di secondo ordine. L'integrità non aumentava il pregio della grazia, ma piuttosto riceveva da essa il suo più alto valore. Mentre invece l'unione col Capo umano-divino e col suo Spirito accresce lo splendore e l'importanza della grazia.

Non si deve negare che con l'integrità originale la grazia s'era immersa più profondamente nella natura, si era congiunta con essa più strettamente ed era divenuta sua proprietà più che non sarebbe avvenuto senza l'integrità. Ma l'aggregazione della nostra natura al Corpo dell'Uomo-Dio rende molto più profonda quest'unione della grazia colla nostra natura, non ostante la mancanza dell'integrità. In fondo l'integrità non era altro che una disposizione alla grazia, talché non la conteneva in sé come in germe o in radice, ma soltanto disponeva a riceverla. E questa disposizione, oltre a ciò, dipendeva nella sua stessa esistenza dalla permanenza della grazia; si perdé con questa e non poté quindi costituire un punto d'appoggio per il ritorno della medesima. Tutt'altra cosa l'unione dei cristiani coll'Uomo-Dio, soprattutto quella suggellata col carattere sacramentale. Essa non dispone soltanto a ricevere la grazia, ma ci dà un vero diritto ad averla e la porta virtualmente in sé come in radice: indistruttibile in sé stessa rispetto al peccato, non appena questo è rimosso ci riconduce alla grazia mediante l'indefettibile potenza del Capo al quale ci congiunge [5].

Così tutte le prerogative che possedeva la gratuita giustizia di Adamo per la sua connessione con l'integrità, nella giustizia cristiana, a causa del suo fondamento umano-divino, vengono non solo controbilanciate, ma sovrabbondantemente compensate. E non basta. Per manifestare più luminosamente la forza speciale e il valore di questa giustizia, Iddio la volle lasciare sfornita di quei sostegni naturali che la grazia di Adamo trovava nell'integrità e volle comprovarne la forza facendo sì che superasse in campo aperto gli ostacoli che le si oppongono nella natura. Così profonde sono le radici che la grazia per merito di Cristo mette nella natura, ch'essa non vi abbisogna d'alcun sostegno; se ne impadronisce con tanta forza, che la domina ad onta della sua resistenza. Mentre pone l'uomo in grado di mantenere il suo orientamento

---

[5] *Nota marginale cancellata:* cfr. Stapleton, l. 6 *de perfectione iustitiae* [*De universa iustificationis doctrina hodie controversa l. 12*, Parisiis 1582]; Trid. renovatio interioris hominis [Denz., 896, 914], Eph. 4, 16.

verso il fine soprannaturale e farlo prevalere in mezzo al disordine che perdura nella sua natura, gli dà modo di collaudare la solidità soprannaturale della sua giustizia, di procacciarsi maggior gloria attraverso la lotta colle sue inclinazioni disordinate e di rendersi più caro a Dio che non sarebbe avvenuto senza quella lotta.

« La forza (di Dio) si mostra perfetta nella (nostra) debolezza »[6]: è la gran legge della giustizia cristiana. La grazia di Cristo, prodotta dalla sua potenza infinita, può e deve mostrare la sua pienezza ed efficienza lasciando sussistere la fragilità dell'uomo proveniente dall'assenza dell'integrità onde combatterla e vincerla. Non è punto un manco di perfezione intrinseca s'ella non ripristina in noi l'integrità: potrebbe darcela colla stessa facilità con cui Adamo la ricevette quando fu ammesso alla grazia; anzi lo può fare più e meglio, e ciò non ostante il peccato; difatti il peccato è risarcito esuberantemente dall'espiazione di Cristo. Piuttosto, è appunto la sua maggiore perfezione che fa che possa rimaner priva dell'integrità senza menomare se stessa; e difatti ne fa a meno, onde servirsi della debolezza che ne deriva all'uomo per esplicare in essa tutta intera la sua forza. Per poter combattere e meritare — dice il Concilio Tridentino[7] — fu lasciata sopravvivere la concupiscenza nei battezzati, ossia nei membri di Cristo; dunque, non a minoramento ma ad esaltazione della loro giustizia soprannaturale, ed invero ad un'esaltazione più grande di quella che le ridonderebbe se fosse stata ripristinata la integrità.

Perciò, non ostante le lacune di natura estrinseca, la giustizia cristiana sotto parecchi rispetti è più ricca e soprannaturale che la giustizia originale. L'uomo rialzato in Cristo, non ostante la fragilità della sua natura, è molto più intimamente e meravigliosamente unito a Dio che Adamo nel completo vigore della sua natura. Lo stato della sua giustizia per conseguenza è un mistero soprannaturale ancor più grande di quello di Adamo, e tanto più è mistero in quantoché non è accompagnato dalla glorificazione di tutta la natura come in quest'ultimo, che anzi, essendo nascosto sotto la debolezza, la miseria e la povertà come una perla nel fango, non è visibile che all'occhio d'una fede robusta. Esteriormente e nella parte inferiore della sua anima il giustificato, in antitesi con Adamo, si trova ancora soggetto alla legge del peccato, della morte e della corruzione derivante dal peccato d'origine; ma in fondo alla sua anima, nell'intimità più recondita del suo essere, abita l'Uomo-Dio col suo Santo Spirito e si edifica, fra le rovine del peccato, un tempio il quale è tanto più santo e prezioso, quanto meno può essere sconsacrato e danneggiato dalle rovine che lo circondano.

§ 88. *Il processo della giustificazione come fatto soprannaturale. Quali siano i suoi fattori.*

Dal prodotto pien di mistero della giustificazione cristiana volgiamo ora lo sguardo al processo dal quale ha origine. Questo processo nel suo carattere soprannaturale deve necessariamente corrispondere al risultato nel quale

---

[6] 2 Cor. 12, 9.
[7] Sess. 5, Decretum super peccato originali, 5, Denz., 792.

sbocca. Ma saremo brevi, avendo già appreso nei capitoli precedenti la maggior parte degli elementi che vi concorrono.

E' chiaro innanzitutto, che la giustificazione cristiana, o piuttosto, la giustizia cristiana nel senso esposto *non può essere l'opera dell'uomo*. Da se stesso l'uomo, tutt'al più, può abolire e detestare la sua volontà di peccato con un atto naturalmente buono: al massimo far qualche penitenza pei suoi peccati. Ma non può da sé cancellare la sua colpa e mettersi in unione soprannaturale con Dio.

Neppure mediante le opere *soprannaturali* che compie per mezzo della grazia preveniente, può egli trasferirsi nello stato della giustizia cristiana. Dalla grazia preveniente riceve, è vero, la forza di porre atti soprannaturali; ma trasformare e rinnovare il fondo della sua natura così intimamente da diventare figlio di Dio e come tale, libero da ogni colpa grave, possedere il principio della vita divina, questo lo può fare solo Iddio, lo stesso Dio che è quello che anche lo muove a quegli atti che precedono la giustificazione. Tanto più che la forza o capacità richiesta a porre gli atti soprannaturali avanti o al momento della giustificazione non vien costituita né perfezionata, se non mediante il conferimento, totale o parziale, di quei princìpi di vita soprannaturale che sono contenuti nell'adozione divina [1].

Sicché il conferimento della grazia dell'adozione e di tutti i privilegi contenuti nella medesima è opera esclusiva di Dio. Esso avviene in conseguenza d'un influsso misterioso dello Spirito Santo, il quale, scendendo nella nostra anima nella pienezza della sua Divinità e abitando in essa, col suo fuoco divino l'accende, la fa partecipare, attraverso una totale rigenerazione, alla sua stessa natura e santità divina, e così da una parte espelle da lei la colpa, e dall'altra pel tramite delle virtù soprannaturali della fede, della speranza e della carità la collega col suo fine soprannaturale.

Perciò il Concilio di Trento dice: « *Causa efficiente* di questa giustificazione è il misericordioso Iddio, il quale gratuitamente ci lava e santifica, segnandoci e ungendoci collo Spirito Santo di promissione, il quale è caparra della nostra eredità » [2].

Ma come già vedemmo, la santa umanità di Cristo è *l'organo* pel quale lo Spirito Santo entra ed abita in tutto il Corpo mistico di Cristo con la sua virtù ed efficacia soprannaturale: i Sacramenti a loro volta sono gli organi secondari pei quali l'umanità di Cristo, o meglio, la forza divina che proviene da essa, viene in via ordinaria diretta su noi e viene in contatto con noi. Conseguentemente noi dobbiamo considerare l'umanità del Cristo ed i Sacramenti della Chiesa come i *conduttori* per i quali giunge a noi la virtù santificatrice dello Spirito Santo anche nella giustificazione. Quindi la giustificazione non si attua per uno sviluppo dall'interno all'esterno, ma per influsso, per infusione dall'alto in basso, dall'esterno all'interno.

Ma è altrettanto vero che la giustizia cristiana l'uomo non può trarla a sé dall'esterno o dall'alto, come se mediante le sue opere *potesse acquistarsi* un diritto vero e proprio acché gli sia infusa. A quella guisa che per aver luogo questa giustizia abbisogna della causa soprannaturale da cui scaturisce, così pure l'azione colla quale è guadagnata e comperata deve avere un valore soprannaturale di tale grandezza, che sia l'equivalente del bene che s'ha da

---

[1] Cfr. *Natur und Gnade*, 221 segg.
[2] Sess. 6, c. 7 [Denz., 799].

acquistare. Ma l'uomo non potrà mai produrre una simile azione, neppure con tutte le grazie che precedono la giustificazione stessa, tanto meno poi con le sue sole forze naturali. Tutto ciò ch'egli può fare in questa materia non può essere valutato come equivalente né del debito infinito che ha contratto di fronte a Dio, né del bene infinito ch'è chiamato a possedere mediante la grazia. E non c'è creatura al mondo, sia pure già ornata della grazia, che possa offrire per lui una simile soddisfazione e acquistare un simile merito. Solo l'Uomo-Dio poteva estinguere completamente il debito coi meriti infiniti della sua Passione e meritarci la grazia dell'adozione con la sua obbedienza di valore infinito.

Lui solo, perciò, e nessun altro che lui è la *causa morale* della giustificazione; la causa cioè dalla quale Dio è mosso a comunicarci la grazia giustificante. E siccome ordinariamente ci comunica i suoi meriti per mezzo dei Sacramenti, così questi, come *caparra* dei suoi meriti, sono pure la causa morale secondaria della nostra giustificazione.

Così il processo della giustificazione, se si guarda alle sue speciali cause determinanti, la efficiente e la movente, appare come *procedente dall'esterno all'interno, o meglio, discendente dall'alto* (da Dio e da Cristo) *in basso,* per rinnovare l'uomo nel suo intimo e per applicargli soprannaturalmente gli effetti della potenza di Dio e dei meriti di Cristo. Se la giustificazione è veramente un'opera soprannaturale, le cause che la producono *devono* pure essere soprannaturali, sopra e fuori dell'uomo, e devono produrla mediante una manifestazione della loro forza soprannaturale.

Il soggetto da giustificare, di fronte a quest'azione dall'esterno, si comporta passivamente, come fattore recettivo, non comproduttivo.

Perciò, in coloro che non portano con sé alcuna ingiustizia personale e d'altra parte non sono ancora capaci d'alcuna attività personale, tutto il processo della giustificazione si riduce a quella comunicazione e a quell'azione dall'esterno. Così nel Battesimo degli infanti. Qui esso assume il carattere d'una soprannaturale singolare generazione, con esclusione di commercio o scambio reciproco tra il generato e il generante.

In coloro che sono capaci di ragione la cosa assume un altro aspetto. Anche per essi la giustificazione si compie, secondo il Concilio di Trento, per via d'una « susceptio (non « effectio » e neppure « cooperatio ad effectionem ») gratiae et donorum »; ma in questo caso la « susceptio » dev'essere *volontaria,* cioè tale, che l'uomo con libera volontà vada incontro alla grazia della giustificazione offertagli da Dio e la riceva. Onde la discesa della grazia dall'alto in basso s'incontra con un movimento dal basso in sù; al calarsi del soprannaturale nella natura corrisponde un salire della natura incontro al soprannaturale. Sebbene l'azione di Dio, per quanto concerne la sua efficacia, anche qui non sia altro, come comunicazione d'esistenza e di vita soprannaturale, che una generazione, tuttavia non lo può essere se non a condizione che questa produzione d'un'esistenza e d'una vita più alta nell'anima si compia mediante *un formale sposalizio* di Dio con l'anima stessa.

In quest'espressione vien dichiarato in una volta il *carattere fisico ed etico* e, quindi, tutto il mistero del processo della giustificazione. Infatti nel dato fisico essa rileva contemporaneamente lo scambio morale che ha luogo tra Dio e l'uomo nella giustificazione; in questo scambio poi accentua la fusione fisica, l'unione reale di Dio coll'anima nella di lei chiamata all'esistenza e alla vita soprannaturale, e con questo *viene a designare tutto il procedimento come*

qualcosa di ineffabilmente alto, meraviglioso e mistico. Difatti, come il concetto di rigenerazione indica che l'uomo nella giustificazione non solo ritorna alla purezza del suo essere naturale, ma si eleva ad un'esistenza e ad una vita soprannaturale; così l'idea degli sponsali viene ad esprimere che la giustificazione non consiste semplicemente in una conciliazione, ossia nell'abolizione dell'inimicizia, bensì nella conclusione d'un'amicizia soprannaturale, anzi, nell'assunzione dell'anima a vera sposa di Dio, per cui Dio nel modo più reale ed effettivo unisce a sé l'anima e le infonde il suo stesso Spirito [3].

Soprannaturale e mistico come questa unione di Dio con l'anima — nella quale essa riceve da Lui il seme dello Spirito Santo da cui essa stessa è nata alla vita dei figli di Dio — dev'essere altresì lo scambio reciproco nel quale Iddio, a conclusione di quest'unione così intima e santa, offre la sua mano all'anima, e l'anima, prendendo la mano offertale, tende all'unione con Lui, vi si prepara e sgombra da sé gli impedimenti. Non è colla sua naturale libertà che l'anima può muovere incontro al suo Sposo celeste e prepararsi ad accoglierlo dentro di sé; questa sua libertà, per levarsi così in alto, deve essere alzata e portata dalla forza del medesimo Spirito Santo, il quale vuole stabilirsi nell'anima. Solo se è illuminata dalla sua luce, se è spinta e insieme attratta dalla sua forza, può ella rivolgersi a lui, avvicinarsi a lui e arrivare fino ad una effettiva unione con lui. Come col suo entrare nell'anima lo Spirito Santo sigilla e corona il suo patto d'unione con essa, così pure col suo influsso e le sue mozioni è ancora lui che prende l'iniziativa ai primi approcci. L'attività svolta dall'anima nella giustificazione si muove esclusivamente fra questi due poli o estremi, ponendo le sue radici nell'uno e tendendo all'altro, prestandosi all'uno e aprendosi all'altro, e quindi cooperando in modo soprannaturale al suo sacro sposalizio con Dio.

L'anima, ripeto, coopera allo sposalizio, non alla generazione: ossia, non coopera nella produzione della grazia come causa efficiente, quasi che la grazia provenisse da lei, mentre viene da Dio e scende nell'anima; essa invece, assecondando la grazia attuale, coopera affinché Iddio entri in lei con la sua azione fecondatrice e vi trovi posto; coopera formalmente nella conclusione del patto di unione che trova il suo suggello nell'infusione della grazia. Tutto il suo fare è soltanto una disposizione a ricevere la grazia destinatale da Dio o lo stesso atto di ricevere; ma appunto in questo consiste il suo valore soprannaturale ed il suo carattere di mistero [4].

---

[3] Questo modo di concepire la giustificazione interna è del tutto fedele alla S. Scrittura. Nel Vecchio Testamento il Matrimonio «è una metafora per esprimere quel patto tra Dio e Israele, il quale dev'essere osservato con ogni fedeltà e rinnovato con grande ardore» (STAUFFER, γαμέω, l. c., 651): vedi Os. 2, 19; Is. 54, 4 segg. e 62, 4 seg.; Ez. 16, 7 segg.; la concezione che ne aveva il giudaismo ellenistico vedila in Pascher e Bieler citati all'inizio di questo capo oltre che nell'artic. di Stauffer; vedi anche J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, 84. Cristo stesso si dà l'appellativo di Sposo in Mr. 2, 19-21; Mt. 9, 15; Lc. 5, 34; tale è chiamato pure dal Battista in Io. 3, 29; la Sposa è la Chiesa nel suo insieme ed anche i singoli chiamati (Mt. 22, 1 segg.; Mr. 14, 25; Lc. 14, 8 segg.; Rom. 7, 1-4; 1 Cor. 6, 14 segg.; 2 Cor. 11, 3). Questo santo Matrimonio è affatto estraneo a qualsiasi traccia di quel culto sensuale che era proprio dei misteri pagani. Comincia nel tempo, soggiace alle prove del tempo, ma sarà consumato nella nuova città celeste col compiersi della pienezza dei tempi: Apoc. 19, 7 segg.; 21, 2; 22, 17. Per tutto l'insieme vedi Eph. 5, 22 segg.

[4] Il vocabolo «sinergismo» — concorso ordinato e gerarchico di più cause nella produzione dello stesso effetto — riassume quanto Scheeben va dicendo. La Teologia scolastica e post-tridentina, con le quali si accorda Scheeben in quello che segue qui appresso, all'azione propria dell'uomo (che nella Teologia occidentale è sempre stata messa in rilievo) dà questo senso: «Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam». Un agire salutarmente con le

§ 89. *Natura e valore delle disposizioni soggettive che concorrono alla giustificazione.*

Noi abbiamo tentato in un'altr'opera [1] di spiegare appropriatamente l'organismo interno di queste disposizioni ed il loro rapporto coll'attuazione effettiva della giustificazione; ma in ciò avevamo di mira direttamente soltanto le relazioni tra natura e grazia, senza tener conto delle interferenze tra l'economia della grazia ed il mistero del peccato e dell'Incarnazione.

Qui, dove si tratta del conferimento della grazia ai peccatori, e per vero mediante l'opera dell'Uomo-Dio, dobbiamo tener presenti questi fattori, e conseguentemente *alle disposizioni che concorrono alla giustificazione dovremo dare un triplice significato soprannaturale:* primo di *reazione contro il peccato* — secondo di *adesione al Mediatore* della riconciliazione e della nuova unione con Dio — terzo di *movimento o atto di accoglienza della grazia giustificante.* Perché Iddio vuole sposarsi di nuovo con l'anima fuggita dalle sue braccia, solo se e in quantoché essa cerca di rendere come non avvenuto il suo torto, in quanto fa propria l'espiazione di Cristo onde supplire la sua incapacità, e in quanto desidera sinceramente l'unione con Lui e la spera e la richiede per mezzo dei meriti del suo Mediatore.

L'anima si muove su un campo soprannaturale nel reagire contro il peccato e nell'associarsi alle espiazioni e ai meriti di Cristo, non meno che nel tendere all'acquisto della grazia. Essa deve reagire contro il peccato come male soprannaturale, ossia, come infrazione dell'ordine soprannaturale voluto da Dio e come impedimento alla grazia; e perché l'aggregazione al suo Capo possa elevarla fino all'altezza di lui e sia una viva ed attiva unione con lui, è necessario che sia a sua volta il prodotto d'una speciale azione di Dio: « perché nessuno viene a me — dice il Redentore — se non lo attira il Padre che mi ha mandato » [2]. Pertanto l'attività che sotto l'influsso soprannaturale di Dio dispone l'anima e la conduce alla grazia della giustificazione, è di indole mistica sotto ogni riguardo.

Se si concepisce la sua funzione dispositiva come esclusivamente *negativa,* come una « remotio obicis », tutto ciò non risalta così chiaramente. Perocché la semplice rimozione degli ostacoli che si oppongono ad un'unione o ad un

---

sole sue forze naturali, è impossibile all'uomo. Espressioni isolate di vecchi teologi, i quali non trattavano la presente questione alla luce di quell'individualismo che nel sec. XX è sempre più acutamente rilevato, hanno spesso sapore di semipelagianesimo, senza che l'insieme della loro dottrina intendesse sostenere tale errore. Oggi ancora si discute se detta proposizione significhi: « Qui naturaliter facit quod in se est, *negative* se disponit ad gratiam, i. e., *non ponit obicem gratiae* ». Stando a ciò, la « cooperazione » dell'uomo consisterebbe nel non porre ostacoli alla grazia. — Tosto che si fa astrazione del come rappresentarsi ed esprimere psicologicamente ed attivisticamente il comportamento dell'uomo, la teoria corre perfettamente, indicando all'uomo la parte che gli spetta nell'ordine gerarchico dell'attuazione della salute. — La questione se in questo mondo, nel quale dopo la caduta di Adamo domina la volontà divina di salvar tutti (Trid., Sess. 6, c. 2, Denz., 794), siano possibili e si diano atti « puramente naturali » di qualche sorta, non è stata ancora solidamente risolta dai Teologi (vedi bibliografia in POHLE-GIERENS, II, 376-379, 419-423; inoltre SCHEEBEN, *Dogmatik,* libro 6, n. 576-579 confrontando con n. 527-529 e l'esposizione fatta da Scheeben nel libro 3, n. 949 e da lui corretta nel libro 6, n. 577, nota 1).

[1] *Natur und Gnade,* 241 segg. Cfr. *Le meraviglie della grazia divina,* libro V, c. 1 segg.

[2] Io. 6, 44.

effetto, per sé non partecipa necessariamente del carattere di ciò cui prepara il posto. Nondimeno nel nostro caso anche la « remotio obicis » ha un carattere soprannaturale, e ciò perché è essenzialmente legata con uno slancio dell'anima verso la grazia. L'« obex » alla grazia, l'azione colpevole commessa, l'anima non la deve toglier di mezzo col solo rinunciare alla volontà peccaminosa, ma reagendo contro il peccato già fatto e sforzandosi di annientare i suoi effetti nei riguardi della grazia. Ora, come potrebbe ciò avvenire, se non dedicandosi l'anima decisamente alla legge della grazia, detestando il peccato come un'infrazione della medesima e sforzandosi di farne ammenda? [3].

Ma anche solo per questa ragione ne segue che la « remotio obicis » non è l'unico elemento nella disposizione alla giustificazione. Questa ha pure una funzione *positiva* pel fatto ch'essa non soltanto deve far posto alla grazia, ma deve inoltre indurre l'uomo ad accoglierla — ed in ciò si manifesta in modo immediato il suo carattere soprannaturale, ch'essa, come movimento verso un fine soprannaturale, detiene da quest'ultimo.

Ma in quale maniera questa disposizione guida l'anima incontro alla grazia? [4]. In primo luogo facendo che l'anima concepisca un *desiderio* sincero della grazia e brami riceverla da Dio. Questo desiderio, giusto perché ispirato da Dio stesso mediante la grazia preveniente, ha l'esigenza ad essere soddisfatto e quindi dispone al dono della grazia come il più giusto dei desideri alla sua realizzazione. Ora, se questa brama è il frutto d'una elevazione dell'anima in forza del quale essa comincia già a stringersi a Dio con amore di amica e di sposa, senz'altro è anche così efficace che lo sposalizio da parte di Dio non tarda un istante a compiersi, ed ecco che « Dio e l'anima penitente s'incontrano nel bacio santo ». Se l'anima non si leva così in alto, se non cerca la grazia e l'amicizia con Dio per puro amore verso di lui, allora Dio non le viene incontro subito, la fa aspettare come l'anima fa aspettare Lui, e le offre la sua grazia solo nell'uso effettivo dei Sacramenti.

Per mezzo del desiderio che spinge l'anima incontro all'azione giustificatrice di Dio, essa entra in un vivo contatto con l'attività di Dio; la sua attività e quella di Dio si congiungono non negativamente, ma positivamente l'una all'altra. L'alleanza si fa ancor più stretta dato anche che l'anima, con viva fede nella potenza e nelle promesse di Dio, *aspetta* fiduciosa ch'Egli le conceda la grazia sospirata. Come col suo desiderio tende alla grazia, con la sua fiducia l'attira dentro di sé; non che così la meriti propriamente, ma perché Iddio si è impegnato ad appagare questa attesa anche senza i meriti dell'uomo; essa non merita la grazia, ma la *impetra*. Questa positiva attitudine o degnità

---

[3] *Nota marginale: tollere* obicem plus quam *non facere*.

[4] Cfr. Trid., Sess. 6, c. 5: « De necessitate praeparationis ad iustificationem in adultis et unde sit »; c. 6: « Modus praeparationis »; c. 7: « Quid sit iustificatio impii et quae ejus causae »; c. 8: « Quo modo intelligatur impium per fidem iustificari »; c. 9: « Contra inanem haereticorum fiduciam »; c. 10: « De acceptae iustificationis incremento »; c. 11: « De observatione mandatorum deque illius necessitate et possibilitate » (Denz., 797-804); inoltre STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung*, p. 97 segg., 196 segg.; S. AGOSTINO, *Enarratio in Psalmum* 32, serm. 1 (Migne, P. L. 36, 282 con riferimento di Stakemeier, p. 211 segg.). « Il Concilio non ha inteso di definire né l'invariabilità nella successione degli atti, né l'indispensabilità d'ogni singolo in particolare. In ogni caso e senza alcuna eccezione si deve di certo ed espressamente cercare l'inizio della *fede* ed il compimento nella sincera *contrizione* » (POHLE-GIERENS, II, 502, d'accordo con gli altri Teologi). La presenza della fede e della contrizione nell'anima non dipende certo dall'essere addestrati alla riflessione sul proprio interno. Gli stati d'animo sono sempre una realtà complessa, un tutt'insieme che non si può ispezionare esattamente secondo sistemi razionali quasi meccanici.

dell'anima per la grazia si può chiamare merito solo in quanto può essere designata col nome di merito ogni positiva attitudine a ricevere un bene, anche quella che non si basa su una vera prestazione o controparte. Ma in tal caso è un merito che non toglie il suo carattere alla grazia, anzi glielo conferma, essendo un merito che solo da Dio ha origine e non ha efficacia se non in quanto che Dio non può disdirsi.

Come il desiderio conduce alla fiducia, così la fiducia presuppone il desiderio. Non è perfetto il desiderio e non agisce efficacemente se non si fonda su puro amore verso Dio; allo stesso modo la fiducia non porta subito alla desiderata unione con Dio, se per mezzo di puro amore a Dio l'uomo da parte sua non dà inizio ai suoi sponsali con Lui e, facendo affidamento su ciò, confida che Dio non vorrà farsi a lungo aspettare. Questo amore libera la fiducia dal timore perché crea già l'intimità con Dio, mentre senza quest'amore non può esser tolto il timore di non essere riconciliati con Dio se non mediante il Sacramento.

Dopo il desiderio dell'unione con Dio e la fiducia che si abbia a compiere, viene in questione il buon volere e la risoluzione dell'anima di vivere in conformità alla grazia che riceverà, di farla fruttare e di conservarla fedelmente: in una parola, *la dedizione dell'anima al suo celeste Sposo* e la sua sottomissione al medesimo. Questa pure è essenzialmente connessa con un sincero desiderio della grazia; ma il desiderio sarebbe presuntuoso se l'uomo da parte sua non fosse pronto a corrispondere alla grazia che riceverà.

Neppure questo buon volere ha il carattere d'un'opera da compensare con la grazia; altro non è che il proposito d'un'opera che non avrà compimento se non nello stato di grazia e di effettivo sposalizio con Dio. E tuttavia nella conclusione di questo sposalizio esso non ha soltanto la funzione negativa che spetta al proposito di sgombrare il peccato e neppure quella che spetta alla detestazione ed alla penitenza. Mediante la buona disposizione a far fruttare e a conservare la grazia, il peccatore viene positivamente preparato a riceverla; tanto che qui precisamente è il punto dove il movimento d'ascesa dell'anima e l'azione della grazia di Dio si toccano più da vicino, si compenetrano e si inseriscono l'una nell'altra. Mediante l'aspirazione alla grazia, l'anima va incontro alla medesima, la chiama a sé; ma con questa dedizione di se stessa la riceve. Mentr'ella si assoggetta in obbedienza all'aspettato e desiderato giogo della grazia, Iddio gliela infonde nel cuore; con questa sottomissione obbediente al suo Sposo divino finisce per diventare effettivamente sua sposa e riceve da Lui il seme di vita, pronta a coltivarlo.

Questo avviene specialmente se la dedizione dell'anima a Dio procede da puro amore per Lui, avviene, perciò, se l'anima aderisce e si sottomette a Dio perfettamente, perché allora anche il suo Sposo deve subito donarsi a lei nella grazia. Se al contrario l'abbandono e la sottomissione a Dio avviene per altri motivi, se l'anima si sottopone soltanto al diritto e alla legge inflessibile di Dio e per nessun'altra ragione è disposta ad adempiere la legge della grazia; allora non entra in contatto immediato con Dio, ma gli si approssima solo a distanza, né può quindi attendersi d'essere subito abbracciata da Lui: in tal caso il suo sposalizio con Dio non si compie se non ricevendo il Sacramento.

Dunque, prescindendo dalla reazione contro il peccato per mezzo della contrizione, in tre modi l'anima che deve essere giustificata e sposata a Dio può e deve andare incontro colla grazia al suo Sposo divino ed all'unione reale con Lui e quindi iniziare, per quanto dipende da lei, quest'unione: per mezzo

del desiderio, della fiducia e della dedizione. In queste tre direzioni l'anima, colla sua volontà elevata dalla grazia preveniente, prende uno slancio e un impulso, che spicca nella sua trascendenza mistica soprattutto se è accompagnato e sostenuto dall'amore verso Dio come Sposo. Infatti l'amore di sposa e di figlia verso Dio, che la creatura per sé non potrebbe amare se non come straniera o come serva, appare già per sé come un atto eminentemente soprannaturale che peraltro si trova in intimo rapporto di affinità con quell'amore di Dio verso la creatura ond'Egli si unisce alla medesima nella grazia.

Di conseguenza il puro amore soprannaturale o carità i Teologi la chiamano anima o « forma » delle disposizioni che menano allo sposalizio con Dio o di quell'elevazione *morale e soggettiva* del giustificando che dà luogo alla elevazione fisica ed obiettiva del medesimo nello stato di grazia. Ma non si può credere, però, che senza quella carità non possa verificarsi alcuno slancio nell'anima per il quale si scorga nel processo di giustificazione il carattere fisico-morale di sposalizio con Dio e l'idea che lo rappresenta. Perocché quand'anche l'anima aspiri all'unione con Dio per altri motivi che non siano il puro amore pel suo celeste Sposo, pure, può levarsi in alto abbastanza perché Egli, per un atto speciale di misericordia, le venga incontro a metà strada e le infonda insieme con la sua grazia quella carità desiderata che ancora le manca — almeno come abito. Ma in questo caso è ovvio che l'azione di Dio e quella dell'uomo non si incontrano e non si compenetrano in un modo così diretto e vivo: manca appunto l'anima o la « forma » dell'elevazione soggettiva, la fiamma divampante dal fondo del cuore che deve incontrarsi e fondersi colla fiamma dello Spirito Santo spirante dalla parte opposta.

Lo Schäzler [5] per sostenere e difendere anche in questo caso tutto intero il peso del momento etico ed il più stretto e immediato nesso del medesimo col momento fisico, pensa che colui il quale si accosta al Sacramento colla sola attrizione ed ha tralasciato lo sforzo necessario per giungere fino ad un atto di carità, sia elevato e spronato ad esso per effetto del Sacramento stesso, cosicché da Dio vien perdonato se non altro perché passa con un atto d'amore all'abito della carità e da parte sua va incontro al condono di Dio con affetto filiale [6].

A questa opinione finché si presuppone soltanto che il penitente per ricevere il Sacramento non abbisogni d'altro da parte sua che di avere l'« attritio non formata », non si può muovere alcuna obiezione in nome della Teologia. Ma le difficoltà pratiche che si oppongono a quell'atto di amore che dovrebbe

---

[5] *Die Lehre von der Wirksamkeit der Sacramente ex opere operato* (München 1860) specialmente § 24 segg., dove pure con grande acume e con erudizione estremamente ric[ca] si tratta dei rapporti e dell'interdipendenza del fattore oggettivo e di quello soggettivo nell'atto della giustificazione.

[6] Qui risalta in modo speciale l'insufficienza teologica di una terminologia presa unilateralmente dal mondo dei sentimenti, di fronte alla realtà soprannaturale. La psicologia dell'*esperienza religiosa* non può dichiararsi sull'*oggettivo* connubio di azione sacramentale e di slancio d'anima. L'essenza del soprannaturale si sottrae al controllo della nostra esperienza che è legata ai sensi. Si manifesta nella fede donata da Dio, alla quale l'intelletto presta un ossequio razionale allorquando ne verifica e ne assoda la *credibilità*. Questa verifica tuttavia non può *causare* la fede e la comprensione. D'altra parte la ragione in certi casi può affermare la credibilità, senza giungere alla fede. La fede si può avere soltanto nell'atto della fede. — Per i precedenti storici dell'opinione dello Schäzler e la sua posizione nella disciplina penitenziale della Chiesa, precedenti che confermano quali difficoltà si procreino al pensiero teologico dalla confusione di verità dogmatiche e soprannaturali con categorie puramente psicologiche, vedi DIEKAMP, *Katholische Dogmatik*, III, 268-276, il quale sottoscrive alla tesi: « L'attrizione (dolore imperfetto) deve includere... non solo l'amore di concupiscenza verso Dio, ma anche il principio d'un amore soprannaturale di compiacenza » (p. 270).

subentrare al momento di ricevere il Sacramento, anche se non debba essere formulato « esplicitamente », sono troppo difficili a risolversi. Ad ogni modo, l'acquistarsi così la giustificazione sarebbe più decoroso e più perfetto; benché si potrebbe dire che là dove il peccatore non fa tutto quello che può fare per prepararsi alla giustificazione, questa non può compiersi nel modo così bello e santo che si conviene.

Nell'opera più volte citata [7], tutto questo processo nel quale l'anima si predispone all'unione col suo divino Sposo in umile desiderio e fiducia e gli si avvicina in sincera sottomissione, l'abbiamo paragonato a quello che fece la Madre di Dio nel suo sposalizio collo Spirito Santo, dal quale doveva concepire l'Unigenito Figlio di Dio. Difatti, come il Figlio di Dio doveva nascere nel seno della Vergine coll'assumere la natura umana nella propria persona, così deve essere rigenerato nell'anima mediante comunicazione della sua immagine soprannaturale. Per non ripeterci inutilmente, dobbiamo rimandare i nostri lettori al luogo citato.

Di questo parallelo vogliamo mettere in rilievo un punto solo che getta una luce singolarmente viva sulla natura intima del processo di giustificazione. Come Maria coi suoi atti ispirati e retti dalla grazia preveniente, colla sua umiltà, col suo desiderio ed il suo amore, non ha generato in effetto il Figlio di Dio in se stessa, ma si è soltanto preparata ad esser fecondata dallo Spirito Santo; così anche l'anima nostra cogli atti che compie sotto l'influsso della grazia preveniente e l'ispirazione dello Spirito Santo non può generare in sé la giustizia abituale, l'« habitus caritatis » e la grazia dell'adozione, in una parola, l'immagine della natura e della santità divina. Il rinnovamento interno dell'uomo giustificato è il frutto dell'azione divina non solo indirettamente, ma anche direttamente, né più né meno che la comunicazione della prima grazia preveniente. Esso non può essere che l'opera immediata di Dio, un'opera quasi tanto meravigliosa, quanto il concepimento del Figlio di Dio nel seno di Maria.

§ 90. *La giustificazione cristiana « ex fide » e « per fidem » è a titolo speciale un mistero della fede.*

Nella Scrittura e nella dottrina della Chiesa la giustificazione cristiana e la giustizia che ne deriva vien messa nel più stretto rapporto colla fede. Anzi, l'Apostolo chiama quella giustizia semplicemente « giustizia della fede » [1]. Tale rapporto della giustificazione colla fede dal tempo della Riforma è stato più volte oggetto di discussioni ampie e profonde nelle controversie coi Protestanti: cose belle ed eccellenti sono state dette e scritte a questo proposito [2]. Per noi esso ha un'importanza tutta speciale: è la prova più forte del carattere di mistero della giustificazione e, debitamente illustrato, giova non poco all'intellezione della medesima.

---

[7] *Natur und Gnade*, 248 segg.

[1] Rom. 4, 11.

[2] Per le discussioni più importanti del Concilio Tridentino sul senso delle parole di S. Paolo relative alla giustificazione mediante la fede (Rom. 3, 20-28, di cui il v. 23 viene discusso qui sotto secondo il senso scritturistico) e per l'importanza delle relative decisioni conciliari, vedi STAKEMEIER, *Glaube und Rechtfertigung*, 109 segg.; si troverà l'analisi del c. 8 della Sess. VI ad mentem dei partecipanti del Concilio, specialmente di Domenico Soto e Andrea de Vega, ibidem, 203 segg.

Ciò che può essere conosciuto, acquistato, raggiunto soltanto mediante la fede, che è strettamente intrecciato e intessuto colla fede, non può non essere un oggetto specifico della fede e quindi un mistero della fede in senso rigoroso. E per converso, *non si può spiegare e comprendere l'importanza della funzione della fede nella giustificazione, se non intendendo la giustificazione come un'opera assolutamente soprannaturale* nel senso spiegato sopra.

Ambedue le asserzioni troveranno insieme la loro spiegazione nelle osservazioni che seguono [3].

Innanzi tutto è chiaro che noi possiamo *esser conscii* della giustificazione che si compie in noi solo mediante la fede. Colla ragione noi conosciamo soltanto quelle opere divine che cadono sotto l'esperienza sensibile o spirituale. Se la giustificazione consistesse solo in un cambiamento morale di sentimento colla remissione obbligata dei peccati da parte di Dio, noi potremmo in effetto rilevarla e percepirla — almeno dal suo lato positivo — sia nel suo attuarsi, sia nelle sue cause coefficienti. Tutt'al più sarebbe necessaria la fede solo per assicurarci del perdono della colpa. Invece la giustificazione si compie per una mirabile e profonda rinnovazione e trasformazione, per una rinascita dell'anima compiuta dall'inaccessibile luce di Dio, onde rimane nascosta ai nostri occhi come quella luce stessa. La « gloria Dei » [4], questa luce che vien da Dio e

---

[3] Le dilucidazioni di Scheeben sulla natura e sul funzionamento della fede non hanno, qui nei *Misteri*, la chiarezza che hanno nella sua *Dogmatik* (cfr. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, p. 313, nota 22). Nel M. 1 e M. 2 egli non le ha mutate, perché *tutto* il testo spiega a sufficienza proposizioni come quella che segue.

[4] Rom. 3, 23. [In questo passo, che per la dottrina della giustificazione è fondamentale, S. Paolo afferma che il *peccatore* è privo della « gloria Dei »: « Perché tutti hanno peccato ed hanno bisogno della gloria di Dio (ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ) ». Il termine gloria — δόξα — è molto importante per l'intellezione della salute che ci è già data in Cristo e di quella che ci è promessa, come pure per la valutazione della dottrina della grazia e per l'escatologia di Scheeben. Secondo l'esposizione di von RAD e di KITTEL (nel *Theolog. Wörter.* di Kittel, II *(1935)*, 236-255) la parola greca δόξα significa: 1° l'opinione soggettiva ch'io posso avere come certezza o come congettura; 2° l'opinione che si ha di me, la mia riputazione — rinomanza cattiva quando vi si aggiunge un attributo. Nel *Nuovo Testamento* scompare il primo senso di opinione senza alcuna prova; rimane il senso di rinomanza (per esempio, Lc. 14, 10; 1 Cor. 11, 15), cui se ne aggiunge uno nuovo: splendore, magnificenza (per esempio, Mt. 4, 8; Lc. 4, 6; Mt. 6, 29; Lc. 12, 27; Apoc. 21, 24, 26); può anche significare splendore riflesso in senso di immagine: 1 Cor. 11, 7. Questo senso *andò formandosi nella versione dei Settanta*. Questi traducono la corrispondente voce ebraica כָּבוֹד con δόξα, difficilmente come « opinione », spesso invece come l'« onore » che si rende ad uno, ed anche come « potenza », « magnificenza », « gloria umana ». « *Ma il significato principale dato dai Settanta a questa parola, comincia soltanto là dove si enunzia di Dio* » (p. 247). Designa la « potenza di Dio », l'« onore » che gli uomini devono a Dio a cagione di questa potenza. Ma il termine nomina anche, conformemente all'ebraico, *la forma con cui divinamente appare* questa potenza di Dio, per esempio, la *luce abbagliante*, sul Sinai, nel Tabernacolo, nel Tempio. « E' come espressione di questa entità divina che la δόξα dei Settanta (e quindi, quella entrata nella terminologia biblica) ha preso la sua impronta speciale... La prima volta che al traduttore dell'Antico Testamento venne in mente di rendere כָּבוֹד con δόξα è stata fatta una modificazione di portata insolita nella forma d'uso del linguaggio... Dall'espressione d'un pensiero e d'una opinione, al cui contenuto va attribuita tutta la subiettività e quindi tutti gli ondeggiamenti del pensare e del congetturare umano, ne è venuta fuori l'enunciazione dell'oggettivo « sic et simpliciter », ossia della realtà divina » (248). — Il concetto di « gloria Dei » e la sua importanza per la conoscenza di Dio è ampiamente trattato da B. STEIN in *Der Begriff K*ebod *Jahweh und seine Bedeutung für die alttestamentliche Gotteserkenntnis* (Emsdetten in Westf. 1939). Questo autore evita con ogni cura di derivare il concetto K*ebod Jahweh da quello di « onore », « gloria », che pure ritiene e conserva nella traduzione « δόξα » dei Settanta, e giunge a questa conclusione: K*ebod Jahweh è « la maestà regale di Dio nella sua manifestazione ». Questa maestà (il senso primitivo del termine

ci rende veramente graditi ai suoi occhi, questo splendore che abbiamo perduto a causa del peccato e ci vien ridato nella grazia dell'adozione, è precisamente l'oggetto specifico, il mistero della fede. Solo colla fede noi possiamo sapere in che consiste la giustificazione cristiana e a quali condizioni si effettua; solo colla fede noi veniamo a conoscenza del benigno decreto di Dio di donarsi a noi in modo così stupendo per i meriti di Cristo [5].

La fede però non soltanto ci deve dare la consapevolezza della giustificazione, ma appunto perché essa sola è atta a ciò, là dove la giustificazione non si compie con una semplice rinascita ma per un cosciente sposalizio con Dio deve costituire un fattore principale del medesimo. *Essa è la radice e la forza di propulsione di tutti gli atti coi quali l'uomo tende alla giustificazione, il*

---

ebraico è « gravità ») si identifica con l'essenza divina. Perciò gli uomini, i quali possiedono la corrispondente dignità soltanto come accidente del loro essere, non possono venirne in conoscenza se non mediante rivelazione divina. Le rivelazioni divine premosaiche non conoscono ancora il K*bod Jahweh. La sua prima manifestazione o teofania ci viene comunicata in Ex. 3 (Stein, 9; 330-334). In base a ciò, il traduttore (ispirato) cui dobbiamo il testo dei Settanta, non è quello che ha formato per primo tale predicato essenziale di Dio derivandolo da un concetto profano, ma già al tempo di Mosè, di questo eminente « tipo » del Cristo e dei cristiani, Iddio rivelò, in un'espressione figurata ma concettualmente chiara, la sua essenza in quanto si volge agli uomini che vuol beneficare. Nel Nuovo Testamento noi ora veniamo a sapere che il popolo di Dio, mediante il Cristo, deve partecipare a questa maestà di Dio, per adesso soltanto internamente, ed alla fine dei tempi anche esternamente.

Nel Nuovo Testamento δόξα significa:

a) *Modo di essere divino,* inoltre, *la gloria, la magnificenza, la potenza divina, lo splendore visibile* come sfumature del primo significato. Ciò anche negli autori di sensibilità greca, come Lc. e Hebr.: Lc. 2, 9, 14; 9, 31; 19, 38; Act. 22, 6 segg.; Hebr. 1, 3; 9, 5; 13, 21 ecc.

b) *Tale predicato divino ora viene attribuito a Cristo:* alla sua culla si fa visibile la δόξα di Dio (Lc. 2, 9) ch'egli possedeva presso Dio fin da principio (Io. 17, 5); nella trasfigurazione si manifesta visibilmente (Mt. 17, 2; Mr. 9, 2: μετεμορφώθη, cfr. J. HOELLER, *Die Verklärung Jesu. Eine Auslegung der neutestamentl. Berichte* *(Friburgo in Br. 1939)*). Questo segreto mistero di Gesù, però, deve essere « svelato » ed è visibile solo alla fede; Mt. 16, 17; Io. 1, 12, 14; 2, 11; 11, 4, 40. *Cristo stesso prega il Padre per la sua glorificazione, come attuazione di qualche cosa che è già presente:* Io. 12, 23, 28; 13, 31; 14, 13; 16, 14; 17, 1, 4, 5. « Il punto diacritico, la battuta che dà il segno per l'introduzione del δοξασθῆναι, è la Croce, è il morire del grano di frumento, di cui Io. 12, 23 segg. » (in Kittel, l. c., 252). *Nella Passione di Cristo si manifesta la gloria o potenza di Dio:* Io. 13, 31 seg. Questa è la causa della di lui risurrezione: Rom. 6, 4; in essa Stefano vede Gesù: Atti, 7, 55. In δόξα ha da ritornare il Cristo: Mr. 8, 38; 10, 37; 13, 26; Mt. 19, 28; 25, 31; Tit. 2, 13; 1 Petr. 4, 13; 5, 1. Egli è κυριος τῆς δόξης: 1 Cor. 2, 8; Iac. 2, 1.

c) *I credenti partecipano della* δόξα *di Cristo* (Mt. 19, 28; Col. 1, 27; 3, 4; Rom. 5, 2; 8, 17) *e precisamente in quella contemporaneità dell'avere e del non avere ancora, che forma ovunque la caratteristica della pietà neotestamentaria* (ibidem 255, riferendosi a 2 Cor. 3, 17-18: « Ora il Signore è lo Spirito: e dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà. Noi tutti però a faccia svelata mirando quasi in uno specchio la gloria del Signore, nella stessa immagine siamo trasformati di gloria in gloria — ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, cfr. Rom. 1, 17 — come dallo Spirito del Signore »). Per il credente lo Spirito del Signore è già fin d'ora principio e pegno di gloria (Rom. 8, 29 seg.), la quale quaggiù non è ancora visibile (Rom. 3, 23) e solo dopo le ultime cose si spiegherà in pieno: Rom. 8, 18, 21; 1 Cor. 15, 43; ma ciò non ostante è già presente ed operante fin d'ora, soprattutto nel ministero di quelli che annunciano la lieta novella della giustizia: 2 Cor. 3, 7 segg.; 4, 1-9; e nella forza dell'uomo interiore: Eph. 3, 16; 1 Petr. 4, 14. Alla fine lo stesso *corpo* sarà mutato mediante tale δόξα di Cristo: Phil. 3, 21. Allora sarà completa la nostra partecipazione al Cristo (1 Petr. 4, 5, 10; 1 Thess. 2, 12; 2 Thess. 2, 13; 2 Cor. 4, 17; 2 Tim. 2, 10).]

[5] E' superfluo dichiarare che noi non ammettiamo che la fede possa certificarci del fatto della giustificazione, se cioè si sia realmente compiuto. Da quello che abbiamo detto, invece, risulta precisamente che non è punto possibile averne piena certezza, dato che neppure l'esperienza interna può fare che l'effettiva presenza della qualità soprannaturale richiesta per gli atti che ci devono preparare alla giustificazione, giunga alla evidenza di chiara e determinata coscienza.

legame che congiunge l'opera giustificante di Dio con l'opera di preparazione dell'uomo [6]. Attira l'uomo a Dio (come alla fonte della giustificazione) e da Dio la grazia giustificante sull'uomo, così che si può ben dire che tutto il processo in ambedue i suoi elementi convergenti, l'opera di Dio e l'opera dell'uomo, è a suo carico e riceve da lei la sua impronta.

Cerchiamo di penetrare meglio la cosa.

E' dalla fede e da null'altro che dalla fede che proviene tutta l'opera dell'uomo diretta al conseguimento della giustificazione, secondo le parole dell'Apostolo: « Senza la fede è impossibile piacere a Dio », e: « Chi si accosta a Dio fa mestieri che creda ch'Egli è e che rimunera quelli che lo cercano » [7]. E cioè, tutto quel fare, se vuol avere un qualunque valore positivo, bisogna che sia indirizzato verso quel fine soprannaturale al quale ci deve portare. Ma come potremmo noi indirizzarvelo se non conoscessimo quel fine né le vie che vi conducono? E come potremmo acquistare tale conoscenza se non per mezzo della fede? E in particolare, come potremmo detestare il peccato quale rottura dell'amicizia di Dio, aspirare alla grazia, sottometterci alla sua legge, se la fede non ci illuminasse e non ci fosse di sprone? La fede, dunque, è il primo passo che noi, guidati da Dio, facciamo al di là della nostra natura sulla via della salvezza; in pari tempo è la forza impulsiva d'ogni atto soprannaturale susseguente col quale ci avviciniamo a Dio. L'indole soprannaturale che la nostra attività nel prepararsi alla giustificazione deve avere, dipende in pari misura dalla grazia elevante e dalla fede: il nostro agire attinge il suo valore ed il suo merito tanto da questa che da quella.

Anzi, *tutto il nostro fare* [8], in sostanza, non è altro che una fidente adesione a Dio, un'aspirazione, una dedizione ed una sottomissione che trova il suo modello, la sua espressione ed il suo abbrivo nell'atto di fede; è un aderire a Dio che non si ferma alla conoscenza, ma si spinge fino all'azione e che per questo vien designato come fede viva. Tale qualifica è tanto più appropriata, in quanto indica che tutto il senso e l'importanza della nostra attività

---

[6] Sotto un altro aspetto noi, a p. 473, abbiamo designato la dedizione a Dio come l'avvenimento nel quale l'azione divina e quella umana si congiungono insieme. Là tuttavia noi pensavamo a quella congiunzione che si compie mediante l'incontro di due movimenti che s'incrociano, e la dedizione a Dio è appunto l'epilogo di quel movimento e di quegli atti con cui l'uomo va incontro a Dio. Il valore della fede e della fiducia, invece, non sta tanto nel *condurre* l'uomo a Dio, quanto nell'*attirare* l'azione di Dio sull'uomo. La reazione contro il peccato, il desiderio della grazia e la dedizione a Dio designano, nel processo di giustificazione, l'aspetto unilaterale di quello che fa l'uomo; la funzione della fiducia invece consiste nel provocare l'opera di Dio.

[7] Hebr. 11, 6.

[8] Sottolineato nel M. 1. Sul carattere vitale della fede vedi *Dogmatik*, libro 1, § 38-46; natura e contenuto del motivo della fede son trattati specialmente al n. 691; punto centrale dell'esposizione dommatica della fede: 647-650. Questa esposizione non consiste, secondo Scheeben, nell'« analysis fidei » in voga nella Scolastica post-tridentina, ossia in un esame razionale e psicologico della causa che determina l'assenso della fede nell'uomo, bensì una dogmatica interpretazione della natura della fede quale ci è stata rivelata, come virtù teologica, alla luce delle analogie offerte dalla fede e dalla conoscenza puramente naturale. « Bisogna ricordare che l'atto conoscitivo della fede, per sua natura, non si compie nella forma di una *conclusione logica*, ma nella forma d'una *viva adesione* a Dio ed alla sua divina perfezione » (n. 691). Cfr. n. 762 segg.: la fede ecclesiastica; n. 781: la fede è una partecipazione alla vita ed alla conoscenza di Dio. Una formale dilucidazione della fede ecclesiastica si trova in J. BROSCH, *Das Wesen der Häresie* (Bonn 1936); F. MARIN-SOLA la confuta a lungo nella sua opera in due volumi: *L'évolution homogène du dogme catholique*, I (2 ediz. Friburgo in Svizzera 1925), 423 segg. I problemi relativi all'atto della fede, ben lontani ancora dall'essere risolti o anche visti alla stessa maniera, sono presentati da R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi. Données traditionnelles et résultats des controverses récentes* (2 ediz. Lovanio 1950).

nella giustificazione non consiste in un'azione meritoria posta da noi, ma piuttosto in un movimento prodotto dalla fede e inteso ad accogliere il dono gratuito della grazia.

Questo è uno dei modi coi quali la fede concorre alla giustificazione, quello che i Riformatori decisamente negarono ed i Cattolici sostennero. Viceversa, i Riformatori sottolinearono un'altra specie di cooperazione della fede, che i Teologi cattolici spesse volte non tennero nella debita considerazione. Vogliamo dire *la funzione della fede come organo col quale si percepisce e si attira sopra di sé la grazia della giustificazione*. I Teologi cattolici non mancarono mai di fare critiche e riserve trionfanti contro l'esclusivo ed eccessivo apprezzamento di questo compito della fede e l'assurdo concetto che se ne fanno i Riformatori; ma per lo più non si diedero pensiero di abbattere [9] i loro avversari mediante una disamina più precisa del medesimo.

Quando l'Apostolo parla della giustificazione mediante la fede, è fuori dubbio che intende inculcare questo pensiero soprattutto, che non possiamo né effettuarla in noi, né meritarla, ma che dobbiamo *attenderla* dalla misericordia divina per i meriti di Cristo, e questa aspettazione in sostanza non è altro che la fede viva e la sicura fiducia nelle promesse di Dio. In quanto a questo i Protestanti hanno ragione. Ma ciò non esclude la necessità di altre mozioni e disposizioni a ricevere la grazia aspettata, provenienti egualmente dalla fede. Al contrario essa vi è essenzialmente inclusa e presupposta, se la natura della grazia che si attende ammette tuttavia o esige tali disposizioni. E così è difatti, se la grazia che si attende vien concepita, secondo l'insegnamento cattolico, come un *degno* oggetto dell'aspettazione fiduciosa e come la vera causa della necessità della stessa fiduciosa aspettazione.

Per quale ragione e fino a qual punto l'Apostolo nella giustificazione esige la fidente aspettazione della grazia dalla bontà e dalla misericordia divina che ci è stata promessa? Forse perché noi non dobbiamo essere internamente giustificati ma soltanto coperti dalla giustizia di Cristo? Ma una simile giustificazione non è punto una giustificazione; e se lo fosse, non sarebbe comunque una prova della meravigliosa potenza santificatrice di Dio, ma piuttosto una dimostrazione della sua impotenza di fronte al peccato. Eppure l'Apostolo vuole che la fede che giustifica sia una fede nei miracoli [10], cioè una fede in Dio « che dà vita ai morti e chiama le cose che non sono come quelle che sono » [11]; una fede come quella che aveva Abramo quando credette alla fecondazione della sterile Sara ed alla risurrezione di Isacco [12]; quella fede appunto [13] colla quale crediamo nella risurrezione di Cristo ad una nuova vita gloriosa [14].

Un simile miracolo, una prova così sublime e soprannaturale dell'amore e della potenza di Dio, non si ha che nel concetto cattolico della giustificazione che è una rigenerazione nello Spirito Santo, una comunicazione della vita divina ed una mirabile rinnovazione e santificazione di tutta l'essenza

---

[9] Così si esprimeva Scheeben a trent'anni. Da uomo più maturo egli mitigò il suo linguaggio nel M. 1; probabilmente questo « abbattere » (il corrispondente tedesco « niederschlagen » è ancor più forte) gli è sfuggito.

[10] Vale a dire, una fede che con tutta fermezza aspetta l'adempimento di tutte le promesse divine, basandosi sul fatto che Dio può far miracoli.

[11] Rom. 4, 17.

[12] Ibidem e Hebr. 11, 19.

[13] Rom. 4, 18-19.

[14] Rom. 4, 24.

dell'anima. Quindi, solamente la giustificazione in senso cattolico può essere l'oggetto di quella speranza fiduciosa che l'Apostolo esige per la giustificazione ed alla quale ne attribuisce il raggiungimento. Egli richiede tale fiducia e speranza in Dio, perché noi siamo incapaci di provocare un miracolo così grande colle nostre opere e coi meriti nostri; *e la giustificazione l'attribuisce alla fede perché solo la fede è quella che attira dal cielo i prodigi divini* [15].

Del resto è ancora alla fede che si attribuiscono tutti gli altri miracoli; la fede nella potenza e nella bontà dell'Uomo-Dio era di solito la condizione essenziale per le sue opere miracolose nonché il movente più prossimo che ne metteva in azione il potere taumaturgico. Naturalmente, dove non si abbiano meriti da far valere, o, se anche non ne mancano, si richiede da Dio che dia una prova straordinaria della sua potenza, ciò non può avvenire se non attraverso la fede nel suo amore e nella sua potenza, facendo appello alle sue promesse e confessando il suo potere infinito. Mediante questa fede l'uomo in certa maniera lega a sé il Creatore, attira sopra di sé la sua forza, la fa sua; per modo che effettivamente la fede è l'organo pel quale l'uomo si mette in contatto colla sorgente della grazia e vi attinge.

L'importanza della fede sotto questo rispetto è tanto grande, che i credenti dell'Antico Testamento colla fede nel Salvatore non ancora venuto potevano anticipare in se stessi l'efficacia dei suoi meriti. Dopo la redenzione per opera di Cristo, furono istituiti speciali organi esterni per l'ammirabile azione di Dio nel campo della grazia, organi che per disposizione positiva di Cristo sono atti per sé a produrre gli effetti della grazia nel soggetto che toccano. Soltanto che se il soggetto è capace di cooperare personalmente alla propria santificazione, deve, per essere fatto partecipe dell'azione di quegli organi, accostarsi a loro con la fede nella loro efficacia e mediante la fede applicarla a sé. E se gli atti dell'uomo, che provengono parimenti dalla fede e coi quali egli si avvia alla grazia, hanno tanto buon esito, così che possa da parte sua riallacciare l'amicizia con Dio, è ancora la fede che anticipa in questo caso l'azione del Sacramento ed attira la grazia nell'anima prima di ricevere il medesimo.

Ora però è evidente che questa *fede miracolosa non esclude, bensì involge*, la fede *operante* da parte dell'uomo [16]: esclude soltanto quell'operare che darebbe all'uomo *il diritto di esigere* il miracolo o il potere di *produrre*, in tutto o in parte, quell'effetto che nella sua totalità può venire solo dalla onnipotenza di Dio. Ma quell'azione per la quale il soggetto, mosso e guidato dal lume della fede, si prepara a ricevere un dono così grande e, condotto per mano da Dio, gli si muove incontro aprendo il suo interno alla misteriosa azione divina, Iddio la può e la deve pretendere *se vuole che sia tenuta in onore la grandezza del suo dono, e se i suoi prodigi li vuol compiere non soltanto con potenza ma anche in sapienza ed amabilità* [17].

Queste due funzioni per le quali la fede coopera nell'attuazione della giustificazione preparando l'uomo a ricevere questo meraviglioso dono e movendo Dio a comunicarlo, dipendono l'una dall'altra e si completano a vicenda; ambedue sono così necessarie, che l'una è postulata attraverso l'altra, ed hanno la loro ragione d'essere nel carattere soprannaturale della grazia della

---

[15] Vedi la nota 10 qui sopra.
[16] Vedi la nota 4: la δόξα dei cristiani nel ministero evangelico.
[17] Sap. 8, 1.

giustificazione. Si manifesta ancora una volta la finezza del dogma cattolico, e, nel medesimo tempo, la necessità di precisare più esattamente il suo contenuto.

§ 91. *Il mistero della «iustificatio secunda»* [1].

Compiuta la giustificazione e condotta a termine la misteriosa rinascita dell'anima dal seno del celeste Padre ed il suo ineffabile sposalizio collo Spirito Santo, è completo e finito tutto il mistero della giustificazione?

La grazia è una forza vitale che deve svolgersi e svilupparsi: dal suo seno deve essa produrre certi suoi frutti, e mediante questi frutti a sua volta deve crescere in se stessa. Lo sviluppo del germe di vita posto da Dio nell'anima deve essere soprannaturale e misterioso come il germe stesso: ed è in quello sviluppo che il mistero della giustificazione si prolunga e tende al suo ultimo compimento.

Che già il manifestarsi della giustizia soprannaturale infusa attraverso le opere buone e l'esercizio delle soprannaturali virtù per sé abbia un carattere spiccatamente mistico, è cosa indubbia. Tanto l'attività dell'anima in quell'intima unione fecondatrice collo Spirito Santo, come il prodotto di questa attività, gli atti di vita soprannaturale, sono sopra ogni dire sublimi, tanto mirabili e sublimi da sfuggire, in questa loro caratteristica, alla percezione dell'anima stessa cui appartengono [2]. Ben a ragione, quindi, l'Apostolo chiama la vita dei veri cristiani una vita nascosta: «La vostra vita è nascosta con Cristo in Dio» [3]. Come scaturisce dal seno di Dio e si nutre della luce di Dio, così non si appalesa in tutta la sua magnificenza se non agli occhi di Dio. Solo una speciale comunicazione da parte di Dio mediante la sua parola o una luce superiore ce la può discoprire e manifestare. E' evidente che la comunicazione per mezzo della parola della fede non può procurarcene un'intuizione diretta; ma anche l'esperienza e la luce interna, più o meno grande, che possiamo avere quaggiù, non può servire che a farci gettare uno sguardo di presentimento nelle sue profondità ed a riempirci di maggior venerazione per la sua incommensurabile sublimità.

Questa vita interna dell'uomo giustificato è l'introduzione e la preparazione alla vita stupenda che i figli adottivi di Dio devono svolgere nel seno del loro Padre e nella visione del medesimo; un'anticipazione della vita divina che deve sbocciare e fiorire in loro mediante la completa partecipazione alla natura divina. Il suo carattere sublime si rivela nel modo più chiaro in questo, ch'essa è simile alla vita dei Beati in cielo. In ragione di questa somiglianza essa acquista un valore così grande, che per mezzo suo noi possiamo meritarci, in senso vero e proprio, la visione di Dio, onde anche questa capacità di merito si prospetta a sua volta come un altro gran mistero.

Ma per quanto sia elevata e meravigliosa l'attività interna svolta dai figli di Dio, non è lecito concluderne che noi per mezzo di essa possiamo

---

[1] Vedi STAKEMEIER, l. c., 135 segg.

[2] Sopra l'indole e gli specifici atti soprannaturali di questa vita interna vedi maggiori precisazioni in *Natur und Gnade*, Cap. 3, § 5, p. 167 segg. [nella nuova edizione p. 132 segg.].

[3] Col. 3, 3.

aumentare la grazia della giustificazione a quel modo che nel campo della natura si possono, coll'esercizio, accrescere e corroborare le forze naturali. Siffatta interpretazione mentre esalta il pregio degli atti della vita soprannaturale, svalorizzerebbe il carattere misticamente trascendente della grazia stessa. Poiché la grazia è una partecipazione alla natura divina e la giustizia cristiana è una partecipazione alla santità divina, non può germogliare dall'uomo, né quando nasce, né quando cresce ed aumenta: tanto prima che dopo la grazia e la giustizia in tutti i suoi gradi deve essere infusa da Dio mediante l'immissione di nuova luce e di nuova linfa vitale. L'attività dell'uomo giustificato serve soltanto a meritare una nuova comunicazione di grazia, aprendo, per dire così, la fonte della grazia per farla scorrere più abbondantemente sopra di sé.

Non per questo, però, l'aumento della vita della grazia sa meno di mistero e di soprannaturale. Anzi, l'intervento diretto di Dio nell'aumento della grazia, questa continuata rinascita dell'uomo dal seno di Dio, non è forse l'apice del misterioso? Cosa vi può essere di più meraviglioso e sacro che il commercio tra l'uomo e Dio, lo scambio dei frutti della grazia da parte dell'uomo e il dono della grazia da parte di Dio? Non è questa una continuazione ed un perenne rinnovarsi del sacro connubio dell'uomo con Dio quale si era compiuto al principio della giustificazione, colla differenza che allora l'anima andò incontro al suo celeste Sposo soltanto col desiderio, mentre ora coi frutti che gli ha già resi si merita in senso vero e proprio l'aumento del di lui favore ed una più abbondante fecondazione mediante una più viva illuminazione della grazia?

La seconda giustificazione — così chiamano i Teologi l'aumento della giustizia già avuta[4] — non è meno meravigliosa che la prima, se però la si concepisce in analogia con essa; la differenza che si trova fra le due parla in favore della prima. E' per questo che noi dicevamo che il mistero della giustificazione non si ferma e non si limita all'ingresso nello stato di giustizia, bensì continua a crescere: e difatti cresce nella misura che lo sposalizio dell'anima con Dio ed i loro rapporti diventano più intimi e più vivi.

Ma il suo ultimo tocco questo mistero non lo riceve se non allorché la sposa di Dio, dopo aver prodotto al suo Sposo abbondanti frutti di amore e di fedeltà, vien introdotta da lui nella casa del Padre e ornata con la corona della gloria. Onde il mistero della giustificazione richiama il mistero della glorificazione come suo scopo e come suo compimento.

---

[4] « Justificatio secunda » è detta talvolta anche la restaurazione della giustizia perduta. Non è questa però che noi teniamo in considerazione in questo luogo, dato che essa nella sua essenza non è che una riproduzione della prima giustificazione e non una modificazione della medesima.

Capitolo IX

IL MISTERO DELLA GLORIFICAZIONE E DEI NOVISSIMI [1]

« Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se ».

I Cor. 2, 9 [cfr. Is. 64, 4].

§ 92. *La glorificazione soprannaturale in generale come « finis fidei », ossia come compimento dei misteri della fede.*

La giustificazione e la santificazione dell'uomo è il frutto immediato e attuale dell'organismo soprannaturale fondato mediante l'Incarnazione, o piuttosto, è il fiore dal quale alla fine dei tempi si deve sviluppare il frutto della glorificazione soprannaturale e della beatitudine dell'uomo e di tutto il creato.

Non v'è alcun dubbio che lo scopo ultimo nel quale culmina il mistero dell'Incarnazione e della grazia — questo compimento supremo di tutte le cose che si protende nel cielo e nell'eternità al di sopra di tutto ciò che è terreno e temporaneo — è anch'esso un grande e sublime mistero.

---

[1] I « novissimi » e la « fine », secondo la S. Scrittura, sono incominciati con la *comparsa del Cristo* (Hebr. 1, 2; 1 Petr. 1, 20); per la Chiesa nascente il *tempo presente* era anche l'« ultimo tempo », essendo già stato effuso lo Spirito e non mancando i segni della presenza dell'Anticristo (Atti 2, 17; 2 Tim. 3, 1; Jac. 5, 3; 2 Petr. 3, 3; 1 Io. 2, 18; Jud. 18); esso termina con l'« *ultimo giorno* », col ritorno visibile del Signore e col giudizio, dopo di che sarà la salute eterna (per esempio, Mt. 24-25; Mr. 13; Lc. 21; Io. 6, 39 segg.; 11, 24; 12, 48; 1 Cor. 15, 26, 52; 1 Petr. 1, 5; Apoc. 15, 1; 21, 9). Cfr. G. KITTEL, ἔσχατος, in *Theol. Wört.*, II (1935), 694-695; H. SASSE, αἰών, ivi, I (1933), 197 segg. — Per il cristiano, prima dell'ultimo giorno, il Regno di Dio quaggiù non è mai storicamente finito, e ciò non ostante la gloria del Regno di Dio nella Chiesa visibile è reale e attiva. La Chiesa, come *realtà storica*, è « pellegrina » (vedi la spiegazione che ne dà R. GROSCHE, *Pilgernde Kirche* *(Friburgo in Br. 1939)* e A. VONIER, *Das Mysterium der Kirche* *(Salzburg 1934)*, p. 41 segg.) e fino all'ultimo giorno sarà sempre in viaggio d'arrivo: G. FEUERER, *Unsere Kirche im Kommen* (Friburgo in Br. 1937). — Perciò noi non siamo in grado di dichiarare (come cerca di fare K. THIEME, *Am Ziel der Zeiten?* *(Salzburg 1939)* basandosi su indizi biblici) che una determinata epoca, determinate terre o popoli, o il mondo come complesso unico, sia definitivamente guadagnato o perduto per il Cristo: ciascuna generazione di cristiani vive nel mistero del divenire e di un compimento già in atto ma che al tempo stesso continua e si ripete, finché per opera di Dio non scocchi l'ora del passaggio dalla sfera della storia al definitivo Regno dei Cieli. Nessuno, all'infuori di Lui, conosce quell'ora (Mt. 24, 32-44). I « segni » del prossimo « fine » riguardano tutt'intero il genere umano, il quale nelle intenzioni di Dio deve prender atto della presenza mistica di Cristo nel mondo e della sua comparsa nella Chiesa. — Sopra la scuola protestante liberale (in voga prima della guerra del '14 ma che ora ha mitigato molto la sua esclusività), tendente ad interpretare l'origine

In genere tutto quello già che si cela nel seno dell'avvenire ci appare misterioso; ma specialmente consideriamo come mistero, fatta astrazione da ogni ordinamento soprannaturale, tutto ciò che ha attinenza colla nostra sorte d'oltre tomba. Come ci troveremo di là (anche stando al corso naturale delle cose), come continueremo a vivere e come ci riposeremo alla fine del nostro moto temporale, è difficile farcene un'idea. Da qui l'incertezza, l'indeterminatezza e l'oscurità della ragione qualora in questo campo venga abbandonata a se stessa; incertezza la quale talvolta è così grande, da dover credere che tutto ciò che concerne l'al di là sia assolutamente occulto alla ragione e non possa essere che oggetto di fede.

Ma se il mistero della fede lo riponessimo unicamente nel fatto che la nostra sorte d'oltre tomba è sottratta alla nostra esperienza presente dato che il buio della morte ce ne separa, noi ne sviseremmo completamente la natura. Lo stato dell'uomo al di là della tomba, in quanto costituisce il suo fine naturale ed appartiene alla sua naturale destinazione, non può essere del tutto occulto alla ragione; agli occhi della ragione ben formata ed istruita non può non presentarsi con sufficiente certezza e con contorni abbastanza chiari. Che l'anima sia immortale, che di là della tomba essa continui a vivere godendo una quiete beata e felice nella conoscenza e nell'amore di Dio, oppure, se avrà lasciato questa esistenza nell'inimicizia con Dio, scontando i suoi peccati in guerra eterna con Dio e con se stessa, non sono propriamente misteri ma semplici verità filosofiche; verità che per lo scompiglio della mente possono essere oscurate ma che però in realtà appartengono alla sfera della sana ragione [2]. Se il Cristianesimo non ci comunicasse niente di più elevato circa la

---

del Cristianesimo come un movimento esclusivamente « escatologico » nel senso accennato sopra al terzo posto, si veda l'esposizione fatta da P. BATIFFOL (valevole ancora oggi perché condotta sulle fonti), *L'Eglise naissante et le catholicisme* (12 ediz. Parigi 1927). Ora il pensiero protestante si è avvicinato di molto a quello cattolico: vedi O. CULLMANN, *Le retour du Christ espérance de l'Eglise selon le Nouveau Testament*, primo volume dei *Cahiers théologiques de l'actualité protestante* (Neuchâtel 1945). La dottrina dei novissimi contenuta nella Scrittura e nella Tradizione più antica è esposta (oltre che nella sua continuazione alla *Dogmatik* di Scheeben, libro VIII), da L. ATZBERGER nell'opera: *Die christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament* (Friburgo in Br. 1890), e: *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornizänischen Zeit* (ibidem 1896). L'insegnamento della Chiesa Orientale relativo al soggetto (e che si differenzia da quello cattolico specialmente in ciò che riguarda lo stato delle anime dei trapassati e il momento del giudizio) si trova in M. JUGIE, *Theologia dogmatica christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium*, tomo 4 (Parigi 1931), p. 9 segg. — Con questo capitolo si conchiude la dottrina di Scheeben sulla Chiesa.

[2] Così, per esempio, A. BIER, con un'argomentazione di intonazione puramente positivistica, arriva a stabilire che « ... una vera religiosità, la quale creda ad un Dio personale e ad una sopravvivenza dell'anima in unione con esso, non è in contrasto con la scienza più rigida che si dia... »: *Die Seele* (3 ediz. München 1939), p. 162. Le sue ragioni non conducono però ad una certezza scientifica assiomatica, bensì ad una prammatica giustificazione dell'ammissione di una sopravvivenza personale oltre la tomba. — Che nell'uomo sia una « potenza formativa » non materiale quella che genera la vita del corpo, che, per conseguenza, la distruzione di quest'ultimo non la possa ledere nella sua esistenza, non può più essere negato seriamente, dopo gli studi fatti da H. DRIESCH (vedi specialmente *Die Seele als elementarer Naturfaktor* *(Lipsia 1903)*; *Vitalismo* *(trad. di M. Stenta, Palermo 1911)*). Più difficile è il dire *come* questo principio immateriale, l'anima in una parola, viva senza corpo dopo il disfacimento del medesimo. Secondo Aristotile (pel quale solo l'intelletto agente è immortale) non si può certo spiegare l'enigma, anzi, neppure l'immortalità personale dell'anima (vedi G. SOLERI, *L'immortalità dell'anima in Aristotile* *(Torino 1952)*, specie a p. 141 segg.). Ma la Scolastica si è sforzata di superare le aporie del di lui sistema. Secondo essa l'anima è congiunta al corpo come « sostanza incompleta », e, sebbene vivifichi e governi tutti i sensi, pure per sé non possiede potenza veruna di genere sensibile, anzi, è necessitata perfino a ricevere il materiale per le rappresentazioni della sua potenza intellettiva e volitiva pel tramite dei sensi corporei, i quali mediano tra lei e il mondo sensibile. Essa stessa, come potenza spirituale, inizialmente non

vita futura, servirebbe senza dubbio a correggere qualche errore della ragione, ma non ci schiuderebbe un campo del tutto nuovo al di là del raggio d'azione della ragione.

In realtà esso fa l'uno e l'altro, e più questo che quello. La salvezza (« salus animarum ») ossia l'ultima perfezione e beatitudine delle anime che esso ci insegna a sperare, per bocca del principe degli Apostoli vien designata

---

contiene nulla, è una « tabula rasa ». Se così è, come può, senza uno speciale intervento divino, aver contezza di se stessa dopo la separazione dal corpo? La memoria, come ci consta dall'esperienza di questa vita, è connessa col corpo. L'anima, dopo la morte, « vive »; ma come viva è perlomeno difficile il dirlo coi mezzi della filosofia soltanto. Gli Scolastici in genere le riconoscono il potere di conoscere se stessa direttamente, « per propriam substantiam », partendo però dal presupposto metafisico che essa, una volta separata dal corpo, non è più una forma esistente nella materia, ma acquista il « modus essendi » delle sostanze superiori (E. HUGON, *Cursus philosophiae thomisticae. III: Metaphysica* *(Parigi 1928)*, 143 seg.). Una spiegazione psicologica sarebbe possibile, se si potesse metter meglio in chiaro il rapporto che esiste tra la facoltà intellettiva e volitiva dell'anima e le di lei facoltà vegetative. — Le ragioni per lo più di immediata evidenza che si ricollegano alla necessità non soltanto di una effettiva sopravvivenza, ma anche di una vera esistenza personale, derivano sempre, allo stato attuale della psicologia, 1° da considerazioni di ordine etico (vedi BIER, l. c., e A. WILLWOLL, *Seele und Geist*, 244 segg.; A. ZACCHI, *L'Uomo*, II *(Roma 1944)*, 482 segg. ritiene che tutti gli argomenti addotti in favore della sopravvivenza, compresi quelli ricavati dalla semplicità dell'anima, provano anche la sopravvivenza cosciente e personale); 2° soprattutto dalla storia, la quale ci attesta il ritorno di Gesù dal regno dei morti. A dire il vero, l'indagine scientifica non può riferir nulla sul « come » si è verificato questo avvenimento. Cresce sempre più il numero di quegli studiosi, i quali, invece di spiegare la risurrezione deducendola con dogmatico razionalismo dalla vita di Gesù e della sua comunità, la mettono in relazione con l'intero Evangelo e con la Chiesa nascente, definendola, in questo quadro, come un « mistero della fede » innanzi al quale il semplice storico deve riconoscere la propria incompetenza (M. DIBELIUS, *Jesus* *(Berlino 1939)*, passim; E. HOSKINS e N. DAVY, *Das Rätzel des Neuen Testament* *(tradotto dall'inglese da H. Bolewski, Stoccarda 1938)*, 177-184). — A motivo della chiarezza soprannaturale della sua fede il cristiano cattolico può essere tentato di minimizzare l'oscurità in cui viene a trovarsi l'intendimento umano rispetto al senso da dare alla vita terrena ed alla natura speciale che deve avere la vita dopo la morte, specie nel caso in cui egli non sia in grado di valutare rettamente dal punto di vista dogmatico l'essenza soprannaturale della fede stessa. Nel suo pensiero — diciamo così — concreto e istintivo egli a buon diritto non sta a fare distinzioni tra il credere e il sapere. Ma tosto ch'egli attribuisce la certezza d'uno all'altro ordine di conoscenza, lede la dignità d'ambedue e si mette in pericolo di deprezzare l'indagine scientifica o addirittura di ostacolarla, come anche di offuscare lo splendore della Rivelazione con vedute umane vincolate al corso del pensiero filosofico nei mutevoli problemi del tempo e perciò (in confronto col vero assoluto) soltanto approssimativamente vere, e così, infine, corre il pericolo di abbassare la lieta Novella al piano infimo della ragione puramente umana. (Vedi l'enciclica di Pio XI del 14 marzo 1937 sulla « genuina fede » in Dio, in Gesù Cristo e nella Chiesa). Ancora oggi la scienza naturale e l'aspirazione puramente umana non rischiarata dal « lumen Christi » non sa dire di più, riguardo agli ultimi destini, di quello che diceva Giobbe nel V. T. col suo grido accorato rivolto a Dio:

« Non son forse pochi i giorni del viver mio?
lasciami dunque stare ch'io mi consoli alquanto,
prima ch'io parta, per non ritornare,
verso la terra di tenebra e d'oscurità:
terra di buio e non di luce;
se [ivi] fa chiaro è come caligine » (10, 20-22).

Nel primo discorso di Dio questo libro santo dell'A. T. dà già una risposta che mette l'uomo desolato sulle tracce della verità: ma dapprima lo apostrofa con interrogativi ironici per farlo rientrare in se stesso e nella propria limitatezza:

« Forse ti si svelarono le porte di Morte,
e le porte della Caligine hai tu vedute?
Hai tu riguardato fino alle latitudini della terra?
descrivi(la) se la conosci tutta quanta!
Qual'è la strada per ove dimora la luce
e la tenebra dove sta di posto?
onde tu vada a riceverla ne' suoi dominii,
e poi la riconduca pei sentieri di casa sua.
Tu lo sai, perché allora eri nato,
e il numero dei giorni tuoi è sì grande! »

(38, 17-21; traduzione dal testo ebraico di G. RICCIOTTI, *Il libro di Giobbe* *(Torino-Roma 1924)*,

come *la finalità della fede* (« finis fidei ») [3], non della ragione; come un fine che solo la fede divina ci mostra ed al quale questa sola ci può condurre; come un fine che ci viene rappresentato e fatto comprendere solo dalla fede in quanto essa è « fondamento delle cose che si sperano e dimostrazione delle cose che non si vedono » [4], ossia, di ciò che non è presente al nostro occhio né in se stesso né in embrione. « Nessun occhio — dice l'Apostolo — vide, né orecchio udì, né entrò in cuor dell'uomo (neppure come presentimento), quali cose ha Dio preparato per coloro che lo amano » [5]. Ce lo insegna soltanto « la sapienza di Dio in mistero, quella occulta, quella che nessuno dei principi (dei grandi e dei sapienti) di questo mondo ha conosciuto » [6]. Non può la sapienza della creatura, indagando la propria natura ed il suo fine naturale, conoscere il fine al quale deve essere portata secondo i decreti di Dio: soltanto « lo Spirito di Dio che penetra anche la profondità di Dio », che scandaglia gli abissi della potenza e dell'amore di Dio, può, secondo l'Apostolo, manifestarci ciò ch'Egli dal profondo della sua natura ci ha donato ed ancora intende donarci [7].

Non è qui dichiarato nel modo più esplicito che nella glorificazione e nella beatificazione della creatura noi ci troviamo di fronte ad un mistero nel senso più alto e più rigoroso della parola? E' dichiarato così nettamente, che nel tempo stesso davanti agli occhi ci si presenta la natura propria del mistero. E' un mistero perché *il perfezionamento e la beatificazione della creatura*, quale ci è promessa dalla fede, *non consiste nello sviluppo e nel perfezionamento d'un germe esistente nella sua natura*, nello sprigionarsi d'una energia latente nel suo fondo, *ma in un effondersi della natura divina sulla creatura, in un dischiudersi dell'intimo della Divinità.*

Se la consumazione (nel senso di perfezionamento ultimo) e la beatificazione della creatura non fosse che uno sviluppo ed un perfezionamento della sua natura, sarebbe eliminato il mistero in senso stretto; questo si salva e vien riconosciuto in tutta la sua grandezza, solo se si tratta d'una elevazione della creatura al di sopra della sua sfera naturale, *d'una glorificazione della medesima mediante la natura divina.*

Crediamo che non si possa cogliere meglio e più esaurientemente il nocciolo del mistero che rappresentandolo sotto il concetto di glorificazione. Vediamo dunque di spiegarlo un po' più minutamente.

In un certo senso si potrebbe dire che la creatura viene glorificata quando si svolge e si manifesta all'esterno il calore e l'energia nascosta nella sua natura, quando si forma e si estrinseca la sua bellezza, quando si sprigiona e si rivela tutta la sua luce interna. In tale riguardo anche lo stato naturale dell'anima che, separata dal corpo e sciolta da esso come da un involucro di

---

134, 234; vedi ivi a p. 163-4 la versione dal testo originale dei famosi versetti 19, 25-27 riguardanti la risurrezione ed il commento del Ricciotti). L'uomo civile non cristiano di oggi davanti al mistero degli ultimi destini rimane spesso perplesso facendo stoicamente dell'ironia su se stesso. — Cristo ha portato in questo buio la luce recandola dal cielo. Per l'interpretazione del V. T. vedi innanzi tutto Fr. Noetscher, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglaube* (Würzburg 1926); sul divino messaggio del N. T. vedi Fr. Guntermann, *Die Eschatologie des heiligen Paulus* (Münster 1932); inoltre H. Molitor, *Die Auferstehung der Christen und Nichtchristen nach dem Apostel Paulus* nelle *Neutestamentliche Abhandlungen* di M. Meinertz (ibidem 1933).

[3] 1 Petr. 1, 9: « Reportantes finem fidei vestrae salutem animarum ».
[4] Hebr. 11, 1.
[5] 1 Cor. 2, 9.
[6] Ibidem 7-8.
[7] Ibidem 10-12.

tenebre, sviluppa tutta la sua energia spirituale, sarebbe già uno stato di glorificazione; come potrebbe essere considerata glorificazione, in questa vita, ogni purificazione e ogni potenziamento della sua natura e della sua attività spirituale [8]. Ma una tale glorificazione non è quella che ci offre il presente mistero; e neppure si può dire glorificazione in senso vero e proprio.

La vera glorificazione si ha soltanto allorché una data cosa viene trasfigurata e glorificata non già per irraggiamento del suo proprio splendore, bensì per l'aggiungersi d'uno splendore proveniente dal di fuori. Perciò sarebbe un parlare improprio se dicessimo che il seme vien glorificato nello splendore della pianta germogliata da lui. Parimenti, il perfezionamento e la beatificazione della creatura spirituale attuano l'idea di glorificazione solo allorché e in quantoché hanno luogo in virtù d'una luce effusa sulla creatura e proveniente dall'esterno, e precisamente dalla divina natura, la quale è quel fuoco purissimo, spirituale e celeste per cui la creatura non solo si sviluppa e si perfeziona come il seme nella pianta, ma *vien trasformata nell'immagine della natura divina* per riflettere in sé e irradiarne la luce e lo splendore.

E' l'Apostolo stesso che in un testo classico enuncia con grande vigore questo concetto. « *Noi tutti però a faccia svelata mirando quasi in uno specchio la gloria del Signore, nella stessa immagine siamo trasformati di gloria in gloria, come dallo Spirito del Signore* » [9]. L'Apostolo veramente qui non parla esclusivamente della glorificazione futura; egli parla anzitutto di quella trasformazione che lo Spirito di Dio produce in noi qui sulla terra, della « rinnovazione dell'uomo interiore » com'egli la chiama nel capitolo seguente [10], la quale però avrà il suo compimento e la sua perfezione nella vita futura. Parte di qua e parte di là, nell'uomo si compie tale una trasformazione, per cui dalla sua propria forma si muta nella forma, nell'immagine e nella gloria di Dio; parte di qua e parte di là si compie una vera rigenerazione dell'uomo dalla luce del seno di Dio, un rivestimento della creatura collo splendore della natura divina; parte di qua e parte di là avviene che l'uomo si trasforma in un'immagine luminosa della Divinità mediante il fuoco dello Spirito Santo nel quale veniamo immersi. Questa trasformazione è una *deificazione* dell'uomo mediante partecipazione alla natura di Dio [11].

---

[8] Il non cristiano che tenta di evadere dalla monotonia delle sue occupazioni e dei suoi piaceri oggi non cerca più una « glorificazione » o sublimazione di se stesso nel potenziamento del suo essere spirituale, come si proponeva Hegel all'inizio del secolo scorso. In senso assoluto questa glorificazione non è neppure possibile all'uomo per vie naturali essendo che egli rimane sempre legato ai sensi anche nelle sue più sublimi astrazioni. Prescindiamo qui dalla questione, se nel fondo dell'anima come entità metafisica si dia o si possa dare una reale autoconoscenza proveniente da lei stessa oppure da Dio. L'uomo moderno tende a un *perfezionamento di anima e di corpo*. Nietzsche e D'Annunzio si fecero banditori di questo ideale e volevano educare alla sua conquista. *Il fine del cristiano non è fissato da una pura aspirazione umana*. Iddio mediante rivelazione ha fatto sapere che Egli stesso e l'unione con Lui costituisce il nostro ultimo fine. Mediante il Cristo Egli, in circostanze che trascendono il tempo e lo spazio, ha positivamente assegnato il fine, indicata la via e dati al mondo i mezzi per il suo raggiungimento. Il cristiano può secondare tutti gli sforzi atti a migliorare la natura, purché non sentano dell'infatuazione magica. Egli sa che Dio ha dato all'uomo questa tendenza come talento o disposizione naturale. Però egli non può considerare l'attuazione delle sue tendenze naturali come suo ultimo fine perché per mezzo del Cristo egli è messo in unione d'azione col cosmo superiore del Dio uno e trino stesso, e non soltanto col cosmo del mondo creato. Cfr. Col. 2, 17: « Il corpo appartiene a Cristo »; vedi anche 1, 25-28; 2, 6-10.

[9] 2 Cor. 3, 18.

[10] 2 Cor. 4, 16: « ... is, qui intus est homo, renovatur de die in diem ».

[11] Per le prove concernenti questo punto vedi il § 57 e CASINI, *Quid est homo?*, c. 6.

Tuttavia la deificazione e la rinascita dell'uomo di quaggiù noi ordinariamente non la chiamiamo glorificazione, ma santificazione; perché il fuoco divino che in essa viene effuso sopra di noi non rivela il suo splendore d'un colpo, ma come le tenui luci dell'alba, e più che altro sviluppa l'ardore dell'amore; perché la gloria dei figli di Dio qui in terra rimane nascosta in loro alla maniera di un seme, per sbocciare in tutta la sua magnificenza al di là della tomba. Ma appunto l'eccellenza di quest'alba e di questo germe è una prova della grandezza incommensurabile della gloria che Dio ci accorderà nell'altra vita. La luce della grazia, il così detto « lumen gratiae » che conferisce alle nostre anime una bellezza così meravigliosa e tanta amabilità davanti agli occhi di Dio e ne fa il tempio dello Spirito Santo, è l'alba della luce della gloria, del « lumen gloriae », con cui Dio manifesterà talmente la sua propria gloria in noi, che come cristalli colpiti dal sole ne splenderemo e ne rifletteremo i raggi d'ogni intorno.

Una simile glorificazione, una simile effusione di gloria divina nella creatura, è certamente un'opera oltremodo meravigliosa e soprannaturale, un mistero che la ragione non può attingere ed anche dopo esser rivelato rimane incomprensibile ed inscrutabile, un mistero che supera ogni idea; in una parola, è il mistero d'una nuova creazione che noi non cogliamo se non in virtù della fede nella parola di Dio e non crediamo se non abbandonandoci all'inesauribile potenza ed amore di Dio.

Questo mistero si fa conoscere innanzi tutto e nel modo migliore nella creatura spirituale e perciò anche nella parte spirituale dell'uomo. Perché lo spirito, essendo già per natura simile a Dio nella semplicità e nella vitalità del suo essere, può partecipare della natura divina e può essere riempito della gloria e della beatitudine di Dio coll'avvicinarsi a Lui e col sottostare all'azione del suo Spirito. La natura materiale, e quindi anche la parte corporale dell'uomo, per sé non è atta ad esser deificata. E' troppo lontana da Dio, troppo poco affine a Lui, per entrare in unione così intima con Lui. Ma chi vorrà negare che la stessa potenza glorificatrice della Divinità, la quale cambia lo spirito nella propria immagine vivente, possa investire — ed un giorno effettivamente investirà — anche la natura materiale e corporea per darle una gloria ed una perfezione che trascende infinitamente il suo essere e le sue proprietà naturali? Poiché Iddio ha promesso di creare nuovi cieli e nuova terra, a noi è permesso cercare tale novità non solo in una maggior pienezza di forze naturali e in una migliore organizzazione posseduta dalla natura, ma in analogia colla glorificazione dello spirito dovremo dire, che anche la natura materiale — come lo spirito — può essere elevata, dalla meravigliosa potenza di Dio, sopra se stessa, e rivestita e permeata da una gloria la quale — al pari della vita soprannaturale dello spirito — *non può essere raggiunta mediante il solo accrescimento e la combinazione delle proprietà e delle forze naturali.*

Questo è certo in riguardo alla natura corporea dell'uomo, la quale secondo l'Apostolo viene spiritualizzata [12], e mediante questa spiritualizzazione da una parte vien liberata dalla sua naturale fragilità, e dall'altra viene riempita di gloria e di forza soprannaturale. Questa spiritualizzazione è per la

---

[12] 1 Cor. 15, 44: « Seminatur corpus animale, resurget corpus spirituale ». A dire il vero, noi in seguito vedremo che il concetto di spiritualizzazione, per sé, non esaurisce probabilmente quello della glorificazione del corpo: ad ogni modo, però, ne contiene il nocciolo.

natura corporea quello che la divinizzazione è per lo spirito. Quantunque di ordine inferiore a questa, tuttavia non è meno da ammirare, essendo che la causa efficiente dell'una e dell'altra non può essere che la potenza elevante dello Spirito Santo. E' lo stesso Spirito di Dio che effettua la deificazione dell'anima e, come riflesso della medesima, la spiritualizzazione del corpo, così come ha fatto, a modo di introduzione e di preparazione, nel primo uomo. Ora, più ancora che nel primo uomo, deve mettere in accordo il corpo dei figli di Dio che entrano nel seno del loro Padre coll'anima deificata e renderlo conforme ad essa. Nell'uomo almeno deve agire tanto sulla natura corporea come su quella spirituale, e conseguentemente la deve glorificare con tanto splendore e tanta gloria, quale non può essere raggiunta per nessuna forza della natura, spirituale o corporale che sia. E ciò tanto più, poiché, sia la glorificazione del corpo come quella dell'anima, dipende ed è richiesta dal mistero dell'Incarnazione, il quale nella glorificazione di tutta intera la creatura raggiunge i suoi ultimi sviluppi.

Nel determinare la glorificazione si deve prendere come punto di partenza e come norma più che altro l'Incarnazione e l'organismo soprannaturale costituito per mezzo di essa [13]. Ciò che deve determinare e regolare la gloria che si deve manifestare nella creatura non è il suo destino e la sua finalità naturale, ma l'eccelsa dignità e la consacrazione che la creatura ha ricevuto per mezzo della sua unione coll'Uomo-Dio e, pel tramite di lui, con Dio stesso [14]. La sua gloria, se non nella misura almeno secondo la natura, deve essere la stessa di quella che deriva all'umanità di Cristo in forza dell'unione ipostatica. « Quale il terreno (Adamo) — dice l'Apostolo — tali anche i (figli) terreni; quale il celeste, tali anche i celesti. Come dunque abbiamo portato l'immagine del terreno, portiamo anche l'immagine del celeste » [15]. A motivo della sua celeste e divina origine dal seno di Dio, Cristo doveva essere rivestito d'una gloria celeste e divina (attinta dal seno di Dio) anche nella sua umanità: ed una simile gloria celeste assolutamente soprannaturale la devono avere anche quelli che in lui e per mezzo di lui sono accolti nel seno di Dio. Come la gloria dell'umanità di Cristo, cui fu chiamata in virtù dell'unione ipostatica, non poteva essere naturale, così non poteva essere naturale neppure quella dei di lui membri. Quanto è alta la dignità e la grazia ch'essi hanno come membri di Cristo, altrettanto la loro gloria deve essere superiore a tutto ciò che è naturale; e questo, come si è detto, tanto nell'anima che nel corpo. Perché anche il corpo è stato ammesso nella compagine del Corpo mistico di Cristo e quindi santificato dalla di lui persona come se fosse il proprio.

Se noi ci collochiamo da questo punto di vista, non potremo meravigliarci

---

[13] DANTE, *Paradiso*, VII, 35-148. L'edizione testuale di G. Vandelli (Milano 1929), col commento che si basa sullo Scartazzini, contiene esposizioni sostanziose sulla dottrina escatologica della vecchia Scolastica seguita da Dante. Il commento di L. Pietrobono (3 ediz. Torino 1943) è ottimo nell'esporre l'allegoria religiosa e, in genere, le fonti della dottrina sacra del Poeta. La Teologia della Divina Commedia è trattata, fra gli italiani, da G. TAROZZI, *Teologia dantesca studiata nel Paradiso* (Livorno 1905).

[14] L'insegnamento cristiano del nostro tempo deve insistere su questo dato positivo. Sono molti oggi quelli che credono ad una continuazione della vita dell'anima presso Dio dopo la morte, che è come dire che riconoscono, senza neppur sospettarlo, una verità specificamente cristiana, pur dichiarandosi non cristiani. Vale la pena di dimostrare che questa dottrina ha la sua origine nell'insegnamento, nella morte e nella risurrezione di Cristo dalla quale dipende totalmente. Ci sono ancora molti che si dicono non cristiani, ma che invece credono in Cristo senza saperlo.

[15] 1 Cor. 15, 48 seg.

se la glorificazione dell'uomo sorpassa ogni concetto naturale, dato che supera la natura medesima. Qui, più che in qualunque altra cosa, si avvera l'affermazione dell'Apostolo, che Dio « è potente per fare tutte le cose con sovrabbondanza superiore a quel che domandiamo o comprendiamo, secondo la virtù che opera in noi » [16]. Perciò così spesso l'Apostolo parla dei tesori inesauribili della gloria che ci attende nella vita futura, e li contempla con grande ammirazione.

S. Massimo Martire esprime tutta la grandezza del mistero con queste parole: « La glorificazione o deificazione della creatura è un'elevazione di essa sopra tutto ciò che è naturale e finito; è un'opera di Dio immediata ed infinita che si potrae all'infinito e tutto può; da cui scaturisce, per coloro che la ricevono in sé, una gioia ed una voluttà più che ineffabile, per la quale nella natura delle cose non si può trovare né causa né spiegazione, né concetto né espressione » [17].

Tuttavia, per farci un'idea più esatta della portata del mistero è necessario considerare in particolare la natura e gli effetti di quello stato che l'azione glorificatrice di Dio deve produrre nella creatura e specialmente nell'uomo.

§ 93. *La glorificazione dello spirito nella visione di Dio. Il mistero della « vita eterna ».*

La glorificazione e deificazione riempie lo spirito di tanta luce divina, da renderlo capace d'una conoscenza che per sé spetta soltanto a Dio, capace della visione immediata dell'essenza divina. In questa visione si rivela l'esistenza del « lumen gloriae » in tutta la sua altezza e profondità; in essa si compie la meraviglia più insigne ed ineffabile dell'azione di Dio nella creatura; una meraviglia per cui la creatura assurge alla piena partecipazione della vita divina ed al godimento della felicità divina; una meraviglia così alta e trascendente rispetto alla natura e alla ragione, da non aver l'eguale o la maggiore se si eccettua l'Incarnazione. Quindi è che essa è anche segnatamente il mistero del quale l'Apostolo dice che nessun occhio ha mai visto, né orecchio ha mai udito e che mai è entrato in cuor d'uomo [1].

Ora, non lo sarebbe se la sua esistenza o anche soltanto la sua possibilità potesse essere conosciuta mediante la sola ragione; perché allora cadrebbe sotto il raggio d'azione proprio della ragione e questa non avrebbe bisogno d'essere innalzata sopra se stessa mediante la fede per esserne dotata.

Soltanto il misconoscimento dell'assoluta soprannaturalità del nostro fine ultimo può dar luogo ad una simile concezione. Infatti l'*esistenza* della visione beatifica, o la nostra effettiva destinazione ad essa, potrebbe essere conosciuta dalla nostra ragione soltanto nel caso ch'essa fosse il fine necessario, al quale Iddio dovrebbe destinare lo spirito creato affinché abbia la perfezione richiesta dalla sua natura. Ma così sarebbe sovvertita tutta la dottrina cattolica sulla

---

[16] Eph. 3, 20.

[17] *Cent. oecon. IV*, c. 19. Vedi il passo intero nella mia edizione del *Quid est homo?* del CASINI, 275 seg.

[1] Is. 64, 4; 1 Cor. 2, 9. — E. KREBS, *Was kein Auge gesehen* (11-12 ediz. Friburgo in Br. 1936), 34 segg.; 49 segg.

grazia; la visione beatifica non verrebbe accordata in seguito a gratuita adozione in figli di Dio, ma vi avremmo diritto per natura. Finché non potremo essere destinati ad essa che per pura grazia di Dio, noi non potremo conoscerne l'esistenza e averne certezza se non per mezzo della fede alla parola colla quale Dio ha espresso l'intenzione di darsi a noi. In questo tutti i Teologi cattolici dovrebbero essere d'accordo.

Non sono però altrettanto d'accordo nell'ammettere che anche la *possibilità* della visione beatifica superi le forze della ragione. Alcuni ritengono come sufficientemente tutelato il concetto del mistero e la necessità della fede, anche se rimanga nascosta agli occhi della pura ragione soltanto l'esistenza effettiva della visione beatifica. Può essere, ma se il contenuto della fede può venire così facilmente appreso e penetrato dalla ragione, la sublimità del mistero e la dignità della fede ne resta pregiudicata. Anche di molte cose naturali, la cui sublimità non è certamente tanta, ci può rimaner nascosta l'esistenza senza che si debbano contare tra i misteri veri e propri della fede. Anzi, nella maggior parte esse sono tali, che noi non possiamo conoscerne la possibilità « a priori », dalla loro natura, ma soltanto dal fatto della loro esistenza. Quanto dunque si svilirebbe la visione beatifica e si spoglierebbe della sua sublimità e grandezza, se si ammettesse che la ragione può da se stessa conoscerne ed intenderne la possibilità prescindendo dalla sua esistenza!

No! la visione beatifica è un miracolo ed un miracolo dei più sublimi, e chi la riconosce come tale non s'immagina neppure di conoscerne la possibilità « a priori » [2].

Si pensi solo alle condizioni che i Teologi esigono perché si possa attuare e che anche dalla natura della cosa sono richieste. La visione intuitiva di Dio nella propria essenza, per se stessa è naturale e propria soltanto ai possessori della natura divina. Se la creatura vuol esservi ammessa, bisogna prima che essa pure sia fatta partecipe della natura divina per mezzo d'un lume divino, nel quale l'essenza divina possa mostrarsi. « Quelli che godono del possesso di Dio — dice il Catechismo Romano — sebbene ritengano la propria sostanza rivestono però una certa forma pressoché divina che li fa apparire piuttosto dei che uomini » [3]. Non basta: perché l'essenza divina sia effettiva-

---

[2] La disparità di opinioni riguardante la *possibilità* della visione beatifica, ritenuta da alcuni dimostrabile colla sola ragione e da altri indimostrabile, deriva dalla ammissione o dalla negazione di un desiderio naturale innato (e non soltanto elicito « post revelationem facti ») di vedere Iddio « per essentiam, sicuti est », del quale desiderio vedi la seguente nota 6. Quelli che ammettono tale desiderio innato devono (o dovrebbero) ammettere almeno la possibilità ragionata della visione di Dio: così di fatti A. STOLZ, *Anthropologia theologica* (Friburgo in Br. 1940), p. 29-31 e gli autori citati quivi dal medesimo a p. 25 e che non sono pochi né di poca autorità; per essi, evidentemente, la visione beatifica non è un mistero « stricte dictum ». Coloro invece che non l'ammettono sono condotti alla conclusione che la possibilità della visione beatifica non si può dimostrare, ma, al massimo, posta la Rivelazione, « suaderi potest » con più o meno probabilità. Tale, per esempio, GARRIGOU-LAGRANGE (*De Revelatione* *(4 ediz., Roma 1945)*, I, 371) che rappresenta una corrente tomista molto in voga oggi. Scheeben parla nelle seguenti pagine di detto desiderio ma non si pronuncia sulla sua ultima entità: per lui la visione beatifica rimane un mistero strettamente detto e quindi non ammette che se ne possa dimostrare neppure la possibilità. Su di lui influiscono le preoccupazioni antibaianiste di cui alla seguente nota 6. K. ESCHWEILER, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, 267 segg., rimprovera a Scheeben d'essersi lasciato sfuggire il significato e l'importanza del desiderio naturale di veder Dio, « espressione suprema del carattere obedienziale dell'ordine naturale ».

[3] P. I, c. 13, q. 6: « Qui illo fruuntur, quamvis propriam substantiam retineant, admirabilem tamen quamdam et prope divinam formam induunt, ut dii potius quam homines videantur ».

mente appresa e vista in se stessa bisogna che sia così intimamente unita all'occhio del veggente e così profondamente penetrata in esso, da non essergli presente per un'impressione da lei prodotta, ma per se stessa; e per altro deve essere presente così addentro, quanto lo devono essere le impressioni d'un oggetto nell'occhio di chi guarda acciocché se ne formi la conoscenza.

A tali condizioni, insegnano i Teologi, è possibile allo spirito creato la visione di Dio; e da queste condizioni, aggiungiamo noi, è anche possibile intendere la possibilità della visione di Dio. Ma chi vorrà sostenere che anche la possibilità di queste condizioni è intelligibile « a priori » per la ragione? Chi non comprende che appunto il verificarsi di esse è un prodigio superiore a tutti i prodigi? E se no, in qual maniera la ragione dovrebbe poter comprendere qualmente Iddio possa riempire della propria luce la creatura finita, limitata e tanto inferiore a Lui; unirla a sé così intimamente come se essa pure fosse di natura divina; in che modo la creatura possa divenire somigliante a Dio in quella facoltà conoscitiva che è il privilegio più spiccato ed esclusivo della sua natura divina, nonché in quell'intimo possesso e godimento della sua essenza che neppure a Lui può convenire se non in forza dell'assoluta identità del conoscente e del conosciuto? [4]. Se questo non è un mistero incomprensibile, misteri incomprensibili non ce ne son più; ma allora tutta quanta l'azione di Dio nell'ordine della grazia (che qui raggiunge il suo fastigio) non ha più il carattere del miracoloso e quindi neppure quello di assoluta soprannaturalità [5].

Soltanto un esame superficiale che non penetra nell'essenza della cosa può trascurare o non avvertire l'abisso di potenza e di amor divino che qui si spalanca all'occhio, ponendo nell'ambito dei concetti naturali e trattando alla stregua di questi il concetto della visione di Dio. Quindi anche quei Teologi tra i più gravi che, non ostante ciò, ammettono una conoscibilità naturale della possibilità della visione beatifica, non è che credano ad una sua concepibilità intrinseca, ma la fondano su un processo indiretto esterno, e perciò piuttosto negativo e presunto.

Essi dicono prima di tutto — ed a ragione — che anche dal punto di vista della conoscenza naturale la possibilità della visione beatifica non la si può negare, ma non per altro motivo se non perché la ragione naturale deve ammettere che Dio può fare di più di quello che noi possiamo intendere; e perché se la ragione non può dimostrare la possibilità della visione beatifica, però non può dimostrarne neppure l'impossibilità. La ragione dimostra che essa non è naturalmente possibile stando all'attuale insufficiente sviluppo della natura; dimostra quindi altresì che questa possibilità, *se esiste*, deve basarsi su fondamento soprannaturale che sfugge alla sua indagine. Perciò la possibilità intrinseca rimane sempre incomprensibile e indimostrabile.

Però — si aggiunge — la creatura spirituale ha *un'aspirazione naturale* alla visione di Dio, e quest'aspirazione naturale non può tendere all'impossibile.

Ma sia pure come si vuole questo desiderio, è sempre una pura presun-

---

[4] È questa prodigiosa deificazione nella sua peculiarità specificamente divina, quella che vien menzionata dal Discepolo dell'amore, là dove dice (1 Io. 3, 2): « Similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est ». Perciò, quello che Giovanni ci fa ammirare in questo passo, è di fatto anche il massimo prodigio d'amore del Padre.

[5] Sull'essenza e le modalità della « visio beatifica » vedi l'esposizione incomparabilmente profonda e chiara di S. TOMMASO, *Contra gentes*, l. 3, c. 52 segg. Il Catechismo Romano (p. I, c. 13, q. 6 segg.), vi si attiene [Cfr. E. KREBS, l. c.].

zione per la possibilità della visione di Dio, ben lontana dal renderla *intrinsecamente concepibile*. Del resto non è una presunzione stringente e dimostrativa neppure essa. In primo luogo perché il desiderio non è punto tale da esigere necessariamente d'essere soddisfatto e che si realizzi il suo oggetto, e da presupporre così la possibilità del medesimo: ciò è contrario all'insegnamento cattolico.

Se si ammette un tale desiderio, esso non può essere altro che l'indistinto desiderio — per quanto perfetto e per quanto intimo si voglia — della natura di essere unita a Dio. Questo desiderio esiste: ma se ne può forse dedurre *quale* perfezione e *quale* unione con Dio sia possibile alla creatura? Dacché una certa perfezione o unione con Dio è realmente possibile, non si dovrebbe concludere, al contrario, ch'essa nella realtà cade sotto quel generico ed indistinto desiderio della natura? Niente corrisponde alla disposizione naturale ed al desiderio della creatura razionale quanto la cognizione e la visione del suo Creatore; ma nello stesso tempo niente è tanto superiore alle sue forze ed al suo destino naturale, quanto questa visione per la quale la creatura viene elevata sopra di se stessa fino alla luce inaccessibile della Divinità, nel seno del Padre, al fianco dell'Unigenito Figlio di Dio, affine di possedere con lui la stessa gloria e di godere la stessa beatitudine [6].

Quand'anche perciò si voglia ammettere un'aspirazione naturale alla visione beatifica — però soltanto nel senso menzionato — bisogna aggiungere che l'oggetto di tale aspirazione è un mistero assolutamente soprannaturale di cui la natura e la ragione da sole niente possono presagire; altrimenti l'Apostolo non potrebbe affermare che non salì mai nel cuore d'alcuno quello che Dio ha preparato a coloro che lo amano, e che soltanto lo Spirito di Dio, il quale scruta le profondità della Divinità, ci ha potuto far conoscere questo gran dono.

---

[6] Sul desiderio o appetito naturale di vedere Iddio « per essentiam », sono divise le opinioni dei teologi, come s'è accennato sopra nella nota 2 di questo §. S. Tommaso nella *Summa contra gentiles*, dice: « Nihil finitum desiderium intellectus quietare potest... Nos autem quantumcumque sciamus Deum esse et alia quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere; multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant » (l. III, c. 50). « Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane, quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelligendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant, necesse est dicere quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum et a substantiis intellectualibus separatis et ab animabus nostris » (ibidem, c. 51). « Supra probatum est quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem, non impediente inferioritate naturae » (ibidem, c. 57). E nella *Summa theologica* ribadisce: « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus exurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam vident » (I, q. 12, a. 1). La forza di questi testi è tanta, che se lascia un dubbio, è che sembrano a prima vista provare troppo e cioè che la visione beatifica non solo è possibile (ciò che si può ammettere), ma naturale e dovuta (ciò che è contro la fede e perciò S. Tommaso non può aver voluto affermare). Da qui la possibilità di diverse interpretazioni. Nella scuola tomista, fino al Caietano († 1534), si è sempre ammesso, sull'autorità di questi testi, che nella creatura razionale esiste un desiderio naturale di vedere Iddio in se stesso come inclinazione o finalità intrinseca della natura, quindi innato e non soltanto elicito. Con ogni cura si distingueva tra il desiderio naturale e la sua realizzazione affermando che questa è soprannaturale e gratuita. Ma dal tempo delle dispute coi riformatori luterani, il Caietano, nel commento alla *Somma Teologica* (in h. l. e I, q. 1, a. 1) abbandonò la sentenza comune affermando che tale desiderio non è naturale ma già in sé soprannaturale,

Questo carattere di mistero della visione intuitiva di Dio spiccherà ancora più chiaramente in ciò che segue.

La visione di Dio, il possesso di Dio contenuto in essa e la fruizione di Dio che è basata sopra di essa, sono propriamente l'eredità dei figli di Dio. Difatti è la stessa beatitudine di cui gode Iddio stesso, la beatitudine che per natura spetta a Lui solo e che di conseguenza può essere data in sorte soltanto a coloro che Dio, cavandoli dallo stato di schiavitù e facendoli partecipi della propria dignità e della propria natura, ha introdotti nella propria famiglia. E' un bene cui soltanto come eredi di Dio e coeredi di Cristo noi possiamo accedere; perché solo come eredi e come figli di Dio noi possiamo avere un diritto a possedere ed a fruire Iddio così come si possiede e si gode Iddio stesso; e solo come coeredi e come membri e fratelli dell'Unigenito Figlio di Dio possiamo pretendere di contemplare il Padre faccia a faccia, come lo contempla lui che sta nel seno del Padre. Anzi, questo bene è tanto superiore a tutte le esigenze ed alle previsioni della natura, che il proprio Spirito di Dio deve venire in noi per promettercelo e per darci un pegno ed una garanzia per tale promessa mediante il possesso di se stesso. E' per questo che già il possesso di questo pegno ci apporta una beata pace di così alta qualità, che secondo l'Apostolo supera ogni senso (naturale) e fa esultare il nostro cuore di una gioia che la natura non conosce.

Ma siccome il possesso ed il godimento di Dio, che i di Lui figli conseguono come eredità spettante alla loro alta dignità, non si può concepire senza una *essenziale elevazione e glorificazione della loro vita*, e siccome la visione

---

conseguente la conoscenza di effetti soprannaturali: cfr. I. Sestili O. P., *De possibilitate desiderioque primae Causae substantiam videndi* in appendice ai *Commentaria in libros quattuor contra gentiles* di Silvestro Ferrariense, III (Roma 1900), 960, nota 1. Il Ferrariense († 1528) nel suo *Commento alla Somma contro i Gentili* rimproverò al Caietano d'aver palesemente adulterato il pensiero di S. Tommaso e sostenne che tale desiderio è naturale, ma, contro l'opinione antica, soggiunse che ha per oggetto non la Divinità in sé, ossia il Dio uno e trino della Rivelazione, bensì Iddio come autore della natura. — A sua volta la Scuola Francescana avea dato il massimo rilievo alla dottrina del desiderio innato di vedere Iddio (di origine agostiniana) per opera specialmente di Duns Scoto a cui è dovuta la sua formulazione definitiva (*Opus Oxoniense*, l. 4, d. 49, q. 9 e 10; cfr. V. Doucet, *De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX* in *Antonianum*, 4 *(Roma 1929)*, p. 190 segg.). L. Berardini riassume così il ragionamento del Dottor Sottile: « La natura umana, come ogni altra creatura, ha un appetito innato verso la sua perfezione, poiché nulla è tanto naturale a un ente quanto tendere alla propria perfezione che si identifica con il proprio fine. Ma il fine ultimo dell'uomo è costituito dal soprannaturale, perché solo nell'Ente Infinito conosciuto ed amato come Egli stesso si conosce ed ama hanno riposo le potenze infinite dell'anima intellettiva. Dunque la natura umana ha innato appetito verso il soprannaturale, cioè verso la beatitudine determinatamente consistente nella chiara visione e nell'amore beatifico di Dio » (*La nozione del soprannaturale nell'antica Scuola Francescana*, *(Roma 1943)*, p. 120). Bisogna subito avvertire che secondo D. Scoto se il desiderio della visione beatifica è naturale, la sua realizzazione è soprannaturale e non compromette minimamente la necessità della grazia essendo superiore alle forze della natura (ivi, 141-153); così pure è assolutamente gratuita, non essendo tenuto Iddio a destinare l'uomo a un fine soprannaturale (153-169). Il soggetto di tale ordinamento non è la natura pura dell'uomo filosoficamente considerata, ma l'uomo stesso come di fatti è uscito dalle mani del Creatore. L'antinomia — se c'è — tra un desiderio naturale e un fine soprannaturale è una realtà che appartiene alla storia, e da una parte commenda la generosità di Dio, dall'altra spiega la grandezza divina dell'uomo, la sua irrequetezza fintantoché è lontano da Dio (si ricordi il detto famoso di Agostino, *Confessioni*, l. I, c. I: « ... quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te ») ed i suoi costituzionali contrasti di memoria pascaliana. Di conseguenza il nuovo indirizzo dei summenzionati tomisti assunse subito il carattere di vivace opposizione a Scoto che veniva tacciato di semipelagianismo, mentre in realtà egli non faceva che continuare la vecchia tradizione: « Bisogna riconoscere che il pensiero del santo Dottore [Tommaso], il quale nella presente questione

di Dio, nella quale si concentrano il possesso e la fruizione di Dio, è essa stessa un atto vitale divino, così l'accedere all'eredità per i figli di Dio deve essere una nuova partecipazione alla vita di Dio, una novella *rinascita* dal seno di Dio. Per questa rinascita la vita divina penetra ed invade la creatura e ne dilata talmente la facoltà conoscitiva, ch'essa può percepire dentro di sé l'essenza divina che si cala nel fondo dello spirito e può quindi sviluppare, nella conoscenza e nell'amore di tale obbietto divino, la vita più sublime, *una vita che nel modo più ammirabile mette la sua radice in Dio e da Lui riceve il suo nutrimento, una vita veramente divina per la quale la creatura vive in Dio e Dio in lei.*

Se già la vita nella natura, sia quella spirituale che quella sensitiva, si presenta alla nostra ragione come un mistero, quanto più — ed in qual senso più alto — deve essere considerata come un inscrutabile ed ineffabile mistero questa vita soprannaturale e divina della creatura in Dio e di Dio nella creatura!

L'espressione colla quale viene abitualmente caratterizzata questa vita nella Scrittura e nel linguaggio della Chiesa — la *vita eterna* — vista superficialmente potrebbe sembrare poco atta a notificare la mistica trascendenza della medesima. Se nell'enunciare il predicato « eterna » si pensa soltanto all'indefettibilità ed immortalità della vita, è evidente che non vi si trova alcun mistero soprannaturale. Lo spirito creato è immortale per natura: perciò anche la sua vita deve essere indeperibile e quindi eterna. L'eternità dello spirito e della sua vita è per se stessa talmente comprensibile, che la nostra ragione

---

è manifesto, è stato offuscato da taluni, che pure appartengono alla sua Scuola, a motivo della loro sistematica opposizione alla dottrina di Scoto » (Sestili, ibidem). — Poco alla volta, per le reiterate condanne del Baianismo, (tra gli anni 1653-1664 in occasione dell'*Augustinus* di GIANSENIO, e nel 1713 in seguito agli errori di Quesnell), come anche a causa delle esagerazioni di alcuni agostiniani che da questo desiderio naturale pretendevano derivare una vera esigenza alla visione beatifica, se non propriamente assoluta almeno morale, infine, a motivo della decadenza della Scolastica e per l'abbandono dei suoi maggiori rappresentanti, la dottrina dell'appetito innato fu abbandonata e quella di una mera non repugnanza divenne comunissima tra i tomisti (DOUCET, ibidem, 201-202). — Tuttavia, data la grande *importanza apologetica* di tale dottrina (poiché dipende da essa la questione se, tenuto conto della sola natura dell'uomo, si possa dimostrare positivamente la di lui elevazione all'ordine soprannaturale o se non si possa andare oltre la difesa negativa di una mera non ripugnanza) parecchi autori, cominciando dalla metà del secolo scorso, la rimisero in onore, sia in sede filosofica che in sede teologica. E' risaputo che il pensiero di M. BLONDEL nell'*Action* fa perno su di essa. GARRIGOU-LAGRANGE nella sua opera *De Revelatione*, nella quale conferma quello che aveva già scritto nel suo libro *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel* (Parigi 1934), dopo aver fatto la storia della posizione presa dal Caietano e dal Ferrariense ed un'esposizione dei termini di appetito naturale innato ed elicito (I, 359 segg.), sintetizza la dottrina tomista più comune in questa proposizione: « Homo naturaliter desiderat, desiderio non innato sed elicito, conditionali et inefficaci, videre essentiam Dei auctoris naturae » (269). Per contro A. STOLZ (che pure è tomista ma più indipendente ed ha una competenza specifica in materia) in *Anthropologia theologica*, p. 23 segg., sottoponendo ad una rigorosa esegesi i testi di S. Tommaso in questione e rettificando la terminologia proposta da Garrigou-Lagrange rispetto all'appetito naturale come non corrispondente al pensiero di S. Tommaso, viene alle seguenti conclusioni: « I^a Datur in homine desiderium naturale ad immediatam Dei visionem », e questo desiderio è *innato* perché l'appetito di cui ragiona S. Tommaso nel dimostrare la possibilità della visione beatifica, seppure è colto nel momento della sua esplicazione, ossia in atto secondo, suppone però un'ordinazione ontologica del soggetto alla cosa naturalmente desiderata, ossia non si oppone all'innato, che anzi sgorga da esso (p. 29); « II^a Ex hoc naturali desiderio stricte probatur possibilitas visionis » (p. 30). Spiegando poi in seguito come questo desiderio sia imperfetto ed inefficace, ne inferisce che da esso non si può dimostrare l'effettiva esistenza della visione beatifica e che la sua attuazione dipende dalla grazia ed è, quindi, soprannaturale. — A parte le discussioni storiche sulla natura di questo appetito, un punto fermo della dottrina cattolica è che non si può affermare, senza intaccare la gratuità dell'ordine soprannaturale, che Dio non possa creare nature intelligenti senza ordinarle alla visione beatifica: vedi Enciclica *Humani generis* del 12 agosto 1950 (A.A.S., XXXXII, 570). — Scheeben ritorna su questo argomento nel § 107 verso la fine (vedi ivi la nota 5; confronta anche la sua *Dogmatik*, l. 1, §§ 1-5; ESCHWEILER, *Die Zwei Wege*, 38-40, 267-273).

naturale la deve ammettere per forza; essa è così comprensibile, che il suo contrario per la ragione è addirittura incomprensibile [7].

Ma non può essere intesa, l'espressione, in un senso così attenuato e volgare, e ciò se non altro perché questo senso contraddice manifestamente al modo solenne col quale il Redentore la usa per annunziare un grande e meraviglioso beneficio, e la Chiesa la pone alla fine del suo Simbolo. Per di più il Redentore qualifica espressamente la vita eterna come una vita che deve scaturire dalla nostra unione con lui quale Figlio naturale di Dio e con il suo celeste Padre, una vita che scorre dal Padre a lui e da lui a tutti quelli che si aprono al divino fermento della fede e dell'Eucaristia. Perciò deve essere necessariamente una vita soprannaturale derivante dal seno della Divinità e immessa nella creatura; che se per questo nesso prende l'appellativo di vita eterna, la sua eternità deve consistere nel fatto che noi per essa prendiamo parte alla vita della Divinità che è assolutamente eterna.

La vita eterna promessa a noi da Cristo non *è eterna soltanto perché in qualche modo è inestinguibile e perenne, ma perché è una derivazione di quella vita assolutamente eterna, assolutamente priva di principio e di fine ed immutabile, che è la vita della Divinità.* Questa vita getta le sue radici non più in un fondo che, sebbene indistruttibile, pure è sospeso sull'abisso del nulla; ma direttamente nella sorgente eterna e senza principio della vita, e perciò la sua continuità ha una consistenza più solida di qualunque vita naturale. Perciò è indistruttibile ed immortale in un modo incomparabilmente più elevato di quest'ultima; e non solo immortale, ma, a somiglianza della vita divina, inalterabile nella sua semplicità infinitamente ricca ed immutabile [8].

La vita naturale dello spirito creato, sebbene non transitoria, non è però al di sopra d'ogni flusso di tempo: siccome non può esplicare tutta la sua ricchezza interna con *un sol atto,* deve svilupparsi in una successione continuata di atti diversi. Ma la vita che lo spirito vive in Dio è consimile a quella di Dio; per lui tutto è concentrato in Dio e intorno a Dio; tutto ciò che lo spirito conosce ed ama, lo conosce e lo ama in Dio e per mezzo di Dio. Mentre nella sua vita naturale tende per diverse vie a Dio e rotea senza posa intorno a Dio come i pianeti intorno al sole, nella sua vita soprannaturale sta fisso in Dio in quiete inalterabile, stringendo nell'*unico atto* di conoscenza e di amore di Dio quello che nella vita naturale percorre con lungo e complesso sviluppo. In Dio e con Dio non solo è al di sopra delle leggi del flusso temporale terreno (del « tempus » in senso rigoroso), ma anche di quelle del flusso e della durata della creatura spirituale (dell'« aevum ») e partecipa alla quiete immutabile che è privilegio esclusivo di Dio a differenza di tutte le creature. La sua vita, essendo intimamente divina, nascendo dalla fonte che è Dio e fondandosi in Lui, è eterna a guisa della vita divina; e questa eternità è insieme la conseguenza ed il contrassegno più spiccato della sua indole divina. Ecco perché il Figlio di Dio per farne risaltare l'eccellenza ed il nesso colla vita divina poté limitarsi a chiamarla vita eterna [9].

---

[7] Vedi § 92, nota 2 e 14. Sulla vita eterna cfr. M. SCHMAUS, *Ich glaube an das ewige Leben* (nella raccolta *Ich glaube*, curata da R. GROSCHE *(Paderborn 1936)*, p. 223-242); E. MERIC, *L'autre vie* (Parigi, 14 ediz. 1927); G. GIOVANNOZZI, *La vita futura* (Firenze 1928); R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita e la profondità dell'anima* (Brescia 1947).

[8] Si veda ancora il discorso eucaristico di Gesù: Io. 6, 26 segg.

[9] L'accenno di Scheeben al significato letterale di « tempus » e « aevum » merita di essere ulteriormente sviluppato, se si vuole intendere la promessa di vita eterna in seno a

Ma anche per un altro motivo il Figlio di Dio ha qualificato come vita eterna quella che per mezzo di lui doveva esserci comunicata per via soprannaturale. Perocché nel cap. 6 di S. Giovanni egli non parla della vita della nostra anima in senso esclusivamente astratto, ma di quella in concreto che egli intende comunicare a tutta la nostra natura, all'anima ed al corpo; anzi insiste specialmente sulla vita del corpo promettendoci la sua restaurazione

---

Dio (promessa che trascende ogni immaginazione ed ogni barlume umano) nell'indole tutta speciale che le attribuisce l'insegnamento cristiano:

« Aevum » — nel latino arcaico « aevom » — per sé significa un *tempo* illimitato, senza principio e senza fine, che è stato e sarà sempre allo stesso modo (cfr. il *Lexicon totius latinitatis* del Forcellini, nuova edizione curata da F. Corradini e G. Perin *(Padova 1940)*). Nella Scolastica invece significa il fluire senza fine di un tempo che ha però cominciato per un atto creativo di Dio, una eternità « a parte post » ma non « a parte ante », per contrapposto ad eternità vera e propria, la quale non è limitata neppure « a parte ante » e può inoltre essere concepita come un immoto presente infinito senza successioni di parti. E' questa distinzione che Scheeben ha in vista qui. Nella mitologia « aevum » equivale alla vita perenne degli dei e degli eroi divinizzati. Da qui ha preso il senso di durata completa in se stessa (ciclo storico — ed anche vita dell'uomo o di altri viventi). La parola dunque esprime l'insieme del *tempo* come tale, nel suo caratteristico congegno, sia pure fluente senza termine; ciò che lo suppone connesso col divenire e col cessare delle cose e dell'uomo. Solo con un'astrazione logica può essere disgiunto da questa realtà come « tempo in se stesso ». Nel greco anteriore a Platone questo « tempo in se stesso » è detto χρόνος; αἰών invece è il tempo espressamente concepito come relativo. — Nella Sacra Scrittura è in Is. 40, 28 (cfr. 41, 4; 44, 6; 48, 12) che l'*eternità divina* vien contrapposta per la prima volta al tempo che scorre: e come anche la Scrittura lo fa per mezzo di raffigurazioni, di concetti e di parole di comune linguaggio umano che non possono prescindere dall'idea del tempo. In Is. 40, 28 Dio è אֱלֹהֵי עוֹלָם non soltanto nel senso di « Dio antichissimo che non muore », di « Dio padre che sempre fu », ma nel senso di « primo ed ultimo » (41, 4; 44, 6; 48, 12), il quale esisteva già prima di ogni cominciamento e resterà anche dopo ogni termine del tempo, e perciò sta al di sopra del flusso del tempo che da lui è stato creato. Ora, i LXX usano αἰών per esprimere quest'essere divino superiore al tempo (cfr. anche Ps. 89, 2; 101, 26 sgg.). — PLATONE aveva dato ad αἰών il senso di *eternità ideale esente dal tempo* e col termine χρόνος aveva voluto esprimere quel tempo che è stato creato insieme col mondo e che dell'eternità non dà se non un'immagine mobile (*Timeo*, c. 10). Ma già ARISTOTILE, *De Caelo*, II, c. 1, aveva ridato ad αἰών il significato antico: l'αἰών del mondo equivale al χρόνος ἄπειρος. — Nel V. T. עוֹלָם, rispettivamente αἰών, oltre che designare la durata propria dell'essere divino che è, come si è detto, supratemporale, viene assunto anche ad esprimere il tempo limitato. In più, significa anche *la fine del tempo limitato*, tale quale come κόσμος. Il plurale, di frequente usato, indica, oltre al senso intensivo, *la successione delle generazioni* e perfino *gli spazi nel mondo*. L'astrologia orientale precristiana si raffigura una specie di eternità insegnando il ritorno « eterno » di tempi che si ripetono nel mondo: concezione riesumata nella nostra epoca da Nietzsche. Il sincretismo ellenistico personifica gli eoni e negli Scritti ermetici li subordina all'Αἰών Αἰῶνος. — La Sacra Scrittura del N. T. contrappone l'eone o « saeculum » presente al futuro. Il presente è il tempo di questo mondo, che, comparso una volta sola, si avvia alla sua conclusione definitiva. Questo tempo si è compiuto con la venuta di Gesù Cristo (Gal. 4, 1-7). Il futuro è completamente libero da quella corruzione che intacca ancora il presente: esso attua in senso genuino il « Regno di Dio », un « nuovo cielo e una nuova terra » ed una nuova « serie di tempi », la quale però non è già più tempo nel senso di adesso. Il tempo del mondo cederà il posto al tempo di Dio, anche per gli uomini. Tale tempo cresce già in questo nostro secolo o eone e quindi non è puramente ed esclusivamente futuro. Chi crede in Cristo già fin d'ora è liberato dall'esilio dell'eone maligno (Gal. 1, 4), ha già gustato la virtù del futuro (Ebr. 6, 5) e partecipa alla grande trasformazione che ha avuto inizio con la risurrezione di Gesù (1 Cor. 15, 20-23). Anche la predicazione cristiana quando si tratta dell'eternità non può fare a meno che esprimersi in termini analogici, ricorrendo ad immagini e concetti temporali. Il contrassegno che la distingue, elevandola al di sopra di tutte le altre manifestazioni religiose della storia, è la dottrina dell'assoluta trascendenza di Dio rispetto al mondo e rispetto al tempo quale creatore e conservatore del mondo, nonché l'intima presenza di Lui e del suo Regno nelle anime dei redenti nel corso dello stesso limitato tempo del mondo. Una singolare conferma di questi punti fondamentali è data dal fatto che anche l'Esegesi protestante vi è

dopo la morte temporale [10]. Il corpo per sua natura è mortale e perisce; la semplice eternità della sua vita per lui è già un miracolo soprannaturale evidente, e perciò il Redentore poté giustamente rilevare il privilegio della vita che da lui fluisce a tutta la nostra natura col predicato dell'eternità, tanto più che la perenne freschezza, la totale esenzione dalla disintegrazione e dalla corruzione più che ogni altra cosa costituisce la massima perfezione della vita.

Così noi siamo giunti al secondo momento essenziale della glorificazione della nostra natura, alla glorificazione del corpo e della vita corporale.

§ 94. *La glorificazione del corpo e della vita corporale. Risurrezione e glorificazione: due aspetti interdipendenti dello stesso mistero* [1].

In quello che la fede c'insegna riguardo al perfezionamento della nostra natura dal suo lato corporale si possono distinguere due cose: prima, il ristabilimento dell'unione dell'anima col corpo, destinati a non separarsi mai più; seconda, la glorificazione propriamente detta del corpo e della vita corporale, la spiritualizzazione del medesimo in analogia colla deificazione dello spirito e della sua vita. Questa glorificazione — come fu già dimostrato e come in se-

---

arrivata per conto suo (dopo maturo e lungo studio dei testi sacri) ed ora li condivide con quella cattolica: cfr. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffassung* (Zurigo 1946). Vedi nel *Theol. Wörterb.* di Kittel: H. SASSE, αἰών I (1933), 197-208; lo stesso, γῆ, ibidem 676-679; ancora, κόσμος, III (1938), 867-986; G. KITTEL, ΑΩ, I (1933), 1-31; lo stesso, ἔσχατος II (1935), 694-695; G. DELLING, καιρός, III, 456-463; E. PETERSON, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, passim. — Nella sua opera *Ueberlieferung* (Lipsia 1936) L. ZIEGLER vuol dimostrare che la dottrina del Cristianesimo va considerata come il compimento di verità collimanti con essa e già esistenti in diverse altre religioni. Con la riesumazione della dottrina dell'eterno ritorno del simile, alla quale si è dedicato Nietzsche, si allaccia il tentativo di A. MOMBERT di personificare l'eone del tempo presente alla maniera del sincretismo ellenistico, cantandolo poeticamente come il precursore di un'epoca tendente alla spiritualizzazione: *Aeon. Dramatische Trilogie* (Berlino 1907-11). — Nietzsche, Ziegler, Mombert ecc., sono una testimonianza della segreta corrispondenza tra l'attesa umana e il compimento offerto dal Cristianesimo anche al di d'oggi, dopo la venuta del Salvatore. Perfino il tentatico di Stefan George di ricavare dal puro καιρός il significato del mondo come da un tempo che compie e matura se stesso (cfr. I. MAIONE, *St. George* in *Contemporanei di Germania* *(Torino 1931)*), allude a qualche cosa che lo trascende, non meno che lo sforzo di R. M. RILKE che da poeta vorrebbe appagare se stesso colle «fiabe delle cose» di questo tempo eonico (le principali opere di Rilke sono state tradotte, fra gli altri, da V. ERRANTE *(2 ediz., Milano 1942-47)*; vedi anche la monografia dello stesso: *Rilke, storia di un'anima e di una poesia* *(3 ediz., ibidem 1947)*); ambedue come se agissero sotto la pressione dell'indigenza lasciata nell'uomo e nelle creature dalla ripulsa del Cristo, nella figura di Massimino, di Orfeo e degli «Angeli» si costruiscono (traendolo da una loro fantasia e da un loro tormento personale che rende discutibile l'autosufficienza dell'«Aevum» e del καιρός) una specie di mito privato e collocano un'astrazione e un sogno al posto di un'effettiva realtà: del Cristo e del Dio personale. Cfr. all'uopo F. GOGARTEN, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Vom rechten Ansatz des theologischen Denkens* (Stoccarda 1937).

[10] Versetti 27-40, 51-59.

[1] Cfr. R. GROSCHE, *Auferstehung des Fleiches* (in *Ich glaube* *(Paderborn 1936)*, p. 199-222). La Rivelazione non presenta alcun dualismo veramente ontologico tra il corpo e l'anima, ma solamente un contrasto di tendenze fra questi due elementi del composto umano, contrasto che ha la sua origine nel peccato di Adamo (Rom. 5, 12). Perciò il corpo dell'uomo non è qualche cosa di cattivo, benché rispetto al nostro spirito, la cui attività è legata all'intermediario dei sensi, possa esser riguardato come la sede del male (Rom. 8, 3 segg.; Gal. 5, 16 segg. cui però aggiungi Mt. 15, 19). Quindi sia il corpo che l'anima sono destinati in giusto ordine ad avere parte alla Redenzione: cfr. i soprastanti §§ 43-49. Poiché il pensiero teologico in tutte le sue deduzioni deve essere costantemente messo alla prova

guito risulterà anche più chiaramente — è già senza alcun dubbio un mistero soprannaturale. Resta però a vedere *se anche la restaurazione del corpo da glorificare e della sua vita nonché la sua conservazione in eterno, presa a sé, sia un vero mistero* [2].

La domanda tanto più è lecita, in quantoché la restaurazione del corpo e della sua vita, il risveglio dalla morte, per sé non ha come conseguenza necessaria la glorificazione della vita ripristinata: ne fanno prova, per esempio, le resurrezioni compiute da Cristo mentre era sulla terra. D'altra parte si può anche pensare, per sé, che Dio con speciale provvidenza preservi questa vita da nuova morte senza garantirla proprio per mezzo d'una trasformazione ed una spiritualizzazione intrinseca.

Senza dubbio la restaurazione del corpo e della sua vita dopo la morte — specialmente dopo la completa decomposizione e disgregazione del corpo — è un'opera essenzialmente soprannaturale in quantoché non può aver luogo senza un impiego diretto e straordinario della potenza di Dio. Così pure non potrebbe effettuarsi la conservazione ininterrotta e indisturbata di questa vita così ristabilita senza uno straordinario intervento divino. Ma quella restaurazione e questa conservazione da noi immaginata per ipotesi si riferirebbe al corpo ed alla sua vita solo inquantoché, mutando le circostanze e in condizioni diverse, l'uno e l'altra potrebbe essere ripristinata anche in modo naturale e, per un determinato tempo almeno, naturalmente conservata. In fondo dunque è solo la modalità d'azione che è soprannaturale; il prodotto dell'azione, e cioè il corpo e la sua vita nelle sue proprietà naturali, è naturale.

Ora, se questa restaurazione e questa conservazione della vita naturale si dovesse riguardare come un fatto che rientra necessariamente nell'ambito del destino naturale dell'uomo, non esulerebbe, non ostante il suo carattere di prodigio, dal campo della ragione naturale; sarebbe un mistero solo nel senso in cui tutti i miracoli divini nel mondo sensibile in genere sono per noi misteri. Tanto più che noi in parecchi esempi abbiamo già davanti agli occhi la possibilità del principale di essi, cioè della risurrezione dalla morte. Ma appunto quella supposizione non è sostenibile. Non si può sostenere che Dio sia tenuto necessariamente a conservare in eterno ed eventualmente a ripristinare la natura umana nella sua totalità, specialmente nella sua parte inferiore. Appunto perché la vita corporea secondo la sua natura è sottoposta allo sfacelo e di fatto finisce per cadervi, appunto perché solamente per mezzo d'un miracolo può essere conservata oppure ripristinata, è lecito presumere ch'essa non ha alcun diritto all'immortalità ed alla risurrezione. Neppure per

---

coi dati sicuri del «depositum fidei» contenuto nella Scrittura e nella Tradizione, è molto utile tener presente le basi scritturistiche che convalidano la presente trattazione. Cfr. all'uopo: W. SCHAUF, *Sarx* (Münster 1924); E. SOMMERLATH, *Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus* (2 ediz. Lipsia 1927); R. GUARDINI, *I Novissimi* (traduz. di R. Forni, Milano 1951), p. 43 segg.; sulla «risurrezione» battesimale come inizio della nuova vita e sull'originalità della dottrina cristiana, specialmente paolina, di fronte alle anticipazioni e alle consonanze attestate dalla Storia delle religioni, vedi J. DEY, ΠΑΛΙΓΓΕΝΕΣΙΑ. *Ein Beitrag zur Klärung der religionsgeschichtlichen Bedeutung von Tit.* 3, 5 (Münster 1937); sui diversi punti ma più in breve vedi: F. PRAT, *Teologia di S. Paolo*, passim.

[2] *Nota marginale:* affirmative Lessius [† 1623] *De summo bono [et aeterna beatitudine hominis libri 4* (Antuerpiae 1616, Friburgi in Br. 1869)]. Suarez [† 1617] in 3 p. [*De incarnatione*, p. 2, dell'ediz. di Venezia (1740-1757) vol. XVII]; negative Theop. Raynaudus [† 1663] *Theol. naturalis* [Lione 1622] disp. 2 late (ex Henriquez ubi generatim de fine naturali hominis [H. Henriquez († 1608) *Theologiae moralis summa* (Salmanticae 1591-93)]).

la consumata perfezione e la felicità dell'anima è essenzialmente necessaria l'eterna durata dell'unione di questa col corpo: l'anima anche senza il corpo può esser beata mediante il godimento di beni spirituali, come difatti lo sono le anime dei defunti durante la separazione dai loro corpi. Anzi, l'unione dell'anima col corpo senza una soprannaturale glorificazione del medesimo sarebbe, per il pieno godimento della sua felicità da parte dell'anima e per la piena esplicazione della sua vita, più d'impedimento che di giovamento. Veramente si dice con ragione che la morte è entrata nel mondo per il peccato, che è una anormalità che dovrebbe scomparire coll'abolizione del peccato sul quale si appoggia. Ma noi sappiamo altresì, secondo l'insegnamento cattolico, che la immortalità del primo uomo era un'immortalità soprannaturale, una libera grazia di Dio alla quale la natura non aveva alcun diritto. Mancando alla natura il diritto ad essere esentata dalla morte, tanto più le doveva mancare, secondo il detto insegnamento, il diritto alla risurrezione dopo la morte.

Tutti gli argomenti di ragione coi quali ci si vuole convincere della futura risurrezione dai morti non sono niente di più e di meglio che motivi di convenienza e di opportunità, non prove per la sua necessità; argomenti, dunque, coi quali si rende credibile e al massimo verisimile la sua effettuazione, ma non possono arrecare una ferma convinzione. E' cosa conveniente che Dio, a sua gloria, dia alla natura umana, al microcosmo, al punto di congiunzione dell'intera creazione, un'esistenza senza fine; che estenda anche al corpo l'immortalità dell'anima; che avendo l'uomo operato per l'onore di Dio mediante il proprio corpo, Egli lo retribuisca per l'eternità anche nel suo corpo. Ma queste ragioni sono troppo deboli e per sé insufficienti per motivare e richiedere un miracolo così grandioso quale sarebbe necessario in questo caso; d'altra parte esse sarebbero paralizzate dalla circostanza già accennata, che il corpo, quando non fosse posto in uno stato di soprannaturale glorificazione, pregiudicherebbe la piena esplicazione della vita spirituale e quindi sarebbe d'impedimento tanto ad una più alta felicità dell'uomo, quanto ad una maggiore glorificazione di Dio nelle sue creature. Per conseguenza, dal punto di vista puramente naturale e filosofico le nostre presunzioni dovrebbero stare piuttosto contro che in favore della risurrezione.

I veri argomenti decisivi per la risurrezione dai morti e per la vita eterna vanno cercati in un campo superiore: essi appartengono all'ordine soprannaturale delle cose, e poiché come tali hanno il carattere del mistero, imprimono tale carattere all'edificio che si fonda sopra di loro.

Si osservi su che cosa la sacra Scrittura fondi la risurrezione dei morti. Non si troverà che la fonda sul diritto naturale della nostra natura: perché si dovrebbe invocare il fatto ch'essa in molti passi l'appoggia al merito di Cristo che distrugge il peccato. Ma questo ricorso sarebbe valevole soltanto se Cristo avesse distrutto il peccato quale perturbazione dell'ordine naturale e non al tempo stesso — o molto più propriamente — come rovina dell'ordine soprannaturale. Soltanto perché la morte dell'Uomo-Dio è stata abbastanza potente per vincere il peccato quale rapinatore dei beni soprannaturali, egli ha potuto riconquistarci anche quel diritto all'immortalità del corpo che ci era stato accordato all'origine.

In parecchi passi classici invece viene espressamente addotta, come motivo della immortalità del nostro corpo e della sua risurrezione, la nostra unione soprannaturale coll'Uomo-Dio come canale conduttore d'una vita d'ordine superiore che fluisce a noi dal seno della Divinità.

Nel cap. 6 di S. Giovanni, il Salvatore deriva il nostro diritto e la nostra speranza all'immortalità corporale dal fatto che noi, per mezzo della fede nella divinità di lui e col cibarci del suo Corpo vivificatore, siamo così intimamente e soprannaturalmente uniti a lui stesso, che noi veniamo ad essere in lui come lui nel Padre, e quindi dobbiamo anche vivere per lui e di lui com'egli vive per il Padre e del Padre. Egli prospetta la risurrezione da morte come un prodigio sovrumano appena concepibile, che ci si può attendere soltanto qualora all'uomo terreno e mortale venga dato un pane pieno di forza divina che viene dal cielo [3]. Anche per l'Apostolo quello che conta come massimo argomento per la nostra risurrezione è che Cristo, nostro Capo, è risuscitato dai morti grazie alla potenza della sua Divinità [4]. Ma alla risurrezione di Cristo noi siamo fatti partecipi, secondo l'Apostolo, principalmente perché in noi, come membri vivi di Cristo, abita lo Spirito vivificante di Cristo e del suo celeste Padre: « Se lo Spirito di lui che risuscitò Gesù da morte abita in voi, egli che risuscitò Gesù Cristo da morte vivificherà anche i vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito abitante in voi » [5].

I Padri, come già nei primi tempi Ireneo [6], spiegano anch'essi la nostra risurrezione mediante la nostra soprannaturale unione coll'Uomo-Dio, e siccome questa unione si attua nel modo più concreto e perfetto nell'atto di cibarci colla sua Carne vivificatrice, presentano l'Eucaristia come la fonte principale ed il titolo più valido della nostra immortalità e della risurrezione del nostro corpo. Particolarmente espressivo è S. Cirillo d'Alessandria quando dice: « Ciò che è corruttibile *per sua natura* (e perciò non soltanto per causa del peccato) non può essere vivificato (ossia elevato a vita incorruttibile e mantenuto in essa) in altra guisa, che unendosi corporalmente al Corpo di colui che è per sua natura la vita stessa (e quindi la vita eterna), ossia, col Corpo dell'Unigenito » [7]. Con questo però egli non intende affermare — come neppure Cristo affermò — che tale unione debba essere assolutamente quella sacramentale; egli non vuole evidentemente farci intendere altro che questo, che, o in una maniera perfetta per mezzo dell'Eucaristia, o in una maniera imperfetta per mezzo della fede e del Battesimo, noi dobbiamo essere uniti soprannaturalmente all'Uomo-Dio come membra del suo Corpo mistico, per poter esigere e conseguire l'immortalità del corpo.

Son questi gli argomenti soprannaturali sui quali la sacra Scrittura ed i Padri fondano i nostri diritti e la nostra speranza all'immortalità del corpo e in particolare alla risurrezione: essi in realtà sono abbastanza forti per farci attendere un miracolo così imponente quale si richiede qui, mentre tutti gli argomenti naturali possono darci sì e no un vago barlume sulla sua realizzazione.

Se si osserva bene, quegli argomenti, così come ci sono esposti dalla Scrittura e dai Padri, non solo valicano i confini della natura semplicemente,

---

[3] Versetti 35-40, 51-58; inoltre l'allusione all'ultimo giorno: 6, 39-40, 44; 12, 48. — Cfr. IGNAZIO D'ANTIOCHIA, *Lettera agli Efesini*, 20, 2 (C. KIRCH, *Enchiridion fontium historiae eccl. antiquae*, 18): il pane eucaristico « pharmacum immortalitatis est ». Vedi le rappresentazioni sincretistiche d'un cibo di vita che poi nel Cristianesimo ebbero il loro compimento, presso R. BULTMANN, ἀθανασία, in *Theol. Wört.* di Kittel, III, (1938), 23-25.

[4] Eph. 2, 5-6; Col. 2, 12-13.

[5] Rom. 8, 11.

[6] Specialm. *Adv. Haer.* l. 5 in molti passi.

[7] *Comm. in Io.* [lib. 10, cap. 2, *in Io.* 15, 1; Migne, P. G. 74, 341].

ma sono presi dall'apice sommo dell'ordine soprannaturale; essi appartengono neppure al semplice ordine della grazia, ma all'organismo fondato sull'unione ipostatica; essi tornano a dire tutti che noi siamo membri del Corpo mistico dell'Unigenito Figlio di Dio.

Anche la sola grazia, per la quale l'uomo viene innalzato alla dignità di figlio adottivo di Dio, sarebbe certamente sufficiente — senza confronto più di qualunque dignità e destino naturale dell'uomo — a motivare un miracolo così grande da compiersi nel di lui corpo. L'adozione divina è essa stessa un miracolo e fonte di miracoli che in parte, come per esempio la visione intuitiva di Dio, sono più grandi di lei medesima; essa chiama l'uomo ad una vita spirituale nuova e divina; perché non dovrebbe meritargli anche — sia pure a prezzo d'un grande miracolo — la restaurazione ed il mantenimento della sua vita corporale?

Se, non ostante ciò, nella sacra Scrittura è appunto il nostro rapporto con Cristo nostro Capo che vien per primo indicato come causa della nostra risurrezione, la cosa non può non avere una grande importanza. Da una parte non c'è dubbio che la nostra incorporazione in Cristo è causa già della grazia stessa e quindi anche dei privilegi derivanti da essa. D'altra parte la grazia per sé in fondo non è che la santificazione e l'elevazione dello spirito; nello spirito sviluppa essa la sua propria forza vitale; essa non abbraccia tutto l'essere umano anche nella sua parte inferiore, e non sarebbe assurdo pensare che l'anima nel godimento della beatitudine destinatale a cagione della grazia venga separata dal corpo e rimanga sempre separata, come effettivamente avviene per le anime dei Santi, le quali per un determinato tempo godono in perfetta pace la loro felicità rimanendo fuori del corpo. Ma a causa dell'Incarnazione tutto l'essere umano assunto nella divina persona del Verbo viene dalla medesima elevato, penetrato e santificato; nella persona eterna del Figlio di Dio anche il corpo ivi assunto riceve sostanzialmente la vocazione ed il diritto ad un'eterna esistenza; ma col Corpo speciale del Figlio di Dio lo ricevono anche i corpi di tutti i suoi membri vivi incorporati in lui pel tramite del medesimo. L'entrata dell'eterno Iddio nella carne mortale e l'assunzione della carne nel seno dell'Eterno, è la causa ultima e suprema della durata eterna di lei, della sua mirabile vittoria sulla morte, è il sigillo che imprime nella carne il segno dell'eternità.

Veniamo dunque alla conclusione: il fondamento sul quale si basa in noi la speranza nella risurrezione e nell'immortalità del nostro corpo non è la natura ma il mistero soprannaturale della grazia e dell'Incarnazione o, più in breve, il mistero della nostra mistica unione coll'Uomo-Dio [8].

---

[8] La storia delle religioni presenta degli indizi che dimostrano come in Cristo si sia avverato un confuso presagio del genere umano: « L'idea di risurrezione... la quale, generalmente parlando, non trova posto nei sistemi filosofici dell'antichità, nacque nei tempi pagani in modo puramente naturale dall'analogia del ritorno del sole, della luna, delle stelle e della vegetazione, come rappresentazione sopra tutto della risurrezione del dio defunto, alla quale si collegò poi la speranza della risurrezione dei suoi devoti ch'eransi legati a lui con riti speciali. Però nella religione del V. T. essa non ha altra origine che la fede nell'Altissimo e la moralità religiosa » (N. PETERS, *Die Religion des Alten Testamentes* *(4 ediz., Kempten 1921)*, p. 712). — Tuttavia 1 Cor. 15 e Atti 17, 18-32 dimostrano la sorpresa che ha prodotto il fiducioso annunzio della nostra risurrezione ai tempi degli Apostoli, non ostante tutti i miti ed i misteri dell'antichità. — Le dottrine del mondo classico relative all'anima sono state esposte magistralmente da E. RHODE, *Psiche. Culto delle anime e fede nell'immortalità presso i Greci* (traduz. di E. Codignola e A. Oberdorfer, 2 vol., Bari 1914-16); F. CUMONT, *Lux perpetua* (Parigi 1949), con eccezionale erudizione (non esente da scrupoli positivistici) ne riprende le indagini estendendole a tutto il mondo antico. Un quadro dell'antica Esca-

E questo fondamento rimuove nello stesso tempo anche la difficoltà per la quale la ripristinazione dell'unione col corpo pareva non confacente allo stato di completa perfezione e beatitudine dello spirito. Perocché esso non solo esige che l'anima soprattutto si riunisca al corpo, ma fa in modo che questa unione sia un'unione gloriosa, che il corpo stesso sia rivestito d'una gloria soprannaturale corrispondente alla gloria ed alla felicità dell'anima, per cui esso, lungi dall'essere un peso opprimente per l'anima, serve piuttosto alla perfetta manifestazione e rappresentazione della di lei magnificenza e felicità.

Senza una tale glorificazione, dicevamo più in alto, non si può concepire una risurrezione ed una conservazione eterna della vita corporale. Perciò, dobbiamo dire ora, la risurrezione in fondo non si può staccare dalla glorificazione; soltanto il corpo che nel suo risveglio è destinato alla glorificazione può in definitiva essere destinato alla risurrezione. Non si dà risurrezione o risveglio a vita eterna senza glorificazione; e sebbene la risurrezione come tale sia già un mistero soprannaturale, tuttavia effettivamente si fonde colla glorificazione *in un unico mistero*; ossia i medesimi motivi soprannaturali esigono tanto la risurrezione del corpo ad una vita che non si estinguerà mai più, quanto la glorificazione del corpo e della sua vita; e tutt'e due « per modum unius », vale a dire, l'una in relazione coll'altra.

Questa relazione però è duplice. La nostra unione vivente coll'Uomo-Dio richiede la risurrezione del nostro corpo solo inquantoché esso può e deve essere glorificato acciocché non solo non offuschi la gloria dell'anima, ma anzi la manifesti e la diffonda. La durata eterna della vita risorta, però, non viene garantita, fondata ed effettuata se non attraverso la glorificazione del corpo. Come spiritualizzazione della vita la glorificazione sopprime in esso appunto ciò per cui dopo la risurrezione potrebbe essere di nuovo esposto alla morte, cioè la sua fragilità e la sua corruttibilità; fa sì che veramente il corpo non debba più morire, ch'esso veramente sia in se medesimo superiore alla morte e veramente immortale, mentre senza di lei sarebbe rimasto mortale e solo per effetto d'una speciale protezione di Dio sarebbe stato preservato dalla morte. Senza la glorificazione la durata senza fine della vita corporale sarebbe rimasta sempre qualche cosa di precario, di accidentale, di non fondato nella sua natura; conseguentemente non sarebbe stata neppure in piena proprietà del corpo risuscitato, ciò che invece deve essere se deve apparire come il risultato di un ordine chiaramente tracciato e circoscritto.

Quali conseguenze ne vengono? Che l'intero mistero della consumazione della perfezione dell'uomo dal lato corporale della sua natura, perciò anche la risurrezione e la durata senza fine dell'esistenza del corpo, si incentra nel mistero della sua glorificazione, per cui fin da principio abbiamo designato questa stessa « sic et simpliciter » come il contenuto specifico e il frutto del perfezionamento soprannaturale dell'uomo. Proprio quella gloria che spetta al

---

tologia con le caratteristiche della cristiana si trova nella citata opera di L. ATZBERGER, *Die Christliche Eschatologie in den Stadien ihrer Offenbarung im Alten und Neuen Testament*, e, con rielaborazione fatta alla luce degli studi più recenti, negli articoli di G. v. RAD, G. BERTRAM, R. BULTMANN nel *Theol. Wört.* di Kittel: ζάω-ζωή (II, 833-877) e θάνατος-ἀθανασία (III, 7-25). H. RUECKERS, *Die « Unsterblichkeit » des Weisheitsbuches. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (Münster 1938), stabilisce quanto segue: la risurrezione non vi è ancora espressamente insegnata ma sembra esservi ammessa (p. 32-38). Filosofia greca, credenze popolari ellenistiche e culto dei misteri (in tutto ciò la speranza della risurrezione aveva grande importanza), avrebbe eventualmente dato lo spunto all'autore della Sapienza. Comunque nella sua sostanza tale dottrina è uno sviluppo del fondo dottrinale dell'A. T. (137-166).

corpo in forza della sua annessione a Cristo, l'esser destinato a partecipare della gloria dell'anima, gli assicura senz'altro la vita eterna, come la deificazione dell'anima garantisce alla medesima una eternità di vita divina. Ma gliela assicura così perfettamente, ch'esso, grazie ad una speciale disposizione che è soprannaturale, diventa immortale come per sua natura lo è lo spirito. Anzi, sembra che si debba dire, che per questa speciale disposizione soprannaturale al corpo spetti la vita eterna in un senso più alto, che non spetti per propria natura allo spirito creato. Difatti il corpo viene a partecipare, sia pure pel tramite dell'anima, dell'eternità divina; insieme coll'anima viene elevato anche al di sopra di quel moto e di quel flusso del tempo, al quale lo spirito creato, non ostante la sua natura immortale, deve pur sempre soggiacere; viene inoltre posto in uno stato di immutabilità e di quiete così perfetta, che solo Iddio la possiede per sua natura e la può rivendicare a sé.

Ma per comprendere ciò, dobbiamo esaminare più d'appresso l'indole e gli effetti della glorificazione del corpo.

Questo compito ha senza dubbio le sue grosse difficoltà, tanto più che i Teologi si sono sforzati relativamente poco per risolverle. Le difficoltà sono inerenti al soggetto stesso; dato che è tanto elevato e misterioso, la sua intellezione deve necessariamente cozzare contro molte oscurità; ma appunto queste oscurità sono la prova non ultima della sua eminenza soprannaturale.

Ciò non ostante, vogliamo tentare, in base ai dati già a nostra disposizione e forniti in precedenza, di dare un'idea per quanto è possibile chiara della natura della glorificazione del corpo e dei suoi effetti.

§ 95. *Ulteriore precisazione della natura della glorificazione corporale* [1].

In generale si potrebbe benissimo dire che la glorificazione del corpo consiste nel superamento della sua materialità, ossia nell'eliminazione delle imperfezioni dipendenti dalla sua materialità. La materialità del corpo è in certo modo la scoria che il fuoco struggente dello Spirito Santo abitante in lui deve consumare, affine di dare al corpo una purità ed una trasparenza che trascende la sua natura e che in via normale non compete se non allo spirito immateriale. Primo aspetto, dunque, della glorificazione è quello di una *purificazione*

---

[1] Per questo § cfr. 1 Cor. 15, particolarmente i vers. 42-45; 2 Cor. 5, 4. Riguardo alla somiglianza della nostra futura glorificazione corporale col corpo glorificato del Signore vedi Rom. 5, 17; 6, 5-9; 8, 10-17; 1 Cor. 15, 20 segg., 48 segg.; Fil. 3, 21; aggiungi Lc. 24, 39 segg.; Io. 20, 22; per la spiritualità del corpo glorificato e sua somiglianza con gli Angeli cfr. Mt. 13, 43; Lc. 20, 36; per la perpetuità della glorificazione: Apoc. 7, 16-17; 21, 4 segg. Su tutto insieme vedi la continuazione della *Dogmatik* di Scheeben fatta da Atzberger, libro 8, § 423. — Per il racconto della trasfigurazione di Gesù Cristo sul Tabor, che J. HOELLER nell'opera già citata *Die Verklärung Jesu* avanti tutto sottopone alla critica testuale (cauti rilievi sul suo significato escatologico si leggono a p. 219-222), è utile vedere anche lo studio di informazione piuttosto storica di J. BLINZLER, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu* (Münster 1937). Esso mette in chiaro che, se si applica il metodo storico senza essere prevenuti da particolari concezioni del mondo, i miti che parlano di glorificazione d'uomini (dal punto di vista dei quali studia la trasfigurazione di Cristo) debbono essere indubbiamente considerati come forma assunta nella storia da pensieri umani, e che, all'opposto, lo stesso metodo rende razionalmente innegabile la credibilità di un reale straordinario intervento divino nella trasfigurazione della natura umana di Gesù, la quale già in 2 Petr. 1, 16-18 viene discriminata da ogni «dotta favola»: R. RIESENFELD, *Jésus trasfiguré. L'arrière-plan du*

del corpo per virtù divina, come pure di una *spiritualizzazione* o assimilamento con lo spirito immateriale [2].

Le principali imperfezioni derivanti dalla materialità del corpo, però, quelle per le quali esso si presenta diverso dallo spirito e nella sua naturale unione collo spirito lo rendono un gravame che trae il medesimo verso la propria bassezza, sono la sua crassitudine, per esprimerci così, la corruttibilità e la inerzia. In corrispondenza ad esse la glorificazione del corpo produce le proprietà della « sottilità », della « incorruttibilità » o « impassibilità » e della « agilità ».

E' generalmente ammesso che queste tre proprietà provengono ai corpi in forza della glorificazione. Non altrettanto comune è la spiegazione che se ne dà, specialmente della prima proprietà, la quale intacca più profondamente la natura dell'essere corporeo.

La *sottilità* è certamente l'opposto della crassezza del corpo. La crassezza o corpulenza è la più naturale ed immediata conseguenza della materialità; come al contrario, la sottilità o finezza dello spirito è la conseguenza della sua semplicità inerente alla sua immaterialità. Eliminata la crassezza, il corpo viene reso radicalmente conforme allo spirito, viene spiritualizzato. Ma per crassezza noi non ci immaginiamo altro se non la proprietà per cui i corpi occupano uno spazio, cioè escludono dal medesimo spazio altri corpi e sono essi pure esclusi da altri. Se essa fosse tolta del tutto, anche il corpo glorificato perderebbe il potere di occupare uno spazio e di escludere gli altri corpi. Ma ciò è evidentemente impossibile, altrimenti il Corpo glorioso di Gesù non avrebbe potuto essere toccato dai Discepoli, giacché il toccare suppone nel suo oggetto una resistenza spaziale. Però una simile abolizione totale non è immaginabile e neanche richiesta: non è pensabile, perché con essa il corpo perderebbe una proprietà essenziale e non sarebbe più un corpo glorificato, ma nessun corpo affatto; non necessaria, perché la capacità di resistere e di occupare uno spazio è precisamente una perfezione speciale del corpo la cui priva-

---

récit évangélique de la Transfiguration de Notre-Seigneur (Kobenhavn 1947), studia l'episodio della Trasfigurazione in rapporto all'escatologia ed all'attesa messianica espressa nelle feste autunnali giudaiche, dove elemento precipuo sarebbe stata la festa annuale dell'*intronizzazione* di Jahwé e (nel medesimo tempo) del re. Il primitivo e mitico schema culturale dell'intronizzazione, disintegrato nei suoi elementi o « motivi », democratizzato, spiritualizzato e assorbito nella corrente giudaica delle attese escatologiche-messianiche, avrebbe trovato in Cristo la sua applicazione e la sua trascendente attuazione. La Trasfigurazione verrebbe ad essere la « intronizzazione del Cristo ». L'autore (protestante svedese) che pure con grande erudizione e moderazione di giudizio rigetta come fallite le ipotesi razionaliste del mito e della visione, in sostanza non è però immune dall'influsso delle teorie della critica indipendente che pregiudicano il « senso cristiano » della Trasfigurazione. — Le caratteristiche del linguaggio figurato col quale la Scrittura parla degli spiriti beati sono studiate dal punto di vista storico e biblico, con riferimento speciale agli Angeli dell'Apocalisse, da Joh. Michl: *Die Engelvorstellungen in der Apokalypse des hl. Iohannes* (München 1937). — Secondo la Teologia degli Ortodossi la piena felicità o infelicità non è possibile se non dopo la risurrezione dei morti, quando all'anima sarà ricongiunto il corpo (Heiler, *Die katholische Kirche*, 230 segg.; Algermissen, *La Chiesa e le Chiese*, 501-503). Le anime, secondo essa, fino al dì del giudizio universale si trovano in uno stato intermedio, nel quale fruiscono soltanto di un pregustamento del premio eterno. Se non sono passate all'altra vita nel peccato di ostinazione o in quelli contro lo Spirito Santo, possono, mercé la misericordia di Dio e la preghiera della Chiesa, conseguire sollievo e liberazione. Una trattazione della glorificazione mediante applicazione dei concetti filosofici di materia e forma è rimasta finora estranea al metodo dei teologi orientali .

[2] Su quello che andiamo dicendo cfr. specialmente S. Tommaso, *Suppl. in 3 p.*, q. 82 segg.; Suarez, *In 3 p.*, tom. 2, disp. 48.

zione non recherebbe alcun aumento di felicità all'anima, mentre dipende dalla sua permanenza se nel complesso delle opere divine il corpo come tale debba o no avere il suo posto. Mancando essa, l'esistenza del corpo come tale non avrebbe più alcun senso.

Ciò che invece deve essere soppresso come vera imperfezione, ciò che propriamente rende il corpo difettoso e limitato in rapporto alla sua estensione e che causa quello che noi in senso spregiativo chiamiamo la crassezza del corpo, è la sua *dipendenza dallo spazio,* il fatto cioè ch'egli viene escluso dagli altri corpi dallo spazio da essi occupato, e perciò che non è così fino e sottile da poter esistere nello stesso luogo con essi alla maniera dello spirito che non esiste affatto spazialmente. Se accanto alla capacità di resistere ad altri corpi gli vien concessa anche quella di non essere impedito dalla resistenza di altri corpi, di penetrarli non ostante la medesima, allora alle sue naturali perfezioni aggiunge anche quella del modo d'esistere proprio degli spiriti, partecipa alla finezza dello spirito senza perdere la sua natura. E' in questo senso che i Padri parlano della sottilità del Corpo glorioso di Cristo, in forza della quale egli passò attraverso le porte chiuse, ciò che peraltro non gli impedì subito dopo d'esser toccato; e molti di essi espressamente designano questa proprietà come conseguenza del suo stato di gloria [3].

S. Tommaso [4] crede che non si possa intendere così la sottilità dei corpi gloriosi, e ciò per due ragioni: prima, perché la indipendenza del corpo dallo spazio sarebbe una cosa così straordinariamente soprannaturale, che la compenetrazione con un altro corpo non si potrebbe ottenere per mezzo d'una proprietà giacente in esso per quanto gli sia conferita in maniera soprannaturale, ma soltanto per uno straordinario influsso dell'onnipotenza di Dio volta per volta; seconda, perché una simile proprietà permanente sarebbe affatto senza scopo, che anzi, la distinzione dei corpi secondo la loro posizione nello spazio conferisce alla bellezza multiforme del cielo. Perciò il Santo pensa che per sottilità si debba intendere soltanto un'aliquale spiritualizzazione in genere, ch'egli qualifica come « subiectio corporis sub anima ».

Se così fosse, bisognerebbe rinunziare a riguardare la sottilità come una « dos » speciale, coordinata alle altre « dotes »: essa sarebbe piuttosto l'insieme e, rispettivamente, la causa o la risultante delle altre. Torneremo su quest'argomento. Ma è un fatto che l'idea di sottilità, come viene enumerata tra le quattro [5] doti del corpo glorioso, vien dedotta da ciò che sopra abbiamo menzionato essersi manifestato nel Corpo glorificato di Cristo, onde sembra anche che si debba affermare e sostenere nel senso da noi esposto. Gli argomenti di S. Tommaso sono senza dubbio profondi, ma forse non del tutto concludenti. Se infatti per mezzo dell'onnipotenza divina si può fare che un corpo penetri un altro corpo, che cioè momentaneamente superi la resistenza d'altri corpi, perché non si dovrebbe credere che Dio possa comunicare al corpo — mediante, ben inteso, un miracolo continuato — quella superiorità come qualità permanente da usare a piacimento? Né ciò sarebbe *senza scopo,* perché se un'abituale penetrazione dei corpi dovesse sopprimere l'ordine del cielo, però è anche di pertinenza della perfezione del corpo che l'anima lo possa traspor-

---

[3] Cfr. SUAREZ, *In* 3 *p.*, tom. 2, disp. 48, sect. 5.

[4] *Suppl. in* 3 *p.*, q. 83, a. 2.

[5] L'Autore qui, diversamente da quello che esporrà nella seconda parte del paragrafo, sembra che tenga la impassibilità in conto di dote a se stante.

tare in ogni momento nel luogo che le piace; un privilegio per l'uso del quale il potere di penetrare i corpi che si frappongono e di passare attraverso di essi dovrebbe sembrare molto conveniente, se proprio non necessario.

Le altre due proprietà per le quali principalmente il corpo si distingue a suo svantaggio dallo spirito a causa della sua materialità, sono la corruttibilità e l'inerzia.

Per corruttibilità si intende quella passibilità propria del corpo come tale, per cui può alterarsi, scomporsi e disfarsi; per inerzia s'intende la pesantezza e la lentezza dalla quale viene impedito di eseguire ogni movimento voluto dall'anima e di servire alla medesima come strumento in ogni sua attività. Che ambedue queste imperfezioni debbano essere assorbite per effetto della glorificazione non è cosa da discutere, perché l'incorruttibilità o impassibilità e l'agilità si enumerano appunto tra le doti del corpo glorioso. Mediante la glorificazione il corpo diventa in modo soprannaturale incorruttibile ed impassibile come lo è per natura sua lo spirito, e nel medesimo tempo riceve una tale agilità da poter seguire lo spirito dappertutto e senza aggravio come se fosse esso pure uno spirito.

Ora noi comprendiamo abbastanza bene cosa produca la glorificazione come catarsi e spiritualizzazione del corpo e come lo renda conforme allo spirito mediante il superamento della propria materialità.

Ma noi dobbiamo penetrare più a fondo la portata di questa spiritualizzazione. Il corpo umano non viene glorificato e spiritualizzato come un tutto a se stante, ma come corpo informato e vivificato dall'anima spirituale. Mediante la spiritualizzazione non è reso conforme ad uno spirito che si trova fuori di lui, bensì a quello che abita in lui; e siccome nella sua qualità di corpo umano non esiste se non mediante lo spirito e per lo spirito che lo anima, così anche la sua conformità con ciò che è spirituale deve avere il suo fondamento speciale e la sua portata in codesto suo spirito. Essa deve compiersi in base e in vista della di lui sottomissione all'anima spirituale.

S. Tommaso ha espresso una parola assai profonda quando disse che la glorificazione del corpo (nelle tre doti finora discusse) in fondo non è che una « plena subiectio corporis ad animam » [6]. Difatti la materialità del corpo nell'uomo si vince pel fatto appunto che *lo spirito che abita in lui col sussidio d'una forza soprannaturale giunge a compenetrarlo e a dominarlo completamente.*

Anche in via normale naturale lo spirito, come principio della vita, domina il corpo nelle funzioni della vita naturale e del movimento; ma questo dominio non è illimitato. I suoi limiti li trova appunto nella materialità del corpo, e son limiti tali da paralizzare l'influsso dello spirito sul corpo, non solo, ma da restringere la stessa libertà dello spirito. Lungi dal poter rendere indipendente dallo spazio il corpo, sopprimere in lui la passibilità e servirsi di lui a suo grado per ogni movimento, è a sua volta egli stesso in parte vincolato

---

[6] *Suppl.* in 3 *p.*, q. 83, a. 1: « Et ideo alii dicunt quod dicta completio, ex qua corpora humana subtilia dicuntur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cuius corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subiectum. Prima autem subiectio, qua corpus animae subiicitur, est ad participandum esse specificum, prout subiicitur sibi ut materia formae; et deinde subiicitur ei ad alia opera animae, prout anima est motor, et ita prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi. Et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt, unde Gregorius dicit decimo quarto Moralium, quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae; et per hoc patet solutio ad obiecta quae procedunt de subtilitate, quae est per rarefactionem ».

e sottoposto al dominio della materialità del corpo che gli è congiunto. Neppur lui può esistere colla sua sostanza là dove non può esistere il suo corpo; non può, nella sua unione col corpo, non esser affetto dalla passibilità di esso; e finalmente, nella sua attività interiore egli stesso è spesse volte impastoiato a causa del « gravamen » del corpo. «Corpus quod corrumpitur aggravat animam ».

Solo mediante la forza dello Spirito di Dio può essere completa la signoria dell'anima sopra il corpo. Innalzata ad un più alto grado di spiritualità e quasi immersa nel fuoco divino, l'anima può prendere possesso del corpo, penetrarlo e dominarlo in modo incomparabilmente più potente di quello che potrebbe per sua natura, e precisamente per questo può anche assorbire tutto ciò che vi è difforme da lei, di contrastante e di impediente. *Questa completa compenetrazione del corpo da parte dell'anima spirituale dell'uomo è, in concreto, la causa della spiritualizzazione del corpo,* la quale perciò anche nello stato presente consente alfine una spiegazione completa.

Se infatti il corpo è dominato dall'anima così potentemente da spezzare i limiti della sua materialità, *la prima conseguenza che ne viene è la sottilità* o finezza del corpo, e precisamente in modo tale — se la spiegazione che ne abbiamo dato regge — che il corpo può esistere dappertutto dove può esistere l'anima. S. Tommaso che non ammette questa spiegazione, ce ne presenta un'altra [7], la quale può essere da noi adottata per completare ed approfondire la nostra. *L'esser dominato dall'anima come tale implica appunto un certo raffinamento del corpo,* una eliminazione della naturale crassitudine e ottusità per la quale la sua materialità lo esclude da una completa penetrazione da parte dello spirito. La crassitudine è al tempo stesso un ostacolo a penetrare e ad essere penetrato; come all'opposto la finezza, per esempio, dell'aria le dà la capacità a penetrare e ad esser penetrata. Nel nostro caso l'eliminazione dell'ostacolo e il conferimento della capacità di lasciarsi penetrare, è l'effetto prodotto dall'anima stessa che penetra il corpo in virtù divina. La più diretta conseguenza di tale operazione è naturalmente quella sottilità del corpo che gli consente d'essere penetrato dall'anima e solo in secondo momento segue quell'altra sottilità relativa allo spazio, grazie alla quale il corpo, insieme coll'anima che lo governa, può esistere in ogni luogo dove può esistere l'anima.

Da ciò si vede che S. Tommaso, negando la sottilità del corpo glorioso in questo secondo senso, vuol soltanto lasciar da parte un elemento secondario di essa; e così per riscontro tanto più profondamente e radicalmente coglie l'essenza propria sia della sottilità come pure soprattutto della spiritualizzazione del corpo.

Dal dominio assoluto dell'anima sul corpo molto più facilmente e sicuramente possiamo dedurre le altre due doti del corpo glorioso: l'*incorruttibilità* e l'*agilità*. Qualora il corpo sia dominato dallo spirito così completamente da ricacciarne e paralizzarne la materialità, al punto quasi da risolversi in cosa spirituale, non può più essere intaccato da quelle cause che per la sua materialità avevano potere su di lui, non può esserne colpito, demolito, e soprattutto esserne affetto in modo da rimanerne dolorosamente tocca anche l'anima. Allora anzi non potrà far a meno di restare nella più completa dipendenza dall'anima, e anziché porre ostacoli ai di lei impulsi, si lascierà muovere in ogni direzione e governare da lei secondo il suo piacimento.

---

[7] L. c.

Per tal modo i tre nominati aspetti della glorificazione del corpo si trovano in rapporto essenziale con una completa padronanza soprannaturale dell'anima sul corpo, come effetti di quella forza soprannaturale di cui è munita l'anima dallo Spirito di Dio. Ma come da un lato sono effetti del potere dell'anima sul corpo, al tempo stesso sono però anche le condizioni stando alle quali soltanto può essere stabilito e conservato quel potere nella sua pienezza. Oppure, in altre parole: il pieno uso del dominio dell'anima sul corpo è il risultato e quindi anche lo scopo delle proprietà comunicate al corpo dall'anima mediante il suo pieno potere sul medesimo. Perocché non è per amore del corpo come tale che l'anima ne compie la spiritualizzazione in virtù dello Spirito Santo, ma per poter essere libera in se stessa da tutti i limiti e gl'impacci della materialità e per potersi speditamente servire del corpo come strumento adatto.

Perciò noi sopra abbiamo detto che la sottomissione del corpo all'anima è in pari tempo la causa intrinseca e lo scopo della sua spiritualizzazione. Sembra una contraddizione, ma in fatto non è. Quella sottomissione è causa della spiritualizzazione del corpo in quanto il corpo vien penetrato e dominato dall'anima; è lo scopo della medesima in quanto è precisamente mediante la spiritualizzazione che il perfetto dominio diventa possibile.

E' chiaro ormai e non ha bisogno di spiegazioni, che una così perfetta sottomissione del corpo all'anima, la quale in parte produce e in parte suppone una mirabile conformazione di quello con questa, non solo è prodigiosa, ma esula da tutte le esigenze della natura umana e perciò è altrettanto mistero o più ancora mistero che i doni dell'integrità del primo uomo, i quali non erano che il preludio di questa glorificazione che trasforma intimamente la natura. In certa guisa l'integrità apportava già quello che apporta la glorificazione, ma unicamente perché anch'essa era fondata sopra una specie di glorificazione per opera dello Spirito Santo. Tuttavia non era una glorificazione tale da purificare radicalmente il corpo e la vita corporale, da rendere impossibile il sopravvivere delle sue naturali imperfezioni e così impedire il suo completo dissolvimento: le imperfezioni naturali erano solamente mascherate e sospese, ma non soppresse mediante una interiore trasformazione. Questo avviene soltanto nella glorificazione celeste, e perciò l'immortalità di Adamo era solo un « posse non mori » e non un « non posse mori ». Ora, quanto il « non posse mori » è superiore al « posse non mori », altrettanto il mistero della glorificazione supera quello dell'integrità.

L'integrità, come dicemmo già, doveva purificare e raffinare la natura affinché potesse ricevere in sé, come specchio puro e terso, la luce della grazia divina; parimenti, la purificazione ed il raffinamento mediante la glorificazione la deve rendere capace di diventare uno specchio puro per la luce della gloria nella quale Iddio si dà a vedere faccia a faccia. E come l'integrità doveva liberare dai vincoli della carne e costituire signora di essa l'anima destinata alla nobile libertà dei figli di Dio, così nell'entrare effettivamente nel pieno possesso della libertà dei figli di Dio l'anima deve diventare libera nel modo più perfetto dai legami della carne ed acquistare la più assoluta padronanza sulla medesima.

Nella glorificazione del corpo il nesso colla glorificazione dell'anima completa il suo carattere di mistero e attribuisce a quest' ultima il suo pieno valore, come faceva, nell' integrità, il nesso colla grazia dell' adozione.

Ma se la glorificazione del corpo ha luogo appunto in grazia della glori-

ficazione dell'anima, noi dobbiamo ravvisarvi qualche cosa di più ancora di ciò che abbiamo esposto fin qui. Quegli effetti che abbiamo già enumerati, in fondo non sono che un raffinamento ed una purificazione del corpo e della sua vita, ma non sono una positiva glorificazione di esso. Essi rendono il corpo conforme allo spirito, ma non ancora con lo spirito glorificato e deificato come tale; lo rendono partecipe della sua naturale spiritualità, ma non ancora della sua gloria soprannaturale. Per la divina glorificazione dell' anima essi sono soltanto una condizione ed un presupposto; tuttavia come tali sono essi pure preordinati a ciò, perocché pel fatto stesso che il corpo si fa del tutto conforme allo spirito, che si lascia completamente penetrare e dominare da lui e quasi si fonde con lui, può e deve esso pure esser fatto preda del fuoco trasformante della Divinità e riflettere in sé la gloria dell'anima. Come il fuoco materiale non si comunica all'oro e non lo rende rovente se non col liberarlo della sua scoria, così lo Spirito di Dio, purificando il corpo col suo celeste ardore, deve aprirsi la via ad una totale penetrazione ed accensione del medesimo onde potergli conferire una nuova forza soprannaturale ed una nuova gloria, affinché si adempia la parola dell' Apostolo: « Vien seminato in ignobilità e sorge in gloria, si semina in debolezza e sorge in forza » [8].

La purezza medesima che il corpo acquista per la sua spiritualizzazione gli dà anche una grande bellezza e splendore; e la completa sottomissione all' anima aggiunge alla sua vita un' energia incomparabilmente superiore a quella che ebbe per natura. Ma è pur sempre la sola bellezza naturale dell'anima quella che qui irradia, sia pure in modo soprannaturale, sul corpo; è la forza vitale dell'anima quella che lo domina incontrastata. D'altra parte anche dalla luce di gloria dell'anima, in cui questa contempla il volto di Dio, deriva nel corpo, affatto spontaneamente, una più nobile bellezza ed un aumento di vita. E come potrebbe darsi che lo slancio sublime dell'anima ed il suo rapimento nella visione di Dio non trasfiguri di molto più ancora l'aspetto corporale della natura e non penetri con deliziosa dolcezza tutta la sua vita, più che non avvenga nei rapimenti d'ammirazione naturale?

Tuttavia questa risonanza degli effetti della luce di gloria, non è un traboccare di questa luce stessa, perché non può essere puramente spirituale quella luce che da se stessa conferisce al corpo un più alto splendore e lo rende luminoso in senso vero e proprio. Anzi, se l'anima non fosse fornita di forza vitale soprannaturale anche in rapporto al corpo, la smisurata energia di quella luce, anziché elevare l'attività inferiore dell'anima, alla fin fine potrebbe paralizzarla. D'ambe le parti non segue ancora che il corpo — secondo che di solito ci si rappresenta, non senza ragione, la glorificazione del medesimo — venga di fatto avvolto e penetrato da una sua speciale luce soprannaturale, la quale gli presti nel medesimo tempo più grande bellezza e maggior forza. Sebbene non ci sia possibile accertarci completamente su questo punto, tuttavia ci sembra perfettamente giustificata l'idea che noi abbiamo già avanzato dapprincipio, quando si trattava della glorificazione in genere.

Se la glorificazione del corpo deve stare in relazione con quella dell'anima, è giusto che dalla potenza divina venga concessa al corpo una luce corporea consentanea alla sua natura, come la luce spirituale all' anima; ma quella luce materiale a sua volta deve essere superiore alla natura del corpo e ad ogni luce corporale, di quanto la luce della gloria nell'anima è superiore

[8] 1 Cor. 15, 43.

alla di lei natura e ad ogni luce spirituale naturale. Né più né meno di questa, essa deve glorificare la sostanza e la vita del corpo, a quella dando un maggior splendore, a questa una forza più intensa, e ciò in modo così sublime, che quello splendore, benché inerente al corpo, non sia però visibile ad occhio naturale, e quella forza renda il corpo capace di concorrere ad atti vitali ai quali non avrebbe potuto concorrere in via naturale [9].

Non ostante l'intrinseca diversità le due luci sono tuttavia in un rapporto così stretto tra loro, che si può considerare l'una come la conseguenza dell'altra o addirittura una cosa sola coll'altra. Il « lumen corporis », sebbene non generato dal « lumen animae », o se anche identico con esso, ciò non ostante, a causa dell'unione del corpo coll'anima, si trova naturalmente connesso col medesimo; è ben lui che deve rendere il corpo, per quanto lo consente la sua natura, simile all'anima glorificata e fare che ne rifletta la gloria. Di più, tutt'e due sono effetti del medesimo fuoco divino dello Spirito Santo, il quale estende il suo influsso sull'anima e da questa al corpo, glorificando il corpo solo in rapporto all'anima. In questo senso si può considerare la gloria del corpo come una ridondanza della gloria dell'anima e tutt'e due insieme come una emanazione della potenza e della gloria divina che investe l' uomo intero.

§ 96. *La glorificazione del mondo materiale* [1].

Non il corpo umano soltanto, ma tutta la natura materiale va incontro ad uno stato di glorificazione nel quale è destinata a raggiungere il suo ultimo fine e la sua perenne quiete.

Questa glorificazione noi abbiamo da considerarla in analogia colla glorificazione del corpo umano colla quale è strettamente connessa. Difatti, come il corpo è il luogo di dimora dell'anima, così la natura materiale è il luogo di dimora dell'uomo completo; anzi, il corpo umano è preso da lei, ed anche congiunto allo spirito non esce dal suo insieme organico con lei. E' logico quindi che la glorificazione del corpo umano si comunichi anche alla natura che lo circonda e che è collegata con esso, affinché diventi una degna dimora dell'uomo glorificato e partecipi nella sua totalità alla gloria che è diffusa sulla sua vetta più alta.

Ora però se noi dobbiamo raffigurarci la glorificazione della natura materiale in analogia con quella del corpo dell'uomo, è chiaro che anch'essa è un mistero assolutamente soprannaturale; perocché essa darà origine ad una gloria che trascende di molto le forze e le esigenze della natura, per cui segue anche che dalla ragione naturale non può esser conosciuta e compresa.

---

[9] Questa interpretazione della glorificazione del corpo ci sembra quella che meglio di ogni altra corrisponde alle espressioni della Scrittura come anche all'analogia della fede; ma noi sappiamo esattamente che molti teologi hanno creduto che la luce della glorificazione corporale sia nella sua sostanza una luce naturale, ossia una luce risultante da una pura dosatura di energia degli elementi o dell'elemento che costituisce la luce naturale, e, rispettivamente, dall'aumento delle naturali forze vitali.

[1] *Nota marginale* del M. 2;; cfr. *Pflanzen und Tiere*, *Kath.* 1877, II [articolo senza indicazione dell'autore: *Das organische Leben auf der verklärten Erde*, 135-158, il quale, citando la Scrittura, i Padri e alcuni scolastici antichi contro la Scolastica classica e quella della decadenza e contro l'escatologia di J. H. Oswald (1 ediz. 1868, p. 392 segg.), si sforza di dimostrare come speculativamente possibile la continuazione della vita organica nel mondo glorificato].

Veramente l'Apostolo dice[2] che la creatura soggetta contro voglia alla vanità sospira la manifestazione della gloria dei figli di Dio onde esser liberata dalla servitù della corruttibilità. Ma da ciò non si può dedurre che questa glorificazione sia il fine naturale della creatura. Poichè la gloria di cui la creatura aspetta la manifestazione è la gloria dei figli di Dio, una gloria alla quale neppure l'uomo stesso è chiamato se non in seguito ad una gratuita e mirabile adozione da parte di Dio. Quindi, solo in virtù del suo rapporto coi figli di Dio può la natura aspettare quella gloria che le sarà partecipata come riflesso e manifestazione della gloria dei figli di Dio. Perciò se essa sospira e tende a questa glorificazione, se le sue sofferenze presenti secondo l'Apostolo sono come i dolori del parto per l'evento della gloria, non è da se stessa che sospira e si fa forza, ma per mezzo dello stesso Spirito di Dio, il quale, come subito appresso tanto bellamente dice l'Apostolo, prega nel cuore degli uomini con gemiti inenarrabili ed in essi si costituisce seme e pegno per la loro futura gloria[3]. Per la creatura materiale la glorificazione è una totale trasformazione, una mirabile rinascita a più elevata vita ed esistenza, una nuova creazione celeste, non meno che la santificazione e la glorificazione che si compie nell'anima mediante la grazia.

Come già per la glorificazione del corpo umano, così anche qui la ragione più profonda e più forte dobbiamo cercarla nell'Incarnazione del Figlio di Dio. La creatura materiale ha un diritto fortissimo ad una splendida glorificazione perché si trova unita organicamente col Corpo assunto dell'Uomo-Dio, perché in virtù dell'unione ipostatica è diventata il tempio sacro del Figlio di Dio e come tale deve risplendere della gloria propria di lui. Pel fatto che è disceso in essa, il Figlio di Dio l'ha innalzata infinitamente al di sopra della sua natura, e corrispondentemente a tale altezza ora la deve egli rinnovare e glorificare per mezzo del suo Spirito. Nel Figlio di Dio essa è introdotta nel più alto dei cieli, nel seno della Divinità, e perciò deve anch'essa deporre la sua natura terrena e prenderne una celeste, deve diventare, cioè, celeste nel più alto e più nobile senso della parola.

Questo nuovo stato celeste che non è conseguenza di uno sviluppo ma di una trasformazione meravigliosa, è così misterioso che a stento noi possiamo farcene un concetto approssimativo, tanto meno una chiara idea. In analogia colla glorificazione del corpo umano, possiamo dire soltanto genericamente che da un lato esso consiste in una repressione della materialità, specialmente della mutabilità, della corruttibilità e della putrefazione che ne deriva; dall'altro, nella comunicazione d'uno splendore e d'una forza soprannaturale.

Se non per una più chiara rappresentazione, almeno per una più profonda intellezione del mistero sembra sia necessario dire ancora quanto segue. Nel mondo materiale la gloria naturale che gli dà lustro dipende principalmente dal sole che sta al suo centro; dal sole irradia luce e forza sui corpi celesti che dipendono da lui. Allo stesso modo nel mondo glorificato c'è un sole dal quale emana quella luce di gloria soprannaturale che lo ammanta. Per gli esseri spirituali questo sole è la luce della Divinità che viene dal seno di Dio, il quale raccoglie in sé e intorno a sé tutti gli spiriti beati affine di

---

[2] Rom. 8, 20 [fino al vers. 22. Cfr. Mt. 5, 18; 19, 28, 24, 35; 28, 20; specialmente Atti 3, 21: «ἀποκατάστασις πάντων», la restaurazione di tutte le cose «della quale ha Dio parlato già da tempo per bocca dei suoi santi profeti»; aggiungi 2 Petr. 3, 7-13: noi aspettiamo un «nuovo cielo e nuova terra»; Apoc. 21, 1 segg.]

[3] Rom. 8, 16-30.

compenetrarli colla sua luce, trasfigurarli, vivificarli e saziarli in una pace inalterabile. Per il mondo materiale, invece, il sole è il Corpo del Figlio di Dio (che di tal mondo fa parte) da cui può esclusivamente provenirgli e difatto gli proviene la soprannaturale gloria spiritualizzante e deificante. Intorno ad esso, come punto centrale, deve quindi raccogliersi il mondo glorificato: esso deve essere per lui ciò che è il sole per il mondo terreno e ciò che è Iddio per il mondo degli spiriti glorificati. In tal modo nella glorificazione tutto il mondo naturale vien levato dai suoi cardini ed edificato su nuove basi con un nuovo organismo che è di sua natura immobile. Così esso diventa il nuovo cielo e la nuova terra, diventa la splendida città di Dio che non abbisogna né di sole né di luna — « poiché la illumina la gloria di Dio, e il suo lume è l'Agnello »[4] — ed in cui le acque della vita si versano non più da una sorgente terrena, ma dal trono di Dio e dell'Agnello.

§ 97. *La trasfigurazione negativa ovvero il mistero del fuoco dell'inferno*[1].

Come di fronte al mistero della giustificazione e della grazia ci si presentò il mistero del peccato, così anche qui, di fronte al luminoso mistero della glorificazione con cui Iddio corona l'opera della sua grazia e premia la giustizia dell'uomo, si apre un abisso di tenebre e di annichilimento in cui Dio precipiterà coloro i quali avranno abusato della sua grazia e convertito la sua benedizione in maledizione.

Che Iddio debba essere un giusto giudice e retributore che ricompensa il bene e punisce il male, ce lo dice la nostra ragione; e non ce lo insegna per via di conclusioni difficili e intricate, ma colla voce chiara e ferma della coscienza. Così pure che questa retribuzione debba essere da una parte e dall'altra interminabile ed eterna, può essere facilmente appreso — sebbene non colla medesima evidenza — colla semplice ragione naturale. Una volta ammessa l'immortalità dell'anima, è evidentemente consequenziale ammettere che Dio non cesserà mai di ricompensare i buoni, ma anche che neppure cesserà di punire i cattivi; altrimenti bisognerebbe negare che si dia un termine definitivo del tempo di prova e ammettere che tale prova di tempo in tempo possa ripetersi. Pur non negando la possibilità astratta di tale ipotesi, tuttavia la sua effettiva realizzazione ha poche probabilità; per lo meno può la ragione supporre anche il contrario senza urtare contro gravi difficoltà. Breve: l'eternità della rimunerazione *almeno almeno può* essere posta a conclusione dell'ordine naturale delle cose, e perciò non rientra in un piano del tutto occulto alla ragione.

A dire il vero, circa la modalità della retribuzione sia del bene che del male poco possiamo stabilire in concreto e particolare per mezzo della sola ragione; ma finché si tratta soltanto della retribuzione per l'adempimento o meno della legge naturale, dovremo ammettere che anch'essa rimane entro i limiti della natura, che per conseguenza la ricompensa dei buoni deve consi-

[4] Apoc. 21, 23.

[1] *Nota marginale:* cfr. *Katholik* 1878 II [serie di articoli di F. HENSE, *Das Feuer der Hölle*, continuata nella seguente annata e intesa a difendere l'esistenza del fuoco materiale dell'inferno].

stere in un raggiungimento più o meno perfetto del loro fine naturale, mentre il castigo dei cattivi consisterà nella perdita del medesimo nonché in un interno sconvolgimento e dilaniamento dell'anima, commisurato alla gravità della loro colpa. Un intervento di Dio veramente gratuito ed eccezionale affine di inalzare i buoni al di sopra della loro natura e abbassare i cattivi al di sotto della medesima, ci sembra, qui, inammissibile e sfugge completamente al computo della semplice ragione, essendo fuori del dominio dell'ordine naturale.

Ma se noi consideriamo la giustizia ed il peccato degli uomini nell'ordine soprannaturale, allora è necessario che ad essi corrisponda un modo di retribuzione altrettanto soprannaturale e misterioso. Per quanto riguarda il premio, la cosa è chiara: esso consiste appunto nella glorificazione dell'uomo nell'anima e nel corpo mediante il fuoco dello Spirito Santo. Ma siccome di fronte alla grazia ed alla giustizia soprannaturale il peccato si presenta come un male soprannaturale con cui la creatura si ribella addirittura contro la degnazione d'infinita bontà dello Spirito Santo, la reazione di Dio contro il medesimo deve assumere un carattere totalmente diverso che nell'ordine naturale. Con quella medesima forza soprannaturale con cui attira a sé i giusti onde glorificarli e beatificarli, deve, la infinita potenza di Dio, scacciare da sé il peccatore per sprofondarlo al di sotto della sua natura, per distruggerlo ed annientarlo; come e quanto, per contrapposto, avrebbe voluto innalzarlo al di sopra della sua natura e colmarlo colla pienezza dell'essere divino e della vita divina.

Sarebbe uno sbagliare di grosso se il castigo corrispondente al peccato, in quanto questo intacca l'ordine soprannaturale, lo si volesse far consistere unicamente in una « poena damni ». Perocché come offesa dell'ordine soprannaturale il peccato non solo sopprime la grazia e la carità onde noi siamo chiamati alla visione di Dio, ma contiene inoltre un'ingiuria ed un oltraggio positivo a Dio nei suoi diritti paterni, che è senza paragone più grave che l'offesa a Dio come supremo Signore; e perciò il peccatore si merita una punizione parimenti positiva. In favore dell'opinione opposta si potrebbe forse addurre che gli antichi Teologi erano soliti dire che all'« aversio a Deo » corrisponde la « poena damni » e alla « conversio ad creaturam » la « poena sensus » o afflittiva [2], e che il peccato nell'ordine soprannaturale si distingue da quello dell'ordine naturale appunto soltanto per l'« aversio a Deo ». Senonché, per « aversio a Deo » gli antichi Teologi intendevano, è vero, primariamente soltanto l'abbandono o la negazione del dovuto amore, e a questa negazione corrisponde di fatto la « poena damni », come all'amore corrisponde il possesso del bene amato. Nella disordinata « conversio ad creaturam », invece, ravvisavano essi appunto il positivo disprezzo del sommo Bene posposto ad un bene finito, quindi un vero e proprio oltraggio a Dio. A questo oltraggio corrisponde la *vendetta* da parte dell'onore di Dio offeso, ossia la « poena afflictiva » che deve piegare la superbia. Ma a causa della sua connessione coll'oltraggio a Dio risultante da essa, la « inordinata conversio ad creaturam » nell'ordine soprannaturale ha una portata essenzialmente diversa che nell'ordine naturale, e quindi porta come conseguenza non solo l'espulsione dal seno di Dio, ma anche una pena afflittiva tutta speciale.

In seguito a ciò, lo stato penale del peccatore non è soltanto la negazione, ma *addirittura l'immagine a rovescio della glorificazione divina, e quindi*

[2] Così, per esempio, S. Tommaso, *Contra gentes*, l. 3, c. 145.

nel suo genere è soprannaturale e misterioso come questa. Anch'esso nel suo genere è una soprannaturale trasfigurazione della natura per mezzo del fuoco ardente della Divinità, ma non nel senso positivo di un tramutamento della nostra natura in un sole di luce e di felicità, bensì in senso negativo, in quanto che la natura, senz'essere annientata nella sua essenza, viene così profondamente abbassata, così potentemente schiacciata e consunta, ch'essa si vede e si sente di continuo sull'orlo dell'annientamento. L'aspetto più tremendo di questo stato sta precisamente in questo, che la creatura non solo *si consuma in se stessa* per effetto della sua malizia e scissione interna nonché per l'insoddisfazione delle sue cupidigie, ma viene precipitata e rilegata in un abisso di miseria e di infelicità infinitamente più profondo, ché, essa deve soggiacere al peso ed alla violenza d'un'azione soprannaturale ultrapotente che viene dal di fuori, cosicché non tanto si consuma in se stessa, quanto *invece viene da altri consumata.*

E' ovvio tuttavia che nell'ordine soprannaturale anche quel consumarsi in se stesso del dannato, possiede, a causa del veleno della sua propria malizia, un carattere particolarmente spaventevole come la malizia stessa. Sebbene la pena del danno, considerata in se stessa come perdita d'un bene soprannaturale che non è irresistibilmente bramato dalla creatura e che dai dannati non era stato desiderato nemmeno con libera volontà, non debba costituire un così grande tormento, difatto invece lo è perché implica non soltanto la perdita della comunanza di vita e d'amore con Dio e cogli eletti, ma anche un odio ed una rabbia contro Dio e contro gli eletti che si proporziona a tale comunanza d'amore. E questo odio, unito alla consapevolezza dell'assoluta impotenza a tradurlo in atto, sconvolge talmente l'interno dei dannati da tormentarli in modo più terribile che gli stessi effetti dell'odio di Dio contro di essi. E' facile comprendere che, *intesa così, la pena del danno rimane la massima punizione dei dannati; ha però anche un carattere intimamente soprannaturale* [3].

Dipende dal carattere proprio delle cose se lo stato di pena di ordine soprannaturale non si può designare altrimenti che *come effetto d'un fuoco struggente;* e questo se non altro perché, come s'è detto, è l'immagine a rovescio dell'esaltazione e della beatitudine soprannaturale dello stato di gloria. Questa qualifica è tanto più calzante, in quantoché anche nel mondo naturale noi non sappiamo immaginarci distruzione più violenta né tormento più atroce di quello prodotto mediante la forza struggente del fuoco sensibile. Ma è altrettanto ovvio che tale fuoco nell'ordine soprannaturale, sia da una parte che dall'altra (cioè nella positiva e nella negativa trasfigurazione), non può essere considerato come puramente sensibile e naturale: qui si tratta in sostanza dello struggimento e, rispettivamente, dell'esaltazione *dello spirito,* e di uno struggimento o esaltazione così potente, che da questo fuoco che lo investe lo spirito viene radicalmente trasformato. Il fuoco materiale per sua natura non ha propriamente alcuna azione sullo spirito come tale; e quel fuoco dell'amore e della cattiveria che si accende in modo naturale nello spirito stesso, non possiede una vera forza trasformante. Perciò il fuoco dell'al di là in definitiva non può essere che lo spirituale e soprannaturale fuoco

[3] Vedi i §§ 40-41. [*In margine:* cfr. Bannez in I p. q. 64 *De poena damni* *(D. Bañez († 1604), *Scholastica commentaria in I p. angelici doctoris,* in 2 tomi, Salamanca 1584-1588)*; Suarez, *De Angelis* *(secondo vol. dell'ediz. di Venezia 1742 segg.; intitolato: *De Deo effectore omnium creaturarum*)*].

ardente della Divinità; la quale sta fuori e di sopra dello spirito: sta di sopra sia per elevarlo e glorificarlo traendolo a sé, come pure per abbassarlo e annientarlo cacciandolo via. Questa forza divina è la sola che da un lato sia in grado di trasformare lo spirito elevandolo ad un'esistenza superiore, e dall'altro lato di abbassarlo fino ai margini del nulla, ossia di abbatterlo e schiacciarlo in modo che dovrebbe naturalmente perire; ma non perisce per sperimentare tutta l'infelicità del suo stato. In questo senso è detto nella Scrittura [4] che Dio è un fuoco consumatore (« ignis consumens »).

Pertanto, se vogliamo propriamente formarci un'idea solida sulla grandezza delle pene dell'inferno, dobbiamo mettere in primo piano questo pensiero: come i giusti sono compenetrati dal delizioso fuoco dell'amore di Dio che si posa su di loro, così i reprobi sono sopraffatti e consumati dal furore e dall'ardore dell'ira divina, un'ira che nella sua grandezza e potenza è in proporzione diretta con quell'amore che, offerto alla creatura e da lei respinto, si è mutato in indignazione.

Ma non potrebbe sembrare in questo modo che, riponendo l'essenza del fuoco infernale in un'indignazione e in una forza spirituale di Dio, si finisca per spiegare questo fuoco come soltanto figurato e simbolico? E' una mera apparenza questa: in realtà è proprio per questa via che si giunge meglio a riconoscere la possibilità e la funzione del fuoco materiale.

Se noi pensassimo che il fuoco spirituale che sconvolge e consuma i dannati consiste unicamente o principalmente nella loro malizia e nel loro strazio interno, non starebbe in nessun rapporto oppure in un debolissimo rapporto con un agente materiale esterno. Ma noi lo ravvisiamo *nella terribile potenza dell'ira divina, la quale sta di fuori e di sopra dello spirito che vuole schiacciare e consumare*; e per una simile potenza è affatto naturale, noi pensiamo, che *adoperi quale strumento della sua azione un agente materiale.* Sebbene ciò che è materiale non possa avere alcun potere sullo spirito come tale, tuttavia nella mano di Dio e come strumento della sua potenza lo può acquistare per via eccezionale. Anzi, appunto perché ciò che è materiale non può nulla sullo spirito, risulta particolarmente adatto e destinato a servire a quest'azione divina. Perocché l'abbassamento e lo struggimento dello spirito di cui qui si tratta — un abbassamento al di sotto della sua natura — si ottiene ottimamente se lo spirito, spogliato della sua libertà e impassibilità naturale, viene vincolato, dalla divina potenza, a ciò che è materiale e messo alla sua mercé.

Ciò che nell'agente materiale opera sullo spirito distruggendo e annientando, non è la sua virtù naturale ma la potenza di Dio, il quale coll'impiego d'uno strumento così debole raggiunge perfettamente il suo scopo e riporta il più splendido trionfo sui suoi nemici. Senza appello alla divorante potenza divina non si potrebbe immaginare che l'agente materiale abbia una qualsiasi efficacia in questo campo; ma senza un veicolo materiale neppure la potenza divina potrebbe riportare un trionfo così splendido sui suoi nemici. I due fattori si coordinano e si completano a vicenda.

Ben lontano, dunque, dall'essere esclusa dall'ammissione d'un fuoco spirituale della Divinità, l'idea dell'agente materiale ne viene anzi consolidata e chiarita. Ma come, si obbietterà, questo agente materiale che non agisce in

---

[4] Deut. 4, 23 seg.: « Cave ne aliquando obliviscaris pacti Domini Dei tui... quia Dominus Deus tuus ignis consumens est, Deus aemulator ».

virtù propria ma in virtù di Dio, non sarà a sua volta un fuoco solamente in senso figurato e simbolico? — Evidentemente non è necessario che questo agente materiale sia *perfettamente* identico nella sua natura al nostro terreno fuoco naturale; si può perfino pensare, forse, che anche altre sostanze materiali nelle mani di Dio possano prestare il medesimo servizio del fuoco materiale [5]. Infatti quest'ultimo, precisamente a causa delle sue naturali proprietà il cui sviluppo dipende da un processo chimico, non può agire sul puro spirito. Questo anzi non può neppure bruciare in senso vero e proprio, né può averne la specifica sensazione essendo essa essenzialmente una percezione animale. E' certo, pertanto, che *quell'agente materiale dotato di forza struggitrice soprannaturale non può essere detto fuoco se non per analogia,* perché a causa della sua forza soprannaturale si differenzia dal nostro fuoco naturale.

Tuttavia non si può neppure dire, per questo, che sia un fuoco solamente *simbolico.* Fuoco simbolico sarebbe soltanto qualora l'agente, che come tale viene designato, si trovasse in un campo affatto diverso, ossia in campo spirituale. Io parlo simbolicamente quando discorro della forza struggente dell'amore o dell'ira. Ma qui restiamo sullo stesso campo: noi abbiamo un agente materiale che agisce su un'altra sostanza distruggendo e annientando, solo però che lo fa in una maniera incomparabilmente superiore e più tremenda che non possa fare il fuoco naturale. Ora appunto quell'aspetto sotto il quale viene preso qui in considerazione il fuoco, quella funzione che la S. Scrittura vuole principalmente esprimere e rendere sensibile rappresentandoci il fuoco naturale, ossia il potere di distruggere e di infliggere quello spasimo che in un essere sensibile vien causato dal massimo conflitto colla natura materiale [6], è rappresentato, nell'agente che noi chiamiamo fuoco soprannaturale, in grado molto più elevato e più efficace che nel fuoco chimico. Perciò, come il Creatore io lo chiamo spirito non in senso figurato ma in senso proprio [7], anzi in senso maggiormente proprio che l'anima mia, benché da essa io tolga il concetto di spirito per trasferirlo in maniera analogica a Lui; così pure quell'agente materiale lo posso chiamare fuoco in senso proprio, anzi maggiormente proprio, o piuttosto, in un senso più alto che non il fuoco sensibile, dato che se a questo do il nome di fuoco gli è perché ciò che ho in mente nel pronunciare questo nome si trova in grado più alto e più perfetto là che qui.

Comunque, nella spiegazione della Scrittura e della Tradizione nei ri-

---

[5] Non senza ragione alcuni da questo fatto traggono la conclusione che i demoni, i quali per ora non sono ancora legati ad un luogo determinato, siano afflitti con le pene del fuoco da tutte le sostanze materiali con le quali vengono a contatto e perciò anche dall'aria nella quale si muovono. [La fantasia di Dante, per punire i reprobi trae partito da tutti gli elementi che furono occasione o mezzo di peccato, conforme il detto della Sapienza (11, 17): « Per quelle cose per le quali uno pecca, per le medesime è tormentato »].

[6] Il mio venerato maestro VOSEN (*Das Christentum und seine Gegner,* 2 ediz., p. 429) ha rilevato assai indovinatamente questo punto. Solo ch'io credo dovermi scostare da lui in questo, che intendo spiegare il conflitto colla natura materiale non solo per mezzo dell'intima discordanza dello spirito dannato rispetto alle cose esterne, ma innanzitutto e soprattutto mediante l'azione di queste sullo spirito, azione sostenuta dalla potenza vendicativa di Dio.

[7] L'espressione « senso proprio » noi qui non la prendiamo in opposizione a senso analogico in genere, (perché anche il concetto di spirito, applicato a Dio, è sempre analogico), bensì, come si accenna nel testo, in opposizione a simbolico, quale si ha quando la Sacra Scrittura nomina Cristo il leone di Giuda [Apoc. 5, 5], la pietra [1 Cor. 10, 4], ecc.

guardi del fuoco dell'inferno si deve tener fermo quanto più è possibile alla sua somiglianza e analogia col fuoco naturale. Pel fatto che non è concepibile tra i due una totale somiglianza nella natura e nel modo d'agire, non ci si deve credere autorizzati di stabilire e graduare la disuguaglianza secondo il proprio capriccio e dell'analogia fare un mero simbolismo in cui pel fuoco della geenna intendere magari il bruciore o l'incendio delle passioni inappagate. Le espressioni categoriche e costantemente ripetute dalla Scrittura, secondo il parere dei Padri e dei Teologi contengono almeno questi due punti: *che questo fuoco accenna ad un'azione che strugge i dannati dall'esterno, e che quest'azione è legata ad un agente materiale.*

Nessuna fondata spiegazione della Scrittura può abbandonare questi due dati. Si potrebbero sacrificare soltanto se fosse dimostrata *evidentemente* la loro impossibilità o l'inutilità. Ma nessun Teologo finora ne ha dimostrata la impossibilità; i Padri ed i Teologi ne ammettono soltanto l'incomprensibilità; ma appunto perché essi non solo ammettono questa incomprensibilità, ma la mettono perfino in rilievo per spiegare il fuoco dell'inferno come un miracolo dell'onnipotenza divina che bisogna ritenere non ostante l'incomprensibilità [8], danno a capire ch'essi credono all'esistenza irrefragabile di quei due dati e che considerano inammissibile il parafrasare il fuoco come incendio di passioni insoddisfatte che elimina il miracolo. Così pure qualora ci fossero altre ragioni teologiche, quali che si siano, non possono impedirci di ammettere anche noi un tale miracolo e di ritrovarlo nelle parole della S. Scrittura: che anzi l'analogia della fede ci induce necessariamente ad attenderci un miracolo della giustizia punitiva di Dio, ed anche se le parole della Scrittura e la dottrina dei Padri non fossero così perentorie, se questa interpretazione l'ammettessero soltanto, da queste parole dovremmo ricavare il miracolo noi stessi.

Non deve far meraviglia se il razionalista, da un punto di vista naturale, lo ritiene impossibile e inconcepibile, e se talvolta qualche Teologo cattolico, che più o meno lo considera dallo stesso punto di vista, ne attenua l'idea più che non si convenga. Naturalmente l'azione del fuoco sullo spirito, come già dicemmo, è impossibile; diventa possibile solo in forza d'una terribile reazione soprannaturale di Dio contro il peccatore, la quale trova la sua spiegazione nel carattere speciale che il peccato assume nell'ordine soprannaturale, cioè di reazione dell'uomo contro la grazia. L'idea di questo singolare e terribile scempio dello spirito per via del fuoco materiale, si basa in fondo sull'idea del divino fuoco spirituale con cui nella grazia Iddio voleva compenetrare lo spirito, e insieme con quest'idea deve reggersi e cadere. L'attenuazione di quest'ultima porta conseguentemente ad attenuare la prima, e se non ci si appoggia a questa diventa molto difficile intendere e difendere quella.

La pena del fuoco è proprio quella che caratterizza lo stato dei dannati quale contraccolpo d'un ordine misterioso, e così è essa pure un vero mistero che nella sua terribilità sorpassa la conoscenza ed i concetti della ragione naturale né più né meno che le ineffabili dovizie della glorificazione. E' un mistero di tormento, di affanno e di terrore che la sola ragione non può conce-

---

[8] Cfr. S. AGOSTINO, *De civ. Dei* l. 21, c. 10 dove dice che i demoni « quamvis miris (più avanti « miris et ineffabilibus »), tamen veris modis » sono tormentati dal fuoco corporale.

pire né immaginare, come non può concepire il mistero della malizia e del disprezzo della grazia dal quale deriva [9].

Il carattere misterioso delle pene dell'inferno porta con sé, inoltre, il castigo corporale per l'uomo in speciale e ne fissa la natura.

La circostanza medesima che l'uomo deve scontare una pena eterna anche nel corpo, si connette almeno in via di fatto coll'ordine soprannaturale della grazia. Il miracoloso risveglio del corpo e la sua conservazione alla punizione eterna sta in inseparabile relazione col risveglio e la conservazione del medesimo al premio eterno. Se non si compisse questo, non avrebbe luogo neppur quello; ma se questo si compie, deve aver luogo anche quello, dovendo la forma e la grandezza del castigo corrispondere a quella del premio. Ora, siccome questo non trova la sua completa motivazione se non nell'ordine soprannaturale della grazia, così quell'altro deve avere la sua ragion d'esser come conseguenza specifica dello strappo fatto a quest'ordine.

Ma quanto alla pena stessa però è chiaro che da una parte essa deve essere concepita in somiglianza colla pena dello spirito come tale, e dall'altra, come uno stato che corrisponde ad un capovolgimento della glorificazione del corpo degli eletti; una pena dunque qualitativamente e quantitativamente così

---

[9] Dal punto di vista di Scheeben i seguenti quesiti posti da S. Tommaso e ancor oggi molto discussi diventano, almeno in qualche modo, intelligibili: « Utrum beati qui erunt in patria videbunt poenas damnatorum; Utrum beati compatiantur miseriis damnatorum; Utrum beati laetentur de poenis damnatorum » (*Sum. Theol.*, Suppl. q. 94, a. 1-3); lo stato dei dannati è il rovescio dello stato dei beati. La stessa luce e lo stesso fuoco li avvolge tutti: questi come giusti, quelli come impenitenti. Perciò gli uni e gli altri sono ancora insieme congiunti sotto l'influsso di un'azione unitaria. — Questa verità è illustrata dall'Angelologia dell'Apocalisse. Si veda Apoc. 3, 5: Gli Angeli sanno della condanna dei cattivi perché hanno conoscenza dei vincitori della battaglia. Essi formano una grande comunità cosmica cogli uomini. L'Apocalisse insegna perfino « che gli Angeli concorrono nell'infliggere il castigo eterno ai dannati... alla stessa maniera... di Cristo », il quale pronuncia la sentenza di condanna. « Ciò mostra di certo in quale alto concetto fossero allora tenuti gli Angeli e ci apprende come gli Angeli e Cristo non fossero collocati sui gradini d'una gerarchia troppo rigida », per quanto sia indubbio, stando all'Apocalisse, che la potenza e l'azione degli Angeli sia inferiore a quella di Cristo. « Teologicamente parlando — dice Michl — la cooperazione degli Angeli nel causare le pene infernali, intesa come si deve, significa che la loro volontà è concorde con quella di Dio. Se Dio infligge una pena, gli Angeli sono perfettamente d'accordo con Lui » (l. c., 234). — Per i sentimenti onde sono animati i beati, Dante, il quale immagina che siano ancora esposti al pericolo della superbia, dell'odio e dell'invidia, come sulla terra, trovò una delle sue sentenze più incisive, forse la più profonda del suo poema:

> E 'n la sua volontade è nostra pace:
> ell'è quel mare al qual tutto si muove
> ciò ch'ella cria e che natura face.
>
> (*Par.* 3, 85-87)

Scheeben con S. Tommaso vede in ordine ontologico ciò che il Poeta esprime in ordine etico. — Nella Teologia orientale ha influito fino ad oggi — più potentemente che nella occidentale — la dottrina di Origene della restaurazione finale di tutte le cose, nonostante che sia stata condannata dai *Canones adversus Origenem* dell'anno 543 (Can. 9, Denz., 211). — Come i fedeli della Chiesa orientale pregano fiduciosamente per ogni defunto anche se per essi risulta peccatore, così facciamo anche noi allorché la ferma fiducia nella misericordia di Dio, la fede nella sua universale volontà salvifica e gli ammonimenti del Salvatore ci dan motivo di scambiare il nostro modo di giudicare con quello di Cristo e di Dio (Mt. 7, 1 seg.; Io. 7, 24; 8, 15-17). La Rivelazione e l'insegnamento della Chiesa vietano di negare l'eternità dell'inferno (vedi la raccolta ordinata delle fonti presso Denz., *Index systemat.*, XIV[a]). — Una considerazione puramente razionale dell'esistenza umana che badi ad evitare di abbellirla con frange romantiche e a non scambiare sogni umanistici con la reale esistenza del male nel mondo, troverà il realismo della Chiesa primitiva e degli Scolastici al minimo come più corrispondente alla realtà e moralmente più profondo che non l'ideologia dell'eterno ritorno.

grande e terribile da sorpassare infinitamente le intuizioni ed i concetti della ragione naturale.

Essa deve derivare da una forza soprannaturale che penetri e consumi il corpo senza distruggerlo e per mezzo di esso cruci e tormenti l'anima nella maniera più orribile. Dico da una forza soprannaturale, altrimenti il castigo del corpo non corrisponderebbe al castigo dell'anima né alla gloria del corpo trasfigurato, e perché inoltre le forze naturali struggendo consumano e annientano. Come nella glorificazione dell'uomo Iddio colla medesima forza divina innalza e beatifica e l'anima e il corpo, così colla medesima forza deve abbassare e affliggere l'anima ed il corpo, ma in ordine inverso però. Infatti la glorificazione del corpo Iddio la compie facendo sì che il corpo venga dominato e spiritualizzato dall'anima; mentre l'abbassamento del corpo è per Lui un mezzo per abbassare e avvilire l'anima. Il corpo nel suo profondo annientamento deve appunto trascinare insieme anche l'anima: nel fatto che l'anima perde il suo dominio sul corpo e viene sottoposta ad esso, consiste la sua meritata punizione, come invece nel pieno possesso della sua signoria consiste il suo più bel premio.

Come dalla trasfigurazione e spiritualizzazione del corpo risulta una luce sensibile prodotta per virtù divina e che conferisce al corpo una bellezza ed una gloria sovrumana, così all'avvilimento del medesimo deve andar unita una affezione corporale, proveniente da virtù divina e perciò soprannaturale ma ciò non ostante non meno sensibile, per mezzo della quale il corpo vien tormentato e consumato. O piuttosto, è precisamente questa stupefacente affezione quella che a somiglianza del fuoco naturale porta il corpo sull'orlo dell'annientamento e fa che l'anima nel corpo provi lo stesso tormento — in grado senza confronto più spaventoso — che subirebbe dal fuoco naturale nell'istante della sua azione dissolvitrice.

L'agente materiale col quale Iddio piomba il corpo in questo stato di struggente incandescenza e prepara all'anima il tormento della combustione ch'essa percepisce come principio della vita del corpo, è naturalmente fuoco in senso molto più reale e proprio di quello che tormenta lo spirito come tale. E tuttavia si distingue ancora dal fuoco naturale per il fatto che il suo ardore non proviene da un processo chimico naturale, ma è alimentato per virtù divina, onde non distrugge il corpo che investe ma lo conserva in eterno nel più terribile stato di accensione: si tratta sempre d'un fuoco soprannaturale sia nella sua origine che nel suo modo d'agire e nella ineguagliabile grandezza dello spasimo che produce.

Ne viene di conseguenza che il fuoco dell'inferno agisce sul corpo e sull'anima come principio della vita del corpo in modo diverso che sull'anima non ancora rivestita del corpo o sui puri spiriti. Rispetto al primo può produrre il vero dolore della bruciatura; rispetto agli spiriti invece, come è già stato rilevato, non può naturalmente né incendiare l'anima in senso proprio, né causarle la sensazione che la nostra anima riceve quando brucia il corpo; solo uno struggimento ed uno spasimo analogo è quello che produce nello spirito per virtù divina, ma non per questo è meno terribile che anzi è ancor più grande. Niente si opponeva, però, acché il Redentore indicasse come unico e medesimo il fuoco preparato per il risorto uomo dannato e pel diavolo e gli angeli di lui, essendo sempre il medesimo agente prodotto dalla forza dell'indignazione divina quello che agisce diversamente a secondo della diversa sensibilità del soggetto.

In seguito a ciò potrebbe sembrare che la pena positiva dell'uomo, essendo doppia, nell'anima e nel corpo, sia maggiore di quella dei puri spiriti la cui colpa, peraltro, è essenzialmente più maliziosa e più meritevole di punizione di quella degli uomini. Ma bisogna riflettere che lo spirito umano già per sua natura è più passibile e soprattutto più suscettibile dell'azione delle cause materiali che non il puro spirito. Il suo patire, quindi, non implica un così grande abbassamento al di sotto della propria natura, come quando un Angelo vien sottoposto ad un agente materiale. Del resto il grado della reazione divina contro il peccatore si deve misurare anche dalla grandezza della malizia, ed un maggior grado di essa può essere sovrabbondantemente controbilanciato dalla forma speciale con cui la malizia si presenta nell'uomo [10].

[10] In generale sul fuoco dell'inferno cfr. la dotta e prudente trattazione di SUAREZ, *De Angelis*, c. 12 segg., dove viene utilizzata quasi tutta la letteratura che vi si riferisce; S. TOMMASO, *Quaest. disp. de spirit. creaturis* q. 2, art. ult.; LESSIUS, *De perf. div.* l. 13, c. 30.

Capitolo X

IL MISTERO DELLA PREDESTINAZIONE [1]

« Benedictus Deus et Pater Domini nostri Jesu Christi, qui... elegit nos in ipso ante mundi constitutionem... et praedestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suae ».

(Eph. I, 3-5).

§ 98. *Idea generica della predestinazione e del suo carattere misterioso.*

La glorificazione dell'uomo e di tutto il creato forma la mèta del grande e misterioso ordine di cose che si è svolto sotto i nostri occhi e la corona di tutte le opere soprannaturali di Dio, le quali in essa giungono alla loro completa conclusione.

Con essa poteva sembrare chiusa anche la nostra galleria o esposizione dei misteri. E di fatto non si trova più alcun altro mistero che non si possa riportare a quelli già esposti. Ma all'infuori e al di sopra delle opere di Dio ci resta ancora da studiare il decreto e il piano dal quale son nate tali opere, il piano in ottemperanza al quale e sotto l'influsso del quale quelle opere si realizzano e si sviluppano.

---

[1] Tra le dissertazioni dei *Misteri* questo capitolo della predestinazione è il meno limato dal punto di vista della forma e il meno esteso dal punto di vista della materia. Tuttavia è così importante e significativo, sia in se stesso che nella Storia della Teologia, da rendere indispensabile un esame dell'atmosfera spirituale e intellettuale in cui è sorto. Nell'esposizione dei misteri della Trinità, di Gesù Cristo, della Chiesa e della grazia Scheeben si è tenuto impregiudicatamente alla Rivelazione contenuta nella Scrittura, nella Tradizione e nell'insegnamento della Chiesa. Essa è stata la pietra di paragone colla quale sottopose a controllo la sua tendenza ed il suo talento speculativo e l'aspirazione a tracciare i lineamenti di una specie di metafisica del mondo soprannaturale che egli aveva ancora in comune coi teologi del tardo romanticismo. S. Tommaso (ch'egli *nel campo teologico* conosceva meglio di tanti suoi coetanei) e i Padri avevano trattato a fondo questi oggetti. Attraverso il Petavio, i grandi oratoriani Thomassin e Bérulle, e, direttamente, alla scuola di Passaglia egli si era preparato ad elaborarne un quadro patristico e scolastico ad un tempo. La Teologia della predestinazione faceva eccezione. Nella riforma di Lutero e, più categoricamente e più chiaramente, in quella di Calvino essa aveva trovato una soluzione, la cui consequenzialità dava soddisfazione alle istanze logico-formali di molti pensatori, ma sopra tutto si confaceva a quello spirito d'iniziativa economica e commerciale che si è sviluppato nei nuovi tempi e che mira ad ottenere il massimo vantaggio col minimo rischio personale: secondo questa dottrina Iddio, senza riguardo a degnità o indegnità morale naturale e senza tener conto di una eventuale cooperazione alla grazia, destina con assoluta sovranità una parte degli uomini al peccato ed alla dannazione per manifestare in essi la sua giustizia, e l'altra parte al bene ed alla felicità

Questo decreto e questo piano, sia in se stesso che nell'influsso sull'ordine delle cose che ne derivano, deve essere esso pure un mistero assolutamente soprannaturale, nascosto alla ragione naturale: è il gran mistero della predestinazione.

Predestinazione — parola formidabile e grave di significazione in Teo-

---

per manifestare la sua misericordia. La grazia della giustificazione, una volta data, non si può più perdere. Bene e male diventano potenze cosmiche. Gli eletti riconoscono la loro elezione dal benessere terreno, cosicché il conseguimento di essa non è sanzionato soltanto religiosamente: la prosperità temporale è al tempo stesso garanzia per il benessere o felicità eterna. — Questo attribuire l'origine del male a Dio stesso, l'inserire l'ordinamento della vita morale in un processo cosmico immaginato in conformità alla concezione meccanica del mondo di allora, diventò la religione di quella borghesia occidentale che dapprincipio voleva essere ancora cristiana, ma nel tempo stesso incrinò la religione nella sua base stessa, nel concetto di Dio, e divenne, in ogni sua estrinsecazione spirituale, il punto di partenza della materializzazione del mondo occidentale. Inevitabile conseguenza fu lo psicologismo portato nella vita religiosa e, come corrispondente reazione, la tendenza a negare il valore del mondo di qua, venuta a galla nella « devotio moderna » e nel pietismo.

Il Conc. Tridentino nella Sess. VI condannò questo determinismo meccanicistico del peccato e della salvezza che elimina la santità di Dio e la libertà dell'uomo (c. 4-7, 14-17; Denz., 814-817, 824-827). La discussione del problema, come si debba conciliare l'elezione divina accertata dalla Rivelazione, con l'universale volontà salvifica di Dio stesso e col fatto positivo che Cristo è morto per tutti, come si possa intendere la divina prescienza delle nostre azioni condizionatamente future e loro eventuale influsso sul decreto di elezione, come si debba concepire la cooperazione della grazia e della libertà nell'uomo, fu condotta sì, dalla Teologia cattolica post-tridentina, sulla scorta delle definizioni del Concilio concernenti la grazia (che non ammettono interpretazioni calviniste né semipelagiane), ma anche in concomitanza collo spirito del tempo e della sua tendenza psicologico-meccanicistica. Ciò condusse ad una forte accentuazione del pensiero analogico spesso inspirato da una grande sensibilità di metodo. Ci si servì delle categorie proprie della concezione meccanica del mondo e sopra tutto di quelle della corrispondente psicologia, semplicisticamente considerate come definitive e certe, per esprimere il libero pensiero ed il libero volere di Dio e la natura del suo agire nell'uomo. Parve necessario ai Teologi di sistemare la dottrina della grazia secondo il gusto di quelle classificazioni, oggi in voga, che abbracciano il particolare e l'insieme della realtà sotto ogni aspetto, quello fisico, quello etico, giuridico, critico, e lo interpretano con rigido meccanicismo; e ciò per dare alla Teologia un assetto scientifico che soddisfacesse le esigenze della ragione. Lo spirito razionalistico del tempo, come pure quella sua forma solo esternamente antitetica che Scheeben chiama « ultra-mistica », impedì agli studiosi di orientarsi senza prevenzioni alla S. Scrittura tutta intera e all'opera completa di S. Tommaso. Dalla Scrittura e dalla Tradizione, interpretata con la sicurezza disinvolta delle correnti spiritualmente giovani, si sceglievano elementi staccati che si lasciassero assestare come tesi nella cornice di un sistema. Dai trattati sulla grazia si sviluppò un metodo d'insegnamento, il quale nella logica meccanicistica dell'epoca del « sistema naturale » vede la logica « sic et simpliciter », e là dove i limiti dell'applicabilità dei concetti analogici alla realtà divina sono teoricamente certi e stabiliti, in via di fatto cerca di applicarla in una maniera, che quasi scompare la differenza tra il procedimento naturale razionale e quello soprannaturale di fede.

Una grande parte dei così detti neoscolastici del secolo XIX ritornò con eguale disinvoltura ed insensibilità storica ai Commentatori di S. Tommaso del tempo del « sistema naturale » col presupposto di trovare presso di essi non solo l'autentica interpretazione del « Doctor Communis », ma anche la soluzione dei problemi da lui principalmente trattati. Essi, senza rendersene conto, vedevano il corso dello sviluppo teologico e dell'esplicita conoscenza della fede nel senso, né più né meno, del progresso del pensiero dei razionalisti, il quale nel sistema logico-dialettico di Hegel aveva avuto la sua più geniale espressione. L'amico di Scheeben, di lui più anziano e altamente stimato, Kleutgen, e l'allora misconosciuto H. E. Plasmann (quest'ultimo un po' meno a causa delle sue vedute più fedeli alla tradizione) furono i promotori più autorevoli di questa Neoscolastica in Germania. Dato il suo legame colla Teologia post-tridentina delle varie Scuole, in seguito al rifiorire di questa Scolastica dell'epoca barocca si riaccese la controversia sulla predestinazione e quindi anche la polemica tra il così detto Tomismo e Molinismo, due « sistemi » che, splendidamente elaborati nello

logia, la croce della ragione che indaga, lo spavento della coscienza timorata. A primo aspetto essa si presenta come un fitto mistero, e come tale appare sempre più quanto meno si vuol comprendere la sua soprannaturalità e la sua oscurità. Ma appena ci si mette in rispettosa distanza e la si considera dal giusto angolo visuale, ci si fa innanzi, non ostante questa oscurità, come una

---

spirito del tempo, erano arrivati a soluzioni troppo diverse dei problemi sopra accennati. Il fatto che la prudenza della Chiesa il 5 sett. 1607 impose una fine alle discussioni tra i rappresentanti di questi sistemi (essendo che, coll'andare del tempo e a secondo della loro appartenenza all'Ordine domenicano o alla Compagnia di Gesù, andavano sempre più distanziandosi tra loro) e proibì di bollare con censure l'avversario (Denz., 1090), condusse sì a delle indagini su eventuali motivi troppo umani di tale intervento del Papa Paolo V, ma non ad una intelligenza più chiara dei limiti entro i quali può applicarsi il metodo da loro usato (la bibliografia concernente è troppo vasta: vedi nell'articolo *Molinisme* di E. VANSTEENBERGHE la storia delle « Congregazioni de auxiliis » nel *Diction. de Théol. cathol.*, Tomo 10, p. 2 *(Parigi 1929)*, col. 2154-2166, o, per esteso, G. SCHNEEMANN S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus* *(Friburgo in Br. 1881)*). Lo spirito del tempo, a vero dire, da quando Hegel con geniale superamento ebbe inconsapevolmente dimostrato che la logica del sistema naturale già nell'ambito puramente naturale non è adeguatamente fedele alla realtà, erasi completamente mutato. La rinnovata discussione ebbe luogo, nei testi scolastici, in base ai vecchi presupposti, per cui non riuscì a far in modo che i cattolici vi prendessero parte più che non l'avessero fatto prima, anzi, contribuì non poco a far sì che la rinata Scolastica apparisse antiquata e fu quella che indusse a identificare il modo di vedere di S. Tommaso e del suo tempo con quello di Bañez o, rispettivamente, di Molina. In base alla formazione ricevuta ed alla sua fede (viva e fresca come quella di un fanciullo) nella bontà di Dio e nelle meraviglie della Redenzione di Cristo, non era possibile che Scheeben, date le sue eccellenti conoscenze storiche (se non una propria concezione della Storia) e dato lo speciale intuito che egli aveva dell'insufficienza dell'intendimento umano di fronte alla salvezza promessaci, avesse in questo problema ad accodarsi ad una delle grandi Scuole onde realizzare la sua aspirazione ad un ordinamento teologico delle verità della fede aderente in tutto alla Rivelazione. Presso Petavio, Bérulle e Thomassin non aveva trovato una soluzione soddisfacente. E tuttavia a lui sembrava indispensabile che una « soluzione » si dovesse dare nell'insieme della Rivelazione. Qui Scheeben si rivela chiaramente come figlio di un'epoca di passaggio da un ingenuo razionalismo ad un periodo in cui la realtà della vita sembra difficilmente concepibile coi mezzi di una metafisica meccanica senza per altro che sappia giungere ad elaborare scientemente delle categorie nuove che esprimano fedelmente e sufficientemente i fatti nelle loro cause. Non pertanto appare ad evidenza quanto egli, come uomo, fosse colpito da questo mistero che tocca direttamente ciascuno di noi già fin d'ora, nel nostro soggiorno terreno, anche se gli speciali quesiti di determinate epoche sono definitivamente passati per noi.

Egli tenta, dunque, da una parte di attingere luce — onde rischiarare il mistero della nostra predestinazione — da tutto l'insieme della Rivelazione; e dall'altra di trovare un punto di vista, il quale appaghi non soltanto la fede ma anche il pensiero « sistematico ». E questo punto di vista per lui è il pensiero che l'universale volontà salvifica di Dio, della cui esistenza la Rivelazione ci fa certi, può e deve esser chiamata « predestinazione » in senso proprio, che in essa getta le sue radici il mistero, e che quando la si indaga non è ragionevole il dare troppa importanza alla sorte individuale di ciascun uomo predestinato o riprovato. Nei *Misteri* Scheeben presenta questi pensieri soltanto schematicamente; nel libro 6 della *Dogmatik* dà loro maggior sviluppo, rifacendosi ad alcuni « vecchi scolastici » e « tomisti » (Ripalda, Ruiz de Montoya e Gregorio di Valenza). Tanto qui, però, che nella *Dogmatik* questa dottrina rimase allo stato di saggio: l'Autore non è mai arrivato a trattare a fondo il merito e la distribuzione della grazia.

Positivo apporto della sua fatica è una visione più approfondita nella volontà divina di salvar tutti, e la possibilità di salvarsi per tutti gli uomini, anche di quelli che non appartengono esplicitamente alla Chiesa visibile, inoltre una esemplificazione dei limiti dell'analogia. Lo svolgimento di quella verità, però, mette in ombra sia il fatto concreto dell'elezione come atto interno di Dio (cfr. 1 Tim. 2, 4 con Rom. 3, 5-8; 8, 29 segg.; 9, 14-18), sia il mistero del demerito personale dell'uomo, ciò che nei Vangeli invece si presenta al primo piano quando si tratta di elezione e di riprovazione (cfr., per esempio, in Giovanni il problema proposto nella sorte di Giuda: 6, 71 seg.; 13, 18 seg.; 15, 16 segg.). Da solo questo mistero non può essere presentato nella sua oscurità piena di luce se si sta all'idea dominante di Scheeben: il mistero divino « ad intra » della volontà di Dio, l'universale volontà salvifica divina e il fatto della predestinazione e riprovazione, il merito ed il demerito del-

luminosa e stupenda verità; e sebbene nelle sue diramazioni si perda in regioni tenebrose e in parte paurose, tuttavia nel suo nocciolo centrale non è che pura luce che manda raggi di ristoro e di consolazione.

Cerchiamo di tratteggiarla da questo punto di vista.

La predestinazione, nel senso più generico, è un decreto di Dio, una interna determinazione della sapienza e della volontà divina, con cui Egli decide e stabilisce quello ch'Egli stesso intende di fare. Per dirla colle parole del-

---

l'uomo redento, devono essere visti in una sintesi; né possono essere svolti «sistematicamente» in quel senso che si prefigge qui l'Autore. In via di fatto Scheeben in questo capitolo, pur senza citare i greci si accosta alle loro idee fondamentali come se fosse condotto da una affinità elettiva. Nessun'opera *teologica* finora è apparsa che possa stare alla pari con ciò che ha prodotto Scheeben mettendosi personalmente alla prova col mistero, sebbene non si tratti che di un saggio. A. D'ALES nel suo pregevole art. *Prédestination* (*Diction. Apol. de la Foi Cath.*, tomo IV *(Parigi 1922)*, col. 195-270) presentando i Teologi cattolici post-tridentini fa un posto d'onore a Scheeben della cui dottrina sulla predestinazione dà un lungo e chiaro riassunto (col. 254-256).

Oggi il lavoro teologico cerca di cogliere il contenuto della Rivelazione con maggior chiarezza (vedi più avanti in questa nota i lavori esegetici), e poiché un po' alla volta si allontana l'eco delle controversie «de auxiliis» e dell'artificiosa produzione teologica che l'ha seguita, comincia a valutare con più serenità e con maggior senso storico la Teologia del passato, sull'esempio di lavori sociologici e ambientali di autori non cattolici. Le due scuole antagoniste si rendono conto oggi più che nel passato dei limiti del pensiero umano di fronte alla trascendenza di Dio e della sua attività nel mondo creato: un indice di ciò è, per esempio, l'introduzione di T. DE REGNON S. J. all'opera *Etudes de Théologie positive sur la Sainte Trinité* (Parigi 1892) e, più recentemente, l'art. *Prédestination* citato qui sotto. Una ampia storia del Molinismo è stata intrapresa da F. STEGMUELLER: *Geschichte des Molinismus. I: Neue Molinaschriften* (Münster 1935). Per la sociologia e la mentalità del Calvinismo vedi, in breve, ALGERMISSEN, *La Chiesa e le Chiese*, 602-609; per esteso M. WEBER, *Religionssoziologie*, I (Tubinga 1920); E. TROELTSCH, *Le dottrine sociali delle chiese e dei gruppi cristiani* (traduz. di G. Sanna, Firenze 1941); W. DILTHEY, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVIII* (traduz. di G. Sanna in 2 vol., Firenze 1927); B. GROETHUYSEN, *Das Bürgentum und die katholische Weltanschauung* (Halle 1927), *Die Soziellehren der katholischen Kirche und das Bürgentum* (Halle 1930), due opere dal titolo comune: *Die Entstehung der bürgerlischen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich*; A. FANFANI, *Cattolicesimo e Protestantesimo nella formazione storica del Capitalismo* (Milano 1933); R. H. TAWNEY, *Religion and the rise of capitalism* (2 ediz. Londra 1940). Per tutta la materia cfr. l'importante articolo nel *Dict. de Théol. cathol.*, tomo 10, p. 2 (Parigi 1935), 2809-3022, dovuto a parecchi autori che trattano la predestinazione nella S. Scrittura (A. LEMONNYER), nei Padri greci (A. D. SIMONIN), nei Padri latini specie in S. Agostino (J. SAINT-MARTIN), presso i discepoli di S. Agostino (GARRIGOU-LAGRANGE), la controversia sulla predestinazione nel sec. IX (B. LAVAUD), la predestinazione secondo i dottori del Medio Evo (GARRIGOU-LAGRANGE), secondo il Protestantesimo e il Giansenismo (idem), secondo i Teologi posteriori al Concilio di Trento (idem), parte teoretica della predestinazione, ossia i canoni del Concilio di Trento contro i Protestanti (idem — si vedano qui le già nominate opere di Jedin e Stakemeier). Su S. Agostino, oltre Saint-Martin in questo art., cfr. P. PLATZ, *Der Römerbrief in der Gnadenlehre Augustins* (Würzburg 1939); E. PORTALIE, *Augustin (Saint)* nel *Dict. de Théol. cath.*, t. 1, p. 2 (1931), col. 2268-2472, specialm. 2398-2408. — Sulla dottrina propria della S. Scrittura cfr. specialmente F. W. MAIER, *Israel in der Heilsgeschichte nach Röm 9-11* (Münster 1929); nel *Theol. Wört.* di Kittel: G. QUELL e G. SCHRENK, ἐκλέγομαι, ἐκλογή, ἐκλεκτός, IV (1938-39), 147-197; R. BULTMANN, γινώσκω, γνῶσις I (1933), 688-719; W. GRUNDMANN, ἕτοιμος, ἑτοιμάζω, II (1935), 702-704; G. SCHRENK, θέλω, θέλημα, III (1938), 43-63; K. L. SCHMIDT καλέω e composti, ibidem, 488-539. — Quell'aspirazione dell'uomo a Dio nella penombra dell'incertezza della salute, che Scheeben ordina e inquadra dal punto di vista del metodo, viene illustrata da P. WUST, *Incertezza e rischio* (traduz. di E. d'Ascoli, 2 ediz. Brescia 1947) con una profondità congeniale allo spirito di S. Agostino nonchè dei Padri greci. Quest'opera, che è la espressione immediata del modo di concepire la vita di molti cristiani pensanti dei giorni nostri, può segnare l'inizio di un nuovo esame scientifico del problema abissale della nostra esistenza di credenti, sulla base e sul metodo della moderna psicologia integralistica, della filosofia della vita e del corrispondente atteggiamento spirituale.

l'Apostolo, è il *consilium voluntatis, quo Deus omnia operatur* [2], o secondo S. Agostino, *quo disponit apud se, quae est ipse facturus* [3].

In questo senso generico la predestinazione si riferisce a tutte le opere di Dio: tutto quello ch'Egli fa e che produce, prima che entri nel tempo è, come tale, predestinato da Lui con un decreto eterno.

Ciò non ostante nella S. Scrittura la predestinazione non vien messa uniformemente in vista in tutte le opere di Dio. Anche le opere visibili essa le fa risalire ad un decreto di Dio là dove dice: « Tutto quello ch'Egli volle, Egli l'ha fatto in cielo e in terra » [4]. Ma non dà un rilievo speciale alla predestinazione se non quando parla di decreti i quali non si manifestano nelle cose visibili del creato, ma piuttosto giungono alla nostra conoscenza solo mediante una speciale comunicazione confidenziale di Dio, là dove, dunque, noi conosciamo non il decreto dall'opera, bensì l'opera dal piano prestabilito da Dio. E questo avviene segnatamente a riguardo di quelle opere divine propriamente soprannaturali, le quali non vengono in luce e non compaiono nemmeno nella loro attuazione: come l'unione ipostatica del Figlio di Dio colla natura umana, l'economia divina della redenzione e della salute, l'elevazione della creatura alla partecipazione della natura divina mediante la grazia e la gloria. In queste opere vien messo in rilievo, specialmente dall'Apostolo, l'eterno e misericordioso decreto nascosto nel seno di Dio dal quale emanano, e vien presentato come l'oggetto precipuo della Rivelazione e della fede. Ecco, a modo d'esempio, come si esprime: « A me, minimo tra tutti i santi, è stata data questa grazia... di svelare a tutti quale sia la dispensazione del mistero nascosto da secoli in Dio che ha creato tutte le cose: onde adesso per mezzo della Chiesa sia conosciuta dai Principati e dalle Potestà nei cieli la moltiforme sapienza di Dio, secondo la determinazione eterna ch'Egli ne fece in Cristo Gesù Signore nostro » [5]. Qui tutto intero l'ordine soprannaturale ci si presenta come l'esplicazione di un mistero nascosto in Dio; questo poi non è altro che lo splendidissimo disegno della sapienza e dell'amore divino che fa perno sull'Uomo-Dio e col quale quest'amore vuol comunicarsi alle creature in una maniera che a loro non è lecito aspettarsi.

Perciò, quando noi parliamo del *mistero* della predestinazione intendiamo, secondo la S. Scrittura, *il disegno ed il decreto delle opere soprannaturali di Dio*, ed a causa dell'accennata soprannaturalità e ascosità del suo oggetto anche la predestinazione stessa noi la consideriamo come un mistero.

Secondo il significato attribuitole fin qui, la predestinazione, o il destinare in precedenza, ha senso uguale a « propositum » e « consilium » in generale, e così si riferisce semplicemente agli oggetti o effetti dell'azione divina. Di solito però il termine si presenta con senso più pregnante in un'applicazione più specificata. Normalmente « destinare » non vuol dire decidere un'azione o un'opera da compiere semplicemente, ma sta sempre in relazione con un soggetto, con una persona, alla quale e per la quale deve accadere qualche cosa: « praedestinare alicui aliquid », prestabilire qualche cosa per qualcheduno. E' così che l'Apostolo parla della sapienza soprannaturale preor-

---

[2] « Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suae ». Eph. 1, 11.

[3] « ... in sua qua falli mutarique non potest praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam, est praedestinare » (AGOST., *De dono perseverantiae*, c. 17, n. 41, Migne P. L. 44, 1019).

[4] Ps. 113, 3.

[5] Eph. 3, 8 segg.

dinata da Dio prima dei secoli per nostra gloria [6], ed è così che il Redentore parla del Regno preparato pei giusti fin dalla costituzione del mondo [7]. Qui l'oggetto della predestinazione è un *dono* che Dio darà alla creatura.

Ora, se questo dono è soprannaturale, ossia, se supera la natura e le esigenze naturali dell'uomo, va da sé che anche la predestinazione di esso è un mistero; e siccome tutti i doni del sublime ordine della grazia sono soprannaturali in questo modo, così la loro predestinazione entra nel dominio del mistero. Ciò non riserva ulteriori difficoltà.

Ma il significato affatto speciale della predestinazione ed il nocciolo del mistero che la concerne non viene in luce se non considerandola come *la destinazione di un essere al conseguimento d'un fine prestabilito*. Noi dobbiamo prendere la predestinazione in questo senso specialissimo, perché è così ch'essa costituisce l'anima del governo divino nel mondo ed il principio che domina lo sviluppo dell'ordine di cose voluto da Dio.

Tale destinazione può essere intesa in due modi: o nel senso che Dio prefigge all'uomo un fine che poi gli fa conquistare, raggiungere e rispettivamente meritare mediante la propria attività; oppure nel senso che Dio stesso non solo propone un fine agli sforzi dell'uomo, ma guida inoltre l'uomo verso questo fine ed influisce come determinante nel suo tendere al medesimo. Questi due modi di destinazione o predestinazione non si escludono a vicenda, che anzi possono dipendere l'uno dall'altro, pel fatto che l'attività spontanea dell'uomo può aggiungersi ad un impulso proveniente da Dio, oppure l'azione preveniente di Dio stimula e causa l'attività propria dell'uomo. Ma è chiaro che è la seconda specie di destinazione quella che realizza nel modo più completo l'idea di predestinazione; perché così veramente e propriamente risulta come *causa del movimento dell'uomo verso il suo fine*, ossia come *ratio transmissionis creaturae rationalis in finem*, come a proposito dice S. Tommaso [8].

Come movente, e quindi come « ratio transmissionis », Iddio in fondo influisce in tutti i movimenti della creatura, anche nel loro sviluppo naturale. Perfino le creature razionali, quelle dotate di libertà e perciò di autonomia e d'autodeterminazione, non possono tendere liberamente neppure al loro fine naturale, se non in quanto sono mosse da Dio, almeno verso il bene in generale, mediante le energie e le inclinazioni conservate da Lui. Un movimento assolutamente indipendente della creatura verso il bene non si dà né si può dare in nessun campo. D'altra parte però la libertà morale della creatura è tanto poco intralciata dalla dipendenza di questa dall'impulso divino, che anzi da esso attinge tutto il suo slancio e la sua energia.

Alcuni Teologi moderni hanno voluto ravvisare il mistero della predestinazione precisamente in questa generale dipendenza dell'azione dell'uomo dalla mozione e dalla destinazione divina. Ma allora la predestinazione non sarebbe più un mistero specificamente cristiano; sarebbe una verità razionale, sia pure più o meno oscura in se stessa; apparterrebbe alla medesima categoria che la creazione su cui si basa la sua necessità e la sua essenza.

La predestinazione *cristiana*, il mistero della predestinazione, è tutt'altra cosa. Essa sconfina completamente al di là e al di sopra della natura ed è la « ratio » di una « transmissio » di tutt'altra indole che quella che ha luogo in ogni mozione naturale.

---

[6] 1 Cor. 2, 7.
[7] Matt. 25, 34.
[8] 1 p., q. 23, a. 2.

Benché la natura non possa tendere al suo fine naturale e raggiungerlo senza una determinazione ed una mozione divina, però il Creatore ha posto il germe del suo sviluppo in lei stessa; e fin quando essa si sviluppa nel suo campo, tutto il suo movimento può essere considerato come procedente da lei: non ha bisogno di essere elevata e sostenuta da una *nuova* forza sopraggiunta. La sorgente del suo sviluppo si trova nella natura stessa e perciò il movimento scaturisce da questa; tutt'al più abbisognerà d'un aiuto esterno per il quale sia data la spinta iniziale e tracciata la via a tale movimento.

Nella predestinazione cristiana, invece, l'uomo viene destinato da Dio ad un fine che è semplicemente fuori della portata delle forze naturali, un fine che la natura da sé non può né raggiungere né meritare e col quale essa non sta in nessun rapporto vitale. E quanto più in questa destinazione si mostra generoso e benevolo l'amore divino, tanto più deve rivelarsi grande la potenza divina, dovendo essa comunicare alla natura un movimento che questa da sé non potrebbe effettuare in nessun modo. Acciocché l'uomo possa tendere a quel fine soprannaturale, deve elevarsi al di sopra della sua natura: deve farsi alzare e *tirar sù* da Dio, deve quasi quasi *farsi portare* sulle ali della grazia. Per conseguenza qui entra in funzione la « transmissio in finem » in pieno, perché l'uomo non va verso il suo fine per mezzo d'una forza insita nella sua natura, bensì *viene elevato, portato e condotto verso di esso da una forza d'ordine superiore.*

Perciò la predestinazione cristiana è essenzialmente soprannaturale tanto nel libero e gratuito decreto di Dio su cui è fondata, come nel fine cui mira ed il movimento che produce; ed in questo carattere soprannaturale della destinazione e del movimento si invera nel modo più perfetto l'idea di predestinazione. Ma nella sua soprannaturalità è implicito e fissato anche il suo carattere di mistero. Il mistero della predestinazione è nascosto nell'altissimo decreto divino che nessuna sapienza creata può scrutare e pel quale Iddio deputa gli uomini al loro fine soprannaturale e ad esso li conduce.

E' il decreto della volontà divina, col quale « Egli ci predestinò all'adozione in figliuoli [9], ad essere conformi all'immagine del Figlio suo »[10] e che si manifesta per gradi nella chiamata alla fede, alla giustificazione ed alla glorificazione finale dell'uomo [11].

Sotto quest'aspetto la predestinazione è la causa della nostra salute — e come tale in Teologia ha un'importanza che è immensa — ed è inoltre l'oggetto delle più vivaci controversie. Ed è come tale che anche noi dobbiamo trattarla più in particolare [12].

---

[9] Eph. 1, 5.
[10] Rom. 8, 29.
[11] Rom. 8, 30.
[12] È del tutto consentaneo all'indole speculativa di Scheeben s'egli, non ostante questo proposito, tratterà del « consiglio della volontà di Dio » soltanto in forma generale, senza farne le applicazioni, come fa la Scrittura, alle singole persone (Giuda) o popoli (ebrei). Perciò nella sua esposizione la predestinazione, come problema dell'esistenza e della vita vissuta, non è toccato.

§ 99. *Predestinazione generale (virtuale) e predestinazione particolare (effettiva). Il mistero inchiuso nella prima.*

La predestinazione in sostanza si identifica colla volontà salvifica di Dio con cui Egli dirige il movimento della creatura verso il suo fine soprannaturale.

Però, secondo l'insegnamento unanime di tutti i Teologi cattolici, la volontà salvifica di Dio è duplice: una generale, che si riferisce a tutti gli uomini, anche a quelli che di fatto non giungono a salvezza; e una particolare, rispetto a quelli che di fatto raggiungono il fine loro prefisso.

Ebbene, ordinariamente si qualifica come predestinazione solo questa seconda volontà salvifica in contrapposto alla prima, e si ripone il mistero precisamente in ciò che nella volontà salvifica particolare ha valore e funzione di discriminante onde si distingue da quella generale. Noi invece siamo dell'opinione che anche la volontà salvifica generale possa e debba esser chiamata predestinazione, e che, essendo appunto la radice e il germe della volontà salvifica particolare, in essa si trovi il centro di gravità del mistero. Se così è, si vedrà quanto sublime e pieno di luce sia questo mistero nel suo nucleo sostanziale [1].

Difatti, se la volontà salvifica generale di Dio è una volontà sincera ed efficace, è segno evidente che Dio fin dall'eternità ebbe il proposito grazioso di chiamare tutti gli uomini ad un fine soprannaturale e, per quanto dipende da Lui, di condurveli. In forza di questo proposito Egli comincia per mezzo della grazia preveniente ad attirare a sé l'uomo, a disporlo al suo fine soprannaturale, ad incitarlo al raggiungimento del medesimo, per poi condurvelo effettivamente se l'uomo non rifiuta la sua adesione e la sua cooperazione alla grazia. E che altro significa ciò se non l'aver Iddio predestinato l'uomo al suo fine soprannaturale e che ancora non cessa di predestinarlo? La S. Scrittura riferisce, è vero, la predestinazione primariamente all'azione divina con cui l'uomo in realtà vien portato a salvamento o all'adozione in figlio di Dio. Ma chi vorrà affermare che l'Apostolo nel capo 1 della Lettera agli Efesini, dove in nome proprio e a nome dei suoi lettori rende lode a Dio per la loro elevazione e predestinazione, avesse di mira unicamente la volontà salvifica speciale, della quale nessuno poteva sapere se si sarebbe compiuta a suo riguardo completamente oppure se il compimento doveva restringersi al « sancti et immaculati » e alla « gratia adoptionis »? [2].

La predestinazione particolare ed effettiva, colla quale Iddio aiuta l'uomo a conseguire di fatto il suo fine, non è che un rampollo ed una fioritura della predestinazione generale, poiché virtualmente è contenuta in essa e scaturisce da essa.

Come l'inclinazione al bene che precede la volontà deliberata si trasforma in movimento attuale quando si unisce ad essa la libera volontà, così parimenti la volontà che Dio ha di muoverci diviene effettivamente movente dac-

---

[1] Il concetto di predestinazione di Scheeben « plenius congruit » con quello dei Greci, dice M. JUGIE, l. c., tomo II (Parigi 1933), 740. Cfr. ivi, 736-751, la dottrina degli Orientali sulla predestinazione; anche HEILER, l. c., 210 segg. Vedi, per i Padri greci, SIMONIN, l. c.

[2] Eph., 1, 3-5 è un punto culminante della dottrina neotestamentaria della salute, ed ogni singolo passo riguardante la certezza della salute dei singoli o della totalità dei cristiani deve essere interpretato (come ogni altra parola della Scrittura) sempre alla luce della Rivelazione tutta intera.

ché la volontà dell'uomo, sotto l'influsso della grazia divina, le si unisce e fa suo il « propositum » di Dio. E come l'esecuzione del movimento od operazione ispirata da Dio alla creatura ha per condizione essenziale l'adesione e la cooperazione della di lei libertà, così da parte di Dio la volontà di eseguire il movimento ha per condizione essenziale la previsione di tale cooperazione e le fa seguito: è quindi essenzialmente una « praedestinatio consequens »; tuttavia — si noti bene ciò — non conseguente all'opera dell'uomo o al suo meritorio movimento di conquista del fine soprannaturale (per questo movimento essa rimane « antecedens » come sua causa efficiente); ma solo per rispetto precisamente alla cooperazione dell'uomo, la quale pure precede a sua volta l'opera ed il movimento effettivo.

Conseguentemente ambedue le predestinazioni, la generale e la particolare, in fondo non sono che una sola: si distinguono solamente come due stadi diversi dei quali il secondo ha il suo fondamento nel primo ed è caratterizzato dall'interporsi della prescienza [3].

Anzi, l'impulso col quale Iddio muove e conduce l'uomo al suo fine risiede nella volontà salvifica generale; nella volontà salvifica speciale si trova soltanto l'utilizzazione di tale impulso o forza da parte della volontà mossa dalla grazia. Ci sembra quindi che sia un travisare le cose se alla predestinazione particolare si ascrive una *forza* speciale in contrapposto alla predestinazione generale, nominandola perciò « praedestinatio efficax ». Di fronte alla generale si dovrebbe chiamare « efficiens », oppure « effectiva » o « effectrix » e nulla più; perché, se la volontà salvifica generale di Dio è sincera, deve

---

[3] « Voluntas antecedens dicitur a Magistris voluntas conditionalis sive voluntas, qua Deus vult, quantum in se est. Secunda autem, scilicet consequens, dicitur absoluta. Differentia autem inter hanc voluntatem et illam non est secundum diversitatem affectionis sive modi volendi, qui sit in Deo, sed secundum rationem connotandi et intelligendi. — Prout enim Deus dicitur velle omnium salutem, quantum in se est et antecedenter, connotatur in omnibus hominibus ordinabilitas ad salutem, tum ex parte naturae datae, tum ex parte gratiae oblatae. Dedit enim Deus naturam, secundum quam possent ipsum cognoscere et cognitum quaerere et quaesitum invenire et invento inhaerere, ac per hoc salutem obtinere. Gratiam similiter obtulit, dum Filium misit et obtulit, cuius pretium omnium saluti sufficit. Leges etiam et mandata tribuit salutis et ostendit. Ipse etiam praesto est omnibus inquirentibus et prope est omnibus invocantibus eum. Velle ergo hominem antecedenter salvare non connotat salutem (actu collatam) sed ordinabilitatem ad salutem. Velle autem consequenter sive absolute salvare est velle dare salutem ei, *quem praescit ad salutem perventurum per suum auxilium et gratiam, et connotat salutis eventum* » (S. Bonav. 1, dist. 46, a. 1, q. 1 [Opera omnia edita a Quaracchi, vol. 1 *(1881)*, p. 821]). Presso S. Agostino la predestinazione effettiva come atto di Dio involge sempre la sua prescienza, e siccome il santo Dottore nella predestinazione non ravvisa una semplice prescienza bensì la prescienza d'un'azione divina, così pure all'efficacia divina aggiunge costantemente la previsione della sopravveniente azione. Questo afferma egli molte volte nei libri *De praed. sanct.* e *De dono persev.*, specie al n. 41: « Ista igitur sua dona, quibuscumque Deus donat, procul dubio se donaturum praescivit, et in sua praescientia opera sua futura disponere, id omnino, nec aliud quidquam, est praedestinare ». S. Agostino, pertanto, adopera il « praedestinare » sempre per significare l'effettiva volontà salvifica. La relazione tra quest'ultima e quella generale nonché la prescienza ce la dà il suo fedele discepolo Prospero d'Aquitania nelle *Resp. ad cap. Gall.*, n. 8: « Item, qui dicit quod non omnes homines Deus velit salvos fieri sed certum numerum praedestinatorum, durius loquitur quam loquendum est de altitudine inscrutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri atque in agnitionem veritatis venire, *et voluntatis suae propositum in eis implet quos praescitos praedestinavit*... ut et qui salvantur ideo salvi sint, quia illos Deus voluit salvos fieri, et qui pereunt ideo pereant, quia perire meruerunt » [P. L. 51-172]. Altrove (*Ad obi. Vinc.*, 12) lo stesso dice dei reprobi: « Voluntate exierunt, voluntate ceciderunt. Et quia praesciti sunt casuri, non sunt praedestinati; essent autem praedestinati, si essent reversuri et in sanctitate et veritate mansuri » [P. L. 51-184].

essere anche efficace, rendendo sufficientemente possibile alla creatura il tendere alla salvezza [4].

Ma se così è che la predestinazione particolare è essenzialmente una cosa sola con la generale, ed anzi attinge la sua forza da questa, allora il mistero della predestinazione non deve trovare il suo posto soltanto in quella ma anche e principalmente in quest'altra.

Qui il mistero più che altro è la soprannaturalità della predestinazione, che si esplica nello spronare e abilitare l'uomo ad un movimento superiore alla sua natura e nell'effettuare tale movimento in cooperazione coll'uomo stesso. Il momento soprannaturale del processo sottoposto a predestinazione non sta nel passaggio dall'impulso al movimento effettivo, ma *nell'elevazione dell'uomo per mezzo d'un impulso soprannaturale*, in guisa che gli sia resa possibile la esecuzione d'un movimento tendente ad un fine soprannaturale e tale movimento realmente si compia non appena egli aderisce e si associa all'impulso. A dire il vero, il passaggio dall'impulso al movimento, nella cooperazione dell'uomo, deve ugualmente compiersi in modo soprannaturale, ma solo perché l'uomo, per cooperare in un movimento soprannaturale, deve essere eccitato e sostenuto da un impulso corrispondente [5].

Guardando la predestinazione da questo lato come quella che ha le sue radici nella soprannaturalità della volontà salvifica generale, essa ci si presenta come un mistero tanto elevato che elevante. Ed è poi così che riveste particolarmente quelle proprietà che di solito sono giudicate come il momento o il dato più saliente, ma anche più oscuro, della sua essenza misteriosa.

Intendiamo accennare alla gratuità e all'infallibilità della predestinazione. Finché si restringono queste proprietà alla predestinazione particolare effettiva, ci si impiglia nelle più grandi difficoltà e a mala pena si può sostenere la sincerità della volontà salvifica generale. Mentre invece accettando la nostra opinione essa può esser difesa e sostenuta nella maniera più brillante; e quelle proprietà della predestinazione, considerate come conseguenze inevitabili della sua soprannaturalità, ci forniscono i più forti motivi per un salutare timore misto alla riconoscenza da una parte e della più consolante speranza dall'altra.

---

[4] Il latino « efficax », come il nostro tedesco « wirksam », a dire il vero, può significare tanto la forza « actu » causante, come quella che può causare ed è sufficiente per farlo. Ma per sé e in primo luogo è sempre la capacità a causare ch'esso esprime, e perciò appunto la forza sufficiente, la « vis sufficiens », onde è cosa innaturale l'usare « efficax » addirittura per designare l'opposto di « sufficiens ». La maggior parte dei Teologi per conseguenza distingue tra « efficacia virtutis » e « efficacia connexionis » (sc. virtutis cum effectu reapse prodeunte). Ma perché non si designa quest'ultima col suo semplice nome naturale (che la contrassegna in rapporto alla prima) e non la si nomina « efficientia »? Che se tuttavia la « gratia effectrix » per essere « effectrix » ha bisogno ancora di una speciale « efficacia virtutis » il cui conseguimento per mezzo della « sufficiens » non è peranco in potestà dell'uomo, non si vede più come quest'ultima possa essere ancora anche soltanto « sufficiens ». [Cfr. qui SCHRENK, l. c., 197: Nel Nuovo Testamento « elezione è l'espressione usata per il fondamento della salute eterna. Tuttavia nel N. T. noi non abbiamo ciò con cui deve sempre lottare la Storia cristiana dei dogmi, il pericolo cioè che il concetto di elezione risenti quello che si potrebbe dire assoggettamento alla εἱμαρμένη, al fato. Tale concetto non viene mai disgiunto da decisione e responsabilità. Non si estrania dalla realtà della Storia. Rimane altrettanto ancorato nell'eterno, che storico nella sua funzione ».]

[5] Ora però che gli uomini in cooperazione colla grazia da Dio compartita a tutti si comportino diversamente, è appunto il problema esistenzialistico che Scheeben in certa maniera cerca di sorvolare con espedienti razionalistici. L'eliminazione di un punto essenziale del problema non può dare una « soluzione » razionale realmente soddisfacente. Quello che oggi si potrebbe dire il *quesito esistenzialistico*, trovò una *risposta esistenzialistica* nell'opera redentrice di Cristo che manifesta l'amore di Dio che tutti abbraccia. La Teologia speculativa che ha la mansione di appianare le difficoltà della ragione, sembra che debba contentarsi di questa constatazione.

Tutt'e due insieme, la gratuità e l'infallibilità, costituiscono quella che ordinariamente si chiama *assolutezza* o carattere incondizionato della predestinazione. Grazie appunto alla sua soprannaturalità la predestinazione, da parte della natura, è « sic et simpliciter » incondizionata, in quanto che Dio non è mosso alla predestinazione dalla natura e neppure può esserlo in qualsiasi maniera, e in quanto non può essere impedito di attuare la predestinazione da nessun impedimento frapposto dalla natura. La prima specie di incondizionalità sta nella gratuità, la seconda nella infallibilità della predestinazione.

§ 100. *La gratuità della predestinazione.*

La predestinazione, secondo la dottrina della Chiesa e della S. Scrittura, è completamente « gratuita » ossia non meritata da parte nostra, e soprattutto indipendente da tutto ciò che è puramente umano, non divino, o per meglio dire, da tutto ciò che a sua volta non dipende da predestinazione divina. Tale gratuità è basata sulla soprannaturalità del nostro fine ed è quindi un vero mistero.

Questo fine è assolutamente superiore alla nostra natura; essa non vi ha diritto alcuno; solo in forza del merito soprannaturale dell'Uomo-Dio diventa sua proprietà soprattutto dopo che per il peccato ha perduto quel rapporto con esso che prima aveva avuto di fatto in Adamo. Conseguentemente essa non può muoverglisi incontro con la propria attività, non può meritarselo con le proprie opere, quand'anche queste fossero del tutto pure e perfette nel loro genere. Anzi, da sé non può compiere neppure il più tenue sforzo per raggiungerlo. Perciò il « propositum » col quale Iddio l'ha destinata ad un fine soprannaturale e ve la vuole condurre, proviene unicamente ed esclusivamente da mera bontà e grazia stragrande, da quella bontà e da quella grazia di cui ci favorisce in Cristo e per amore di Cristo: in noi non si trova nulla da cui sia determinato e da cui dipenda. Nessun merito, né grande né piccolo, né della natura né delle sue opere, precede questo proposito; al contrario, è proprio questo proposito che previene ogni operazione e cooperazione meritoria. In tutt'e due i rispetti, dunque, il « propositum salvandi » è una « voluntas antecedens quam nihil antecedit et quae antecedit omnia nostra merita », una volontà assolutamente antecedente che non è preceduta da alcun merito e che precede invece tutti i nostri meriti.

Questa volontà di Dio assolutamente antecedente e indipendente da noi non deve spaventarci: al contrario, deve appunto provocare la nostra riconoscenza verso Dio, il quale ci vuole elargire un bene tanto eccellente, che noi non ce lo possiamo da noi stessi meritare; inoltre, deve fondare in noi la ferma speranza di conseguire la salvezza, dappoiché tutti vi siamo efficacemente attratti e portati. Tutte le nostre opere meritorie, perfino la nostra cooperazione alla grazia, dipendono dalla grazia preveniente che ci è data senza merito. Ma la prima grazia Iddio la dà a tutti gli uomini (o almeno ne dà loro l'aspettativa), e dà loro per tal modo il potere e la spinta ad unirsi ed a cooperare con essa onde avvicinarsi sempre più al loro fine.

Ora, siccome la predestinazione particolare non è altro che la predestinazione generale in rapporto colla sua attuazione effettiva nella volontà dell'uomo, si può ben dire che anch'essa è assolutamente gratuita e non meritata

per rispetto a tutte le opere buone e a tutti i meriti che non fanno parte di essa e che la precedono. A tutto rigore, essa non è determinata e meritata neppure per mezzo dei meriti — come tali — provenienti dalla grazia. Veramente per mezzo delle opere della grazia noi ci meritiamo la gloria; per conseguenza possiamo dire anche, in certo modo, che noi determiniamo Iddio a darci la gloria, oppure che noi meritiamo il « propositum dandi gloriam », in quanto che la gloria è un'opera speciale di Dio, uno speciale elemento nell'ordine della salute, dove un membro può e deve dipendere dall'altro. Ma noi non per altro la meritiamo, se non perché Iddio ci ha destinati ad essa come nostro fine ed alla medesima ci muove colla sua grazia — e la predestinazione in senso stretto non è propriamente la volontà in Dio di darci la gloria, bensì la volontà colla quale Egli vi ci conduce: il « consilium quo nos transmittit in finem gloriae ». Noi non possiamo meritare, né con meriti naturali né con meriti soprannaturali, che Dio ci sospinga verso questo fine; ma il movimento stesso che Dio ci imprime ha bisogno, per attuarsi, che noi l'accettiamo, che ci associamo all'impulso ricevuto da Dio, che ci lasciamo muovere e portare: in una parola, che noi cooperiamo colla e per mezzo della grazia preveniente [1].

Perciò neppure la predestinazione particolare tien conto dei nostri meriti, bensì soltanto della nostra cooperazione: pel tramite di questa produce in noi le opere meritorie e *per mezzo di queste* ci fa raggiungere il nostro fine. Essa è la causa di nostri meriti, e perciò non « post », ma « ante praevisa merita »; però è causa soltanto in connessione colla previsione della nostra cooperazione (« praescientia cooperationis nostrae »), e perciò non indipendentemente dalla nostra libertà soprannaturale e relativo esercizio, di cui siamo provveduti in seguito alla predestinazione generale e per effetto della grazia preveniente; e se si distingue dalla predestinazione generale è solo perché questa astrae anche dalla previsione della nostra effettiva cooperazione. In conseguenza di ciò sarebbe meglio dire ch'essa non è « ex praevisis meritis » o « post praevisa merita », e neppure semplicemente « ante praevisa merita » o indipendentemente da questi, ma piuttosto « per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur » [2].

---

[1] *Nota marginale:* in eodem signo praednt [praedestinantur] gloria et persever[antia] finalis — Arrubal [Pedro de Arrubal († 1608) scrisse un'opera *de auxiliis divinae gratiae* che rimase inedita per la proibizione allora vigente di stampare libri di tale argomento] in Maurus l. 2, q. 77 [Sylvester Maurus († 1687) *Quaestionum theologicarum libri VI* *(Roma 1676-79)*. Su questo pensiero cfr. S. Tommaso, I, 2, q. 112, a. 2, ad 1].

[2] Cfr. SCHRENK, l. c., 179, sopra ἐκλέγομαι in S. Giovanni, specialmente in 15, 6, 16-17: « Nell'indicare lo scopo dell'elezione viene rilevato che l'eleggere non proviene dai discepoli, ma proviene in modo sovrano dall'eleggente Cristo e che soltanto così è resa possibile la permanente fecondità d'opere... L'elezione quindi non ha senso se non come base e origine di un fecondo sacrificio ». Vedi a p. 191 segg. il significato di ἐκλεκτός nei Sinottici, specialmente S. Matteo (capo 21-22): l'accento è posto su « facere volutantem Patris » (21, 31, 43). « Quella che qui vien presentata non è una dottrina statica dell'elezione, ma una Teologia motiva che mira al giusto atteggiamento ed alla giusta posizione degli eletti: essere beneficati e non voler obbedire non può andare a lungo. Così il concetto di elezione s'inserisce nel vivo della Storia e reclama decisione e responsabilità. E' certo ch'esso enunzia qualche cosa di eterno come tutto ciò che ha rapporto coll'agire di Dio, ma non qualche cosa che semplicemente incatena il corso della Storia e l'autodeterminazione come un fato. Non è punto detto: Gli invitati non possono fare altro che rifiutarsi; anzi, il nerbo della parabola sta appunto qui, che si poteva anche fare diversamente che rifiutare o presentarsi in abito non adatto ».

In questo modo si intende la predestinazione nel suo vero significato e nella sua vera portata, ed il mistero appare vero mistero appunto per la sua soprannaturalità, come oggetto della nostra riconoscente ammirazione e non come oggetto di terrore, come sorgente della nostra libertà soprannaturale e non come ostacolo alla medesima, come il migliore e più elevato motivo della nostra speranza soprannaturale e non già di angoscioso timore.

§ 101. *L'infallibilità della predestinazione.*

La seconda proprietà soprannaturale della predestinazione è l'*infallibilità*, che è qualcosa di più, senza dubbio, della semplice inerranza e certezza della prescienza divina colla quale Iddio riguardo agli eletti sa ch'essi raggiungeranno il loro fine, perché alla stessa stregua Iddio sa che i reprobi non vi arriveranno. E' *l'infallibilità e l'immutabile certezza del decreto* col quale Iddio conduce gli eletti al loro fine.

Il suo vero senso dobbiamo ricavarlo dal fatto ch'essa è la causa ed il motivo di quella soprannaturale ed incrollabile speranza, colla quale *tutti* gli uomini di questa vita devono aspettarsi da Dio di potere e di dovere raggiungere il loro fine soprannaturale in forza del suo *amore* e della sua *potenza* divina. La sua *forza* quindi deve già risiedere nella predestinazione generale, mentre nella particolare non fa che estrinsecarsi e manifestarsi; essa si basa non tanto sulla scienza divina, quanto *sulla fedeltà e sulla potenza divina* nella quale ha pure il suo appoggio la nostra speranza.

Dopo che in Cristo e per Cristo Iddio ha esteso anche a noi quell'amore paterno che portava a lui come suo Figlio e ci ha fatti suoi coeredi, dopo che Egli per questo amore soprannaturale ci ha destinati ad un fine soprannaturale, *è anche in obbligo verso il suo amore di rimanere fedele a se stesso* e di condurci — finché ci troviamo in movimento (« in statu viae ad finem ») — attraverso tutti i gradini sù sù fino al nostro nobilissimo fine, purché noi non rifiutiamo la nostra cooperazione alla sua grazia e non disprezziamo, per dirla con S. Agostino, la sua misercordia nei suoi doni. Iddio vuol riconoscerci tutti quanti come suoi figli; tutti Egli ci ha amati nel suo Figlio e ci ha predestinati ad esser conformi all'immagine di lui; perciò Egli *deve* chiamarci tutti per mezzo della grazia preveniente alla fede ed alla giustizia; Egli, nel caso che noi seguiamo questa chiamata, ci deve giustificare e, qualora noi conserviamo fino alla fine la giustizia conseguita, ci deve glorificare [1].

Dunque, in forza del suo soprannaturale amore generale Iddio, da parte sua, deve condurci infallantemente, necessariamente ed invariabilmente al nostro fine, ossia da parte sua deve fare tutto quello che è necessario e sufficiente al raggiungimento del nostro fine, mentre il raggiungimento effettivo di questo fine dipende dalla nostra cooperazione che in sé è mutevole ed incerta. E' per questo che la nostra speranza, in quanto si appoggia — come può e deve fare — unicamente in Dio, è infallibile. E' appunto questa speranza che tutti gli uomini devono avere, quella che l'Apostolo nel passo citato della lettera ai Romani vuole raccomandare e consolidare. Conseguentemente le sue

---

[1] Rom. 8, 29-30.

parole devono riferirsi, almeno virtualmente, non solo alla predestinazione particolare come tale, ma anche a quella generale; difatti è soltanto questa che costituisce il motivo della speranza di tutti [2].

L'infallibilità della predestinazione particolare, come tale, è data unicamente dal fatto che Dio prevede infallibilmente l'effetto dell'efficacia per sé infallibile della predestinazione generale. L'infallibilità di essa, proporzionale all'amore ed alla fedeltà di Dio, non è necessariamente radicata in una speciale inclinazione o predilezione di Dio per coloro che sono effettivamente predestinati; scaturisce piuttosto, « ipso facto » e insieme colla previsione della cooperazione dell'uomo, dalla volontà salvifica generale. Essa perciò risiede « principaliter » e soprattutto nella « voluntas antecedens » e soltanto « de consequenti » nella predestinazione particolare, la quale, come abbiamo spiegato sopra, quale « voluntas consequens » scaturisce dall'« antecedens » e ne manifesta l'efficacia attraverso la cooperazione dell'uomo.

In più, in quel medesimo passo della lettera ai Romani l'Apostolo appoggia e basa la nostra soprannaturale e immutabile speranza sull'invincibile *potenza* di Dio. « Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? » [3]. E questo è il secondo fondamento della soprannaturale infallibilità della predestinazione. Avendoci Iddio destinati ad un fine che supera infinitamente ogni forza creata, mette a nostra disposizione la sua forza infinita che tutto vince, affinché noi, per mezzo di Dio che è con noi e per amore di Dio che ci ha infinitamente amati [4], abbiamo a trionfare di tutto. Nella grazia preveniente l'amore di Dio ci munisce di tutta la sua onnipotenza cui nulla può resistere, di modo che nessuna creatura in cielo o in terra, nessuna potenza, né la morte né la vita, né l'altezza né la profondità può separarci dall'amore di Cristo e arrestarci sulla via che mena al nostro fine, finché lasceremo agire in noi la grazia [5]. Perfino la nostra naturale debolezza, anzi la stessa cattiva disposizione della volontà che precede la grazia, viene paralizzata nella sua efficienza dalla grazia, così che non può arrestarci sul cammino per il quale Iddio ci vuol condurre se noi stessi non ci sottraiamo alla grazia.

E questa infallibile ed invincibile efficacia che di tutto trionfa la grazia la possiede anche quando non può compiere effettivamente il mutamento della volontà; perocché essa mette nella volontà una tale spinta al bene, che la precedente disposizione della volontà non può per sé impedirne più oltre la conversione, e se perdura gli è solo perché la volontà si sottrae all'influsso della grazia. Ma se essa si converte, la sua conversione ed il suo effettivo volgersi al bene è un effetto della potenza soprannaturale della grazia che ha accolta in sé e che lascia agire in sé. Insomma, la volontà antecedente di Dio, per mezzo della grazia preveniente che vien data ad ognuno, ci muove così fortemente verso il nostro fine, che tutti gli ostacoli che le si oppongono ven-

---

[2] *Nota marginale:* cfr. l'infallibiliter consequitur. Thom. de praeparatione ad gratiam II, 2, q. 112, a. 3: « ... praeparatio hominis ad gratiam est a Deo sicut a movente; a libero arbitrio sicut a moto... Secundum quod est a libero arbitrio... nullam necessitatem habet ad gratiae consecutionem, quia donum gratiae excedit omnem praeparationem virtutis humanae... secundum quod est a Deo movente... habet necessitatem ad id quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest... Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cuius cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter eam consequitur, secundum illum Jon. 6, 45: Omnis qui audivit a Patre meo et didicit, venit ad me »].

[3] Rom. 8, 31.

[4] Rom. 8, 37.

[5] Cfr. Rom. 8, 33-36.

gano essi dall'esterno o dalla nostra natura e perfino dalla nostra volontà stessa, sono virtualmente superati ed eliminati, e se noi vogliamo allearci alla grazia non costituiscono più un impedimento insormontabile per noi.

In questo senso, possiamo tornare a parlare di un'intima infallibilità della predestinazione generale che scaturisce dalla sua essenza soprannaturale. Ma per la stessissima ragione anche l'infallibilità della predestinazione particolare non consiste semplicemente ed esclusivamente nella prescienza che Dio ha del libero agire della nostra volontà, bensì nella prescienza d'una azione per sé infallibile, proveniente dall'amore e dalla potenza soprannaturale divina: e così, del pari che la gratuità di quest'azione, è un vero e proprio mistero soprannaturale, fondato sulla soprannaturalità del nostro fine e quindi tanto consolante quanto sublime.

Ma è altresì chiaro che questa infallibilità non toglie la libertà dell'uomo, ma è anzi la base per la massima delle libertà. Quello che S. Agostino dice della grazia, vale anche per lei: « Non aufert, sed statuit libertatem ». Infatti, in quanto involge, come predestinazione effettiva, la prescienza della libera cooperazione dell'uomo, presuppone già l'esercizio della libertà. In quanto poi, come predestinazione generale (efficace), spinge l'uomo a perseguire il suo fine e quindi anche alla cooperazione, lo rende perciò stesso capace di esercitare la sua libertà, o meglio ancora, la potenzia trasformandola in soprannaturale e la eleva tanto al di sopra della sua naturale debolezza e di ogni impedimento, che la mancanza di cooperazione non si può più attribuire a difetto di libertà, ma solo all'abuso della medesima. In quest'ultimo riguardo, a rafforzamento della volontà contro gli ostacoli, la predestinazione per mezzo della grazia produce soprattutto l'effetto di dare all'uomo decaduto, per quanto è possibile, una fermezza insuperabile e immutabile nel bene e di renderlo capace di tanta costanza quanta non ne ebbe il primo uomo benché fosse libero da ogni ostacolo.

§ 102. *Il vero mistero della predestinazione in antitesi alla concezione razionalistica e ultramistica.*

Quello che noi abbiamo detto dell'essenza della predestinazione secondo la dottrina cattolica riceverà una nuova luce, esaminando partitamente le unilaterali concezioni opposte (o storpiamenti del mistero) che nel corso dei tempi hanno visto la luce.

Il vero mistero della predestinazione sta in mezzo a due estremi, i quali dei due elementi che vi si trovano organicamente collegati o eliminano completamente ora questo ora quello, oppure l'accentuano così fuor di misura, che l'altro ne resta mutilato. O si accentua troppo il movimento indipendente dell'uomo, escludendo ch'esso sia mosso e sorretto dall'azione divina; oppure la azione divina si fa equivalente ad uno spingere ed un trascinare in cui non trovi posto l'andare ed il camminare proprio dell'uomo. La prima è la concezione razionalistica e naturalistica; l'altra è quella degli ultramistici e pseudo-soprannaturalisti, la quale però, sviluppata fino in fondo, non ha fisionomia diversa da quella d'un meccanicismo razionalistico [1].

---

[1] Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, l. c., nel *Dict. de Théol. cathol.*, 2999.

Cominciamo dalla *teoria naturalistica o razionalistica.*

La dottrina ortodossa afferma che *Dio determina se stesso, per sua libera dilezione, a stimolarci colla sua grazia preveniente ed a muoverci all'acquisto del nostro fine.* La teoria naturalistica, al contrario, esclude qualsiasi mozione esercitata da Dio sopra di noi, vale a dire, cioè, la « transmissio in finem » e quindi la predestinazione stessa come principio della medesima; essa pretende, invece, che l'uomo in forza della sua propria libertà si dia il primo impulso ed il primo indirizzo verso il suo fine, in una parola *si muova da se stesso e per tal modo muova* Iddio a prestargli il suo aiuto e la sua assistenza per mandare ad effetto il suo « propositum » ed a concedergli in fine il premio eterno.

Nel primo caso *Dio muove se stesso* (« gratuito ») *e noi* (con amore e potenza per sé infallibile); nel nostro movimento — qualora ci lasciamo muovere — Egli *vede un effetto della sua predestinazione;* nel secondo caso *l'uomo muove se stesso e Dio,* e nel di lui movimento Dio vede soltanto *un'azione dell'uomo* sulla quale Egli non può esercitare alcun influsso sollecitante, un'azione ch'Egli può solamente appoggiare col suo aiuto onde possa superare eventuali ostacoli, e coronare colla sua ricompensa.

Nel primo caso la predestinazione precede la « praescientia meritorum », essendone la causa; nel secondo caso fa seguito alla « praescientia meritorum », perché questi meriti dipendono principalmente dall'uomo; essa presuppone l'agire ed il muoversi dell'uomo, per cui non è più una vera predestinazione che conduce l'uomo al suo fine, non è una « praedestinatio movens in finem », ma soltanto una predestinazione del premio che spetta all'uomo per le sue opere.

Questa teoria naturalistica ebbe la sua più categorica espressione dai Pelagiani. Essi concepivano la libertà dell'uomo non come quell'attiva indifferenza che spetta alla volontà anche sotto l'influsso della grazia e specialmente sotto l'impulso divino che previene la di lei decisione per il bene, ma come un'assoluta indipendenza da Dio e da ogni impulso divino, in forza della quale la volontà si determina *da se stessa* sia al bene che al male. Ora, come nel male l'uomo agisce indipendentemente da Dio quale « principale agens et movens », altrettanto fa, secondo Pelagio, anche nel bene: egli può dare a se stesso il primo impulso al bene come se lo dà al male; e a quella guisa che al male Iddio non ci muove né ci predestina ma soltanto lo prevede nella sua prescienza come effetto a Lui estraneo, così pure può prevedere il bene come puro e semplice effetto dell'uomo completamente indipendente da Lui. Se Egli in qualche modo vuol prendervi parte, non lo può fare se non attendendo la decisione della volontà per poi associarsi ad essa colla sua grazia ausiliante ed aiutare l'uomo nell'attuazione del *di lui* proposito. La grazia non influisce nella volontà stessa per metterla in moto; essa è soltanto uno strumento sottomesso alla volontà, che le vien posto in mano acciocché possa felicemente eseguire il movimento da lei cominciato, superando tutti gli ostacoli. Così è l'uomo che propriamente predestina se stesso, pel fatto che non aggiunge, come dice Agostino, il suo « propositum bonum » a quello di Dio né lo fa scaturire da esso, ma col suo proposito determina quello divino.

Ma una simile teoria, intesa rigorosamente, contraddice non solo alla misteriosa predestinazione soprannaturale alla vita eterna, ma anche a quella che ha luogo nell'ordine naturale. Giacché neppure in quest'ordine la volontà si muove da se stessa al bene naturale come si muove al male, ma soltanto in forza dell'impulso al bene posto da Dio nella sua natura. Perciò anche le ra-

gioni che S. Agostino oppone ai Pelagiani non sono sempre tolte dall'ordine della grazia: così, per esempio, quando dice che in ogni buona azione è necessario, perché la volontà l'abbia a compiere, che le piaccia, che vi si senta attratta, che vi sia una forza impulsiva in lei che ve la spinge. Anzi, alle volte egli non bada gran che a stabilire se l'impulso che precede la determinazione della volontà per il bene risieda nella natura stessa (o nel di lei ambito), oppure nella grazia soprannaturale e assolutamente al di sopra della natura, perché i Pelagiani con il loro principio escludevano non solo l'impulso soprannaturale, ma in genere ogni impulso [2].

Tanto più poi contraddice, quella teoria, all'ordine della salute dove l'uomo da sé, sia pure con tutta l'energia e l'impulso della natura, non può fare nulla, ma se qualche cosa fa, la fa solo se portato dalla non meritata e soprannaturale grazia di Dio preveniente. Qui l'uomo opera solo in quantoché Iddio mediante un influsso soprannaturale fa sì ch'egli operi, e perciò in quanto opera in lui. Tutta l'attività e tutto il movimento dell'uomo deriva originariamente e principalmente dal decreto e dalla chiamata di Dio e non si eseguisce se non dalla volontà dell'uomo tocca da Dio. In quello che l'uomo fa, Dio vede giustamente non l'effetto d'una risoluzione dell'uomo presa indipendentemente da Lui, ma l'effetto del suo proprio « propositum », il quale precede e provoca quella determinazione dell'uomo che è richiesta per l'effettuazione del movimento. Per questa ragione Iddio per mandare ad effetto il suo decreto non ha punto bisogno che nella volontà umana ci sia una disposizione che preceda la sua chiamata, perché la sua chiamata, da sola, è sufficiente a sollecitare dalla volontà la necessaria cooperazione; tanto meno può, una preesistente disposizione contraria della volontà, esser la causa determinante assoluta perché il decreto di Dio abbia a fallire nell'uomo. Questa è la teoria soprannaturalistica che S. Agostino oppone ai Pelagiani.

Non facendo attenzione al suo centro di gravitazione, si è arrivati a delle conclusioni che contraddicono al carattere della predestinazione da noi tratteggiato (segnatamente in ciò che riguarda il rapporto tra predestinazione particolare e generale) e fanno di S. Agostino un rappresentante della concezione ultramistica della predestinazione, mentr'egli in realtà intese di difendere la pura e semplice essenza (genuinamente mistica e soprannaturale) della medesima di fronte alla concezione razionalistica dei Pelagiani [3].

---

[2] Cfr. *Dogmatik*, libro 6, n. 580 segg. sulle diversità del pensiero dei Padri e degli Scolastici a proposito della natura e della realizzazione dell'ordine della salvezza.

[3] Si è creduto, cioè, che S. AGOSTINO non faccia dipendere la predestinazione effettiva dalla prescienza della libera cooperazione dell'uomo, ma che, piuttosto, faccia determinare questa cooperazione da una « efficacia » propria di quella predestinazione, tanto che essa, in forza di questa determinazione, derivi infallantemente dal decreto di Dio, e che per conseguenza essa non determini in alcun modo il decreto, neppure come effettivo, ma sia determinata ad aver luogo da esso. Lo si deduce dalle espressioni: che Dio muove l'uomo ad agire; ch'Egli causa lo stesso volere; che la sua volontà di salvare non può essere frustrata dalla volontà dell'uomo; che Dio non aspetta prima il consenso dell'uomo — e da altre simili. Solo che S. Agostino dichiara espressamente e ripetutamente che egli non intende sostenere altra predestinazione che quella che è implicita nella necessità e gratuità della « gratia praeveniens » (cfr. *De dono persev.* n. 41-42, 54. Così al n. 42 egli dice: « Videant [Massilienses] subverti hac praedestinationis predicatione illum tantummodo perniciosissimum errorem quo dicitur gratiam secundum merita nostra dare » [Migne P. L. 44, 1019. — *In margine*: cfr. pecc. orig. c. 47 presso Cercià, p. 321 *(R. Cercià († 1886) *De gratia Christi*, Napoli 1853)*]); egli difende dunque l'indipendenza della predestinazione dall'uso della libertà umana prima della grazia e nello stesso tempo, perciò, una dipendenza della libertà (nel suo impiego per la vita eterna) dalla grazia e dalla gratuita predestinazione con cui vien

Che alcune espressioni di S. Agostino abbiano un colorito predeterministico, non è cosa che possa far meraviglia, se si pensa ch'egli dovette mobilitare tutti i mezzi per togliere ai Pelagiani anche l'ultimo nascondiglio. Egli dovette insistere sul fatto che la predestinazione non può essere subordinata a nessun uso della libertà indipendente dalla grazia; che anzi, ogni uso della libertà che può aver influsso sulla salute eterna dipende assolutamente dalla predestinazione: e perciò, data la sua posizione polemica, era del tutto natu-

---

data la grazia. Ne segue anche che egli dalla grazia non esige altro influsso e altra determinazione sulla naturale libertà che quella che è data con la natura della « gratia praeveniens » come tale. Ma tale influsso si riduce a questo, che la libertà si esplichi soltanto in base all'impulso ricevuto; che il movimento, se ha luogo, si debba attribuire non solo alla volontà che si muove, ma anche all'influsso della grazia eccitante; che quindi anche la necessaria cooperazione della volontà con la grazia sia sollecitata e resa possibile dalla grazia medesima; che infine Iddio, appunto perché è in grado di incitare la volontà nel modo più vario e più potente, possa effettivamente provocare questa cooperazione anche là dove la volontà prima della grazia seguiva ostinatamente una direzione opposta. Questo vuol difendere S. Agostino contro i Pelagiani e niente più.

Pertanto, quando egli dice che Dio opera nell'uomo il volere stesso, lo dice contro i Pelagiani i quali affermavano che il volere lo causa il solo uomo per suo naturale potere (ricevuto, è vero, anche quello da Dio), mentre Dio è causa del compimento; con ciò egli mette in chiaro soltanto che Dio mediante la sua grazia dà all'uomo il potere e lo stimolo al volere salutarmente e che di conseguenza questo volere, come opera della volontà elevata e stimolata per mezzo della grazia di Dio, è anche opera di Lui. Egli con ciò non viene a dire che Dio opera di fatto il volere solo in quantoché l'uomo da Lui mosso vi coopera.

Inoltre, quando egli afferma che Dio non attende il volere dell'uomo, lo fa per premunirsi che altri intenda, non poter Iddio spingere l'uomo ad agire, ma dover aspettare che l'uomo avanti e all'infuori della grazia si metta in moto. Non nega però che Dio, dopo aver stimolato l'uomo al bene, aspetti la sua cooperazione affinché la grazia rechi il suo frutto. A ciò non contraddice che Agostino dichiari pure ripetutamente, che la volontà di Dio non può essere resa vana dalla volontà umana. Egli parla appunto di quel frustrare la volontà di Dio che era affermata dai Pelagiani, come se Iddio non potesse concludere nulla con l'uomo che oppone alla grazia una volontà perversa, per cui la malvagità dell'uomo sarebbe più potente che la misericordia di Dio. Sicché egli afferma soltanto che Dio può paralizzare qualunque impedimento opposto alla sua grazia per mezzo della forza intima della medesima. Da ciò non segue che la grazia e la predestinazione, generalmente parlando, non possa essere frustrata; ne segue soltanto che essa non cozza contro una barriera insormontabile e che essa fallisce solo se Dio la lascia fallire, solo in quantoché Dio non attinge ai tesori della sua onnipotenza per dare alla volontà quella grazia della quale sa che trarrà con sé la sua cooperazione.

Sarebbe dunque un procedere senza alcun fondamento, se in base alla dottrina di S. Agostino si volesse attribuire alla predestinazione particolare una *efficacia* speciale, in forza della quale essa non sarebbe subordinata alla previsione della cooperazione umana nella sua infallibilità rispetto al verificarsi della medesima. Anche secondo S. Agostino essa non ha alcun altro vantaggio sulla predestinazione generale se non l'« efficientia », ossia la manifestazione a fatti della « efficacia » che risiede in quest'ultima. S'egli attribuisce una efficacia alla particolare, è perché la considera solo in unione con la generale, come concreta esplicazione della medesima, non in opposizione ad essa; in opposizione non la mette se non con la pelagiana volontà salvifica di Dio, la quale non aveva alcuna forza per muovere gli uomini, ma lasciava invece che si stimolassero e si determinassero da se stessi mediante le loro proprie energie naturali.

[Scheeben vede la dottrina della predestinazione di S. Agostino ancora nella luce della discussione sulla grazia e la libertà che ebbe luogo all'epoca in cui il moderno individualismo ebbe il sopravvento nella Scolastica barocca. Essa invece deve essere considerata dapprima in connessione con la dottrina di lui e del suo tempo riguardante la volontà salvifica divina particolare, « che egli stesso accoglieva come una speciale rivelazione di Dio » (F. HOFMANN, *Der Kirchenbegriff des heiligen Augustinus*, p. 485); poi alla luce sulla sua dottrina del Corpo mistico di Cristo. Cristo è il primo predestinato. Ogni grazia (nel Regno di Cristo la grazia lascia a chi la riceve soltanto la libertà per il bene, mentre la grazia di Adamo, prima del peccato, lasciava la libertà tanto per il bene che per il male: Hofmann, 447) è grazia di Cristo. « Essa proviene al singolo non nell'atto religioso solitario con cui questi si volge a Cristo... Solo crescendo con Cristo (il Capo) attraverso la Chiesa

rale ch'egli ponesse in seconda linea la volontà salvifica generale condizionata ed in prima linea quella particolare assoluta, e trascurasse ordinariamente il loro rapporto e specialmente il passaggio dall'una all'altra. Infatti, se egli avesse fatto risaltare maggiormente il loro legame, cioè la prescienza della cooperazione umana, i Semipelagiani senza fallo avrebbero interpretato ciò nel loro senso, e in tali circostanze neppure S. Agostino avrebbe trovato parole per esporre in modo inequivocabile la vera portata di quell'elemento.

(il Corpo) prende egli parte alla "grazia di Dio mediante Cristo" (ibidem, 479). «E' accertato... che Agostino non riguardava il "numerus certus praedestinatorum" come una moltitudine senza coesione di individui favoriti dalla grazia, bensì come una società, come l'"unus totus Christus caput et corpus"...» (ivi, 480). Il numero degli eletti è fissato dall'eternità. Essi non hanno conoscenza certa di questa elezione e possono anche transitoriamente cadere in peccati. Tuttavia la grazia che è stata loro data è irresistibile, poiché essa «non permette... che la volontà umana soccomba nell'ultimo combattimento» (ivi, 476; Scheeben più tardi si è avvicinato a questo modo di pensare: *Dogmatik*, l. 6, n. 587 segg. e 501-502). — Le sue vedute trasportate nel questionario di quel periodo post-tridentino, ebbero per effetto un argomentare «ex auctoritate S. Augustini», nel quale concetti e termini del Santo vennero esposti spesso in una maniera antistorica e reprensibile anche sotto l'aspetto puramente logico in funzione di punti di vista che solo molto tempo dopo si svilupparono nella Storia: in una parola, furono esposti equivocamente. Insieme con O. ROTTMANNER, il quale ha riscoperto S. Agostino ai moderni, nella sua opera *Geistesfrüchte aus der Klosterzelle* (edito per cura di R. Jud, München 1908), p. 24 segg., e Hofmann (l. c., 476 nota 147, citando il precedente) si può esporre il pensiero di S. Agostino circa i rapporti tra la «grazia irresistibile» e la libera volontà in questi termini: la «grazia irresistibile» non è, psicologicamente parlando, da intendere come una grazia la quale riveli la sua efficacia nel superare il peccato non ostante che la volontà perduri nella sua resistenza, ma una grazia che conferisce alla volontà stessa del predestinato una forza così invincibile per il bene e una opposizione così grande al male, da non poter soccombere nella lotta. La grazia quindi, propriamente parlando, conquide la volontà prima che questa lotti col peccato: «voluntas praeparatur a Domino».

«Il *mistero della predestinazione* per Agostino non sta nel concorso attivo di Dio e dell'uomo nell'operare la salvezza — dice STEGMUELLER nella citata *Geschichte des Molinismus*, 409 seg. — ma nell'imperscrutabilità e incomprensibilità del decreto divino... Dal 421 in poi si trova ancora soltanto la dottrina restrittiva della volontà salvifica: Dio vuole la salute di tutti, ossia, di tutti quelli che di fatto si salveranno... Accanto a questa ricorre un'interpretazione, diciamo così, distributiva: Dio vuole la salvezza di tutti, ossia di ogni specie e classe d'uomini... Da ultimo da lui è data ancora un'interpretazione psicologico-mistica: Dio vuole la salvezza di tutti, ossia, Egli comanda ed in noi fa sì che preghiamo per la salvezza di tutti. E' nell'insieme di queste interpretazioni che si deve intendere quella definizione della predestinazione che le riassume tutte e che noi abbiamo da Agostino stesso: «Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud: praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur. Caeteri autem ubi nisi in massa perditionis iusto divino iudicio relinquuntur?» (*De bono perseverantiae* — scritto nel 428-429 — c. 14, n. 35; Migne P. L. 45, 1014).

Come S. Agostino, Scheeben non ravvisa il mistero della predestinazione nel concorso attivo di Dio e dell'uomo nell'operare la salvezza. In questo la sua interpretazione di Agostino è giusta. Non ha rilevato invece che Agostino, ciò non ostante, non si è fermato a questo punto, ma che, nello sforzo per comprendere nella sua ultima causa il fatto presentato dalla Rivelazione della riprovazione eterna di uomini che pure erano stati redenti, è arrivato alla dottrina (errata) della volontà salvifica parziale. Questo errore del gran Padre della Chiesa avrebbe dovuto mostrargli i pericoli ed i limiti che si impongono ad uno schiarimento prettamente speculativo di questo mistero. Sulle discussioni di Agostino con i suoi avversari contemporanei vedi SAINT-MARTIN, l. c., 2888-2895. — La Chiesa ha preso posizione nei riguardi della dottrina di Agostino la prima volta nel 2° Concilio d'Orange (Arausicanum II) tenutosi nel 529 e confermato da Bonifacio II nel 531, nel quale hanno influito le direttive teologiche di Cesario d'Arles, discepolo di S. Agostino (Denz., 174-200). Questo Concilio colla chiara definizione della necessità della grazia e dell'impossibilità a meritarla ha definitivamente rigettato il Semipelagianismo, tuttavia non dice direttamente nulla di positivo sopra la predestinazione alla grazia e alla vita eterna, toccata solo indirettamente nel can. 3, 12, 20; rigetta espressamente ogni predestinazione al male, e afferma la possibilità, almeno per i battezzati, di osservare i precetti divini e quindi di salvarsi (Denz., 200). — Sull'influsso di S. Agostino sul Concilio di Trento vedi le già citate opere di Jedin e Stakemeier].

L'interpretazione ultramistica, diametralmente opposta a quella sostenuta da S. Agostino, si caratterizza in genere pel fatto che considera l'influsso di Dio che muove la volontà come una predeterminazione, la quale non permette per niente o solo a malapena di riguardare il movimento della volontà (determinato dalla sua spinta) come un movimento proprio della volontà e come prodotto di libera autodeterminazione della medesima [4].

La chiamiamo ultramistica perché accentua più del necessario l'elemento mistico della predestinazione, benché d'altra parte per questo fatto medesimo lo sottovaluti, col risultato di ridurre, più o meno, il mistero vivo ad un meccanismo morto. Perché, se l'influsso di Dio sulla volontà io lo accentuo così forte, ch'essa semplicemente vien mossa senza muovere se stessa, allora tolgo a quest'influsso quello che ha di più elevato, cioè di mettere l'uomo in grado di muovere se stesso non solo sul campo naturale, ma anche in quello soprannaturale al quale è stato sublimato mediante la grazia divina.

Là dove per favorire l'influsso impulsore di Dio si esclude espressamente il potere dell'uomo di muovere e determinare se stesso, dove cioè il predeterminismo viene insegnato in tutta la sua asprezza, noi ci troviamo davanti ad un'aperta negazione del mistero della predestinazione, un errore che offende la potenza e la trascendenza di Dio non meno dell'opposto naturalismo e avvilisce al massimo l'uomo proprio là dove Iddio lo vuole esaltare.

Sebbene non si distrugga il mistero, tuttavia il suo vero carattere ne resta offuscato ed il punto focale della sua grandezza eccezionale vien posto nell'ombra, qualora l'influsso di Dio sulla volontà ce lo immaginassimo così, che la cooperazione della volontà o la sua autodeterminazione dovesse scaturire dalla forza dell'impulso come immancabile conseguenza interna se non addirittura con assoluta necessità. Chi è capace di distinguere questa immancabile conseguenza o infallibilità interna da quell'assoluta necessità si compiaccia pure di questa teoria; noi non ci sentiamo in grado di farlo, soprattutto se tale infallibilità va presa sul serio e a rigore di termini; difatti da una causa segue con assoluta infallibilità solo ciò che non può non essere prodotto, vale a dire, ciò che in essa è già così determinato, che finché essa sussiste non può essere eliminato.

Senza qualsiasi determinazione interna della volontà da parte della grazia non è propriamente pensabile la mozione divina; la grazia non può lasciare la volontà sola ad agire; nemmeno può contentarsi di abilitare la volontà ad agire soltanto in genere; essa la deve oltre a ciò inclinare, e per vero dire non dall'esterno soltanto, presentandole oggetti piacevoli che *l'attraggono,* ma anche dall'interno, *stimolandola*: cose tutte che i Tomisti facevano valere contro Molina, benché questi in realtà non negasse niente di tutto ciò. Ma da tutto questo non segue minimamente che una simile determinazione della volontà, che ha luogo senza il suo concorso, tragga infallantemente con sé la sua autodeterminazione; ne viene soltanto che quest'ultima, se si compie, si compia soltanto in base ed in forza della determinazione data da Dio.

E' stato senz'altro molto lodevole, in se stesso, lo sforzo dei teologi tomisti ed agostiniani di far conoscere quanto meglio era possibile la totale dipendenza dell'uomo da Dio nelle sue opere morali e specialmente in quelle sopran-

---

[4] I suoi rappresentanti sono, fra gli altri, Calvino, Baio, Giansenio, K. Barth. Sul neo calvinismo di quest'ultimo, vedi R. Groschе, *Pilgernde Kirche,* 1-105, 109-158; H. Volk, *Die Kreaturauffassung bei K. Barth. Eine philosophische Untersuchung* (Würzburg 1939).

naturali. Dice infatti S. Bonaventura che la pietà inclina ad attribuire troppo alla grazia piuttosto che alla libertà naturale. Ma la dignità della grazia si salva meglio in quell'opinione che difendiamo noi. Difatti nell'opera della salute noi non attribuiamo assolutamente nulla alla libertà naturale, neppure la cooperazione colla grazia se si intende questa come se avesse a svolgersi fuori o accanto od anche al di sotto della grazia. La capacità e la spinta a cooperare colla grazia non vien data alla volontà senza la grazia; la cooperazione è un atto della libertà soprannaturale data dalla grazia, e così l'uomo dipende in tutto dalla grazia di Dio. Ma se questa dipendenza ha da essere titolo di gloria non solo per l'uomo, ma per lo stesso Iddio e per la sua grazia, bisogna che porti l'uomo a tanta altezza, ch'egli in virtù di lei possa muoversi così liberamente nell'ordine soprannaturale ed essere così padrone di sé, come lo è nell'ordine naturale; poiché solo così la grazia mostra di essere una forza che nobilita e non distrugge la natura; solo così la potenza dell'influsso di Dio sull'uomo si mostra in tutta la sua luminosità, non solo elevandolo ad una vita soprannaturale, ma rendendo tale vita davvero a lui propria, tanto da far dipendere il conseguimento di essa dalla di lui libera determinazione. Pel fatto che Dio colla sua potenza fa sì che anche dall'uomo dipenda qualche cosa di grande si dovrà forse dire che l'uomo dipende meno da Dio?

In base a tutto ciò noi crediamo di poter affermare che proprio i difensori della « gratia praedeterminans » e, rispettivamente, quelli della « gratia victrix » sono appunto quelli che nella predestinazione hanno menomato ciò che è più venerando e più onorifico per Iddio e che costituisce il cuore del mistero. Ma noi abbiamo ancora altri argomenti che lo dimostrano.

I sostenitori della « gratia praedeterminans » consideravano la predeterminante forza fisica della grazia come una proprietà che spetterebbe essenzialmente a ciascun influsso efficace di Dio sulla creatura razionale in genere, quindi anche a quegli impulsi coi quali la creatura razionale vien mossa ad atti buoni naturali. Ma già solo da questo si rende evidente che questa specie di forza impulsiva non costituisce alcuna specifica prerogativa della mozione soprannaturale colla quale Iddio conduce la creatura alla vita eterna, e conseguentemente non può essere un mistero specificamente cristiano. La prerogativa della predestinazione cristiana risiederebbe allora unicamente nell'oggetto al quale muove e conduce l'uomo, e nell'elevazione della facoltà volitiva al grado di principio di atti soprannaturali. Ma proprio quest'elevazione della volontà in più alta sfera vien posta di nuovo nell'ombra se la volontà in questa sfera non determina se stessa intieramente e non diviene completamente padrona della sua alta posizione. Se invece non si ammette già nell'ordine naturale una mozione per via di predeterminazione bensì mediante dotazione con attiva libertà e forza d'espansione, allora la mozione soprannaturale appare doppiamente straordinaria: in primo luogo perché ci indirizza verso un fine soprannaturale, e in secondo luogo perché Iddio rende talmente nostro il principio di questo movimento, che noi nella nostra ascesa al cielo non siamo soltanto sostenuti, ma voliamo noi medesimi colle ali che ci furono regalate.

Assai più che dalla teoria tomista della mozione della volontà il terribile mistero della predestinazione viene oscurato dalla teoria della « gratia victrix » nel senso inteso dagli Agostiniani. Il punto focale dell'interpretazione tomista, la mozione della volontà per opera soprattutto di Dio dall'interno e non dall'esterno, l'integrazione della sua forza naturale per mezzo di una soprannatu-

rale nel tendere verso il fine soprannaturale, insomma, l'influsso reale fisico o, rispettivamente, iperfisico di Dio, passa qui completamente in seconda linea per far posto ad un influsso morale mediante sollecitazione ed allettamento della volontà. Per quanto la sollecitazione possa essere immancabilmente allettante, non per questo però la mozione della volontà da parte di Dio può dirsi qualche cosa di più ammirevole che la mozione della medesima da parte degli appetiti sensibili contro i quali la grazia deve rinforzare la volontà.

L'attrazione d'ordine superiore della « delectatio coelestis », la cui necessità, in questo sistema, non deriva dall'assoluta soprannaturalità degli atti in questione ma dalla morale fiacchezza della nostra volontà, non contiene comunque né una mozione della volontà nella sua più intima natura (là dove solo il suo Creatore la può muovere), né un'elevazione della facoltà volitiva in una sfera superiore, per cui essa possa essere soprannaturalmente formata e vivificata onde rendersi attiva in modo soprannaturale. Perciò se noi, all'opposto, accettiamo questi elementi di soluzione e li spieghiamo nel senso che l'influsso fisico di Dio è al tempo stesso un influsso morale che dà alla volontà uno slancio fisico e insieme morale e fonda, conseguentemente, la sua piena libertà d'azione; noi ci potremo spiegare, anche senza ricorrere alla « gratia victrix », l'idea della mozione della volontà da parte di Dio molto più profondamente ed efficacemente che non i teologi menzionati con la loro « gratia victrix ».

Quando invece i Molinisti ed i Congruisti vogliono riguardare la relazione tra la grazia preveniente e l'effettiva mozione della volontà unicamente e semplicemente come un dato di fatto e la sottopongono alla provvidenza di Dio solo in quanto Egli la prevede mediante la « scientia media », non pregiudicano in alcuna maniera il mistero della predestinazione, purché conservino (come in massima parte essi, e specialmente i loro capi Molina e Suarez, hanno fatto) il contenuto genuino della dottrina tomista e agostiniana.

Ma chi più di tutti è stato chiaro e profondo, secondo noi, nel mettere in rilievo lo speciale carattere mistico e soprannaturale della predestinazione e dell'influsso di Dio sull'uomo, seguendo le orme di S. Tommaso, è il geniale Gregorio di Valenza [5]. Secondo costui la mozione o trasmissione dell'uomo al suo ultimo fine soprannaturale si profila come segue.

Per causare nell'uomo un moto della volontà spontaneo e soprannaturale, Iddio lo deve trasportare in una sfera di vita più alta, deve informare, vivificare e fecondare la sua potenza naturale, nobilitandola e trasformandola, come con l'infusione dell'anima viene informato e vivificato il corpo. Questa elevazione, formazione e attuazione della potenza naturale è il perno di tutta quanta la mozione dell'uomo da parte di Dio. Essa è in se stessa una mozione o movi-

---

[5] Greg. de Valentia [† 1603] 2 to. disp. 8, q. 3, punct. 4, § 4. Soto, *De nat. et gr.* l. 2, c. 18; altri tomisti, per esempio, Caietano, Medina ad 1, 2, q. 113, a. 6 et 8. Vasq. 1, 2, disp. 211. [*In margine:* contra Suarez de grat. l. 8, c. 1 segg.]. In sostanza quasi tutti i vecchi Teologi si accordano con i menzionati. Solo che la maggior parte d'essi non riconosce che anche nel primo soprannaturale rivolgersi dell'uomo a Dio l'atto concernente già si compie pel tramite dell'abito infuso. [*Nota marginale:* cfr. Schäzler (seguono dati non leggibili ma certo si accenna alle opere: *Natur und Uebernatur* (Magonza 1865) e *Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade* (Magonza 1867) in polemica con J. E. Kuhn che aveva scritto *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade* (Tubinga 1868))*]. Sulla presente questione vedi il mio scritto *Natur und Gnade*, cap. 4 all'inizio. Lo spazio non ci permette di illustrare la prospettata teoria in ogni punto e di prevenire tutti i malintesi.

mento [metafisico] nel senso più rigoroso, essendo un trasferimento dalla potenza all'atto, ma non all'atto secondo, bensì all'atto primo pel quale la potenza viene informata e nel più profondo di se stessa riceve la capacità e l'inclinazione ad emettere atti soprannaturali. Essa vien prodotta « efficienter » da Dio soltanto, a quel modo che la natura da Lui soltanto è chiamata all'esistenza. Ma appunto per questo essa produce in noi una nuova natura più elevata, grazie alla quale siamo resi intimamente capaci del bene soprannaturale ed inclinati al medesimo come per natura lo siamo rispetto al bene naturale. Quindi, come Iddio, quale Creatore della natura, è anche principio di tutto quello che di buono fa l'uomo in base e in conformità alla naturale tendenza della medesima, e mediante la natura muove l'uomo anche là dove l'uomo in forza della natura muove se stesso; così pure in maniera più elevata Egli, mediante l'elevazione e la trasformazione della natura, diventa il principio movente di tutto quello che l'uomo compie spontaneamente in virtù di quel principio di vita superiore. Quella mozione pertanto è il punto di partenza di tutti i movimenti che come attività dell'uomo provengono da lei; essa è reale e fisica in contrapposizione alle mozioni morali, iperfisica in contrapposizione alle mozioni naturali; è una « impressio » che Dio compie nelle facoltà dell'anima per metterle in movimento di attività e perché raggiungano un fine che da se stesse non avrebbero potuto raggiungere [6].

Ma essa è inoltre ciò per cui l'attività soprannaturale si rivela come il più intimo patrimonio dell'uomo, pel fatto che getta il principio della medesima nel fondo delle sue potenze; e così non dà l'impressione che l'attività stessa sia lì appiccicata dall'esterno, ma fa sì che germogli e scaturisca dal centro della vita dell'anima. Come non ci può essere più forte e profonda mozione dell'uomo da parte di Dio all'infuori di questa colla quale la sua natura viene elevata e trasformata nei suoi principî intrinseci, così non ce n'è una con la quale si possa fondare più profondamente e spiegare più chiaramente l'autonomia e la spontaneità del soggetto mosso. Questa mozione ci dà appunto quella nostra libertà soprannaturale per la quale nel produrre gli atti soprannaturali cooperiamo così spontaneamente, come in forza della nostra libertà naturale cooperiamo negli atti naturali.

Ciò non ostante, questa mozione dell'uomo per opera di Dio è — come abbiamo accennato — soltanto il fattore più profondo ed intimo, il cardine del processo pel quale ha origine l'attività salutare dell'uomo. Ossia, per condurre a termine questa mozione bisogna inoltre che Dio disponga l'uomo a riceverla, e dopo che l'ha attuata bisogna che solleciti l'uomo a mettere in azione e servirsi delle forze vive comunicategli per mezzo di essa. Nel primo caso Egli dà inizio alla mozione, nel secondo la rende feconda: due cose ch'Egli compie mediante la grazia attuale, la quale, a differenza della grazia abituale, non è termine né principio d'una mozione, ma è essa medesima una mozione e appunto per questo è atta a provocare ed eccitare un ulteriore movimento.

In sé e per sé questa grazia attuale eccitante e sollecitante non ha, nel suo influsso sulla volontà, un carattere mistico e soprannaturale. Quando però deve, come in questo caso, muovere la volontà a ricevere, o rispettivamente, a porre in azione una forza soprannaturale a lei immanente, quando deve tirar sù la

---

[6] S. Thom. 1 p., q. 9, a. 1: « Quod movetur, motu suo aliquid acquirit et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat ».

volontà in una regione superiore o spingerla avanti nella medesima, deve partecipare del carattere soprannaturale di questa forza. Sarebbe un interpretare superficialmente la mozione della volontà alla sua attività soprannaturale, il considerare quest'ultima come effetto prodotto dalla volontà naturale spinta unicamente dalla grazia attuale.

La grazia attuale diventa effettivamente movente in unione o in aggiunta alla grazia abituale, dalla quale ha da scaturire il movimento, ossia, l'attività vitale dell'anima. Essa non otterrebbe l'agire soprannaturale della volontà, se non portasse con sé l'« impressio » del principio di vita divina nell'anima o se non ve la trovasse già. Questi due influssi divini di diverso genere, l'eccitante e l'informante, si completano tra loro e dipendono l'un dall'altro: tutti e due insieme formano la « gratia motrix » da cui dipende il tendere e l'agire salutare dell'uomo. Ma l'esito reale di questa grazia motrice dipende dalla libera decisione della volontà che ne deve essere mossa; e ciò in due modi, a secondo che l'uomo è già vivificato dalla grazia abituale o no.

In quest'ultimo caso la decisione dell'uomo riguarda l'accettazione della grazia abituale, dopo di che egli riceverà la sua libertà soprannaturale: è come l'aprirsi dell'occhio per ricevere la luce colla quale ha da vedere. L'uomo con questa decisione lascia che si compia la propria elevazione e formazione per opera di Dio. Nel primo caso, invece, l'uomo, sotto l'influsso della grazia attuale e facendo uso della sua libertà soprannaturale, si determina ad esplicare la forza latente nella grazia abituale. Nell'ultimo caso la decisione della volontà contiene semplicemente un abbandonarsi a Dio che l'attrae a sé per elevarla; nel primo invece uno sviluppo ed un'esplicazione del movimento soprannaturale comunicatole da Dio. Nell'ultimo caso dalla decisione della volontà dipende non soltanto il semplice risultato, ma anche l'ingresso della « gratia motrix » completa, perché l'introduzione della « forma impressa » non ha luogo se non quando la volontà l'accoglie; nel primo invece la piena « gratia motrix », il principio formale e la sollecitazione, esiste già prima della decisione della volontà, in modo però, che la volontà non può sottrarsi al suo impulso.

Ma questa dipendenza della mozione divina — rispetto al suo risultato — dalla decisione della volontà dell'uomo che ha da esser mosso, non è tale che la continuità o la soprannaturalità della mozione stessa ne possa esser rotta o pregiudicata. La decisione della volontà, nell'uno e nell'altro caso, non è per nulla un elemento estraneo che si intromette arbitrariamente nel processo soprannaturale. Così sarebbe soltanto qualora la volontà dovesse dare il suo assenso indipendentemente da un influsso soprannaturale di Dio, oppure qualora Iddio le rivolgesse un invito puramente esterno ad aderire alla mozione che parte da Lui. Ma la cosa è ben diversa: se la volontà si decide, lo fa attratta e portata dalla grazia preveniente che la tocca internamente. Perciò la sua decisione stessa ha carattere soprannaturale, come la grazia in base alla quale si compie. Tra la grazia attuale che attinge l'anima e opera in essa solo moralmente, e l'abituale che informa l'anima fisicamente, la decisione della volontà viene a trovarsi come nel mezzo, essendo da quella causata e da questa fecondata per far nascere dalla volontà un atto vitale libero e soprannaturale [7].

---

[7] *Appunti* tracciati a parte tra le pp. 698-699: « L'uomo opera (actu secundo) *perché* opera la grazia. Ma anche la grazia opera appunto soltanto nell'attuale agire e con l'attuale agire dell'uomo (essa non opererebbe se l'uomo non volesse operare). Là dove l'uomo agisce, agisce anche la grazia, ma non perché l'uomo agisce. Essa agisce in actu secundo (i Tomisti

Questa è l'esposizione davvero mistica — ma nella sua grandezza e sublimità mistica sommamente luminosa — della soprannaturale « transmissio hominis in vitam aeternam », cui S. Tommaso assegna come causa e principio la predestinazione; una esposizione nella quale né la grazia offusca la libertà, né la libertà ecclissa la grazia, ma piuttosto la grazia causa una mistica libertà e questa libertà rivela tutta la forza e la funzione mistica della grazia. Ambedue questi elementi si presentano come intrecciati davvero organicamente e compenetrati uno coll'altro, dappoiché la volontà naturale con la sua naturale libertà non viene opposta alla grazia, ma, influenzata e informata dalla grazia, si aderge a facoltà dotata di forza e di libertà soprannaturale e viene assunta a prender parte intima nel processo soprannaturale [8].

§ 103. *La predestinazione come chiamata e come elezione. I misteri della predestinazione o scelta della grazia.*

Prima di rilevare il lato oscuro e terribile della predestinazione, vogliamo considerarlo ancora brevemente sotto un altro aspetto luminoso sotto del quale ci viene esposta dalla S. Scrittura.

La S. Scrittura, e con lei i Padri ed i Teologi, chiamano la predestinazione anche col nome di « electio » [1], elezione. Vale a dire, il decreto col quale Dio ci conduce verso il nostro fine soprannaturale, è al tempo stesso una libera e gratuita scelta colla quale destina le anime al possesso di se stesso e intende accoglierle come figlie e come spose. L'altezza della dignità e la grandezza delle dovizie della sua grazia e della sua gloria contrassegnano questa scelta come un atto della sua provvidenza soprannaturale. L'anima nella sua natura e nella sua libera attività naturale non ha niente che la possa render degna in qualche modo della scelta divina, ma neppure cosa alcuna che possa decisamente trattenere Dio perché non la scelga. La bontà divina ed i meriti di Cristo sono il motivo o causa unica, ma anche illimitata nella sua efficacia, onde avviene la scelta. Ma l'effettiva elevazione dell'anima allo stato destinatole da Dio può compiersi o per generazione, come nei bambini, o per formale sposalizio, come in quelli più grandi, i quali devono andare incontro al loro celeste Sposo sia nel ricevere la grazia santificante colle disposizioni che la precedono, sia nel ricevere la gloria col perseverare nella grazia fino alla fine. Tutte le anime umane a causa dell'universale volontà salvifica di Dio sono candidate ad esser sue figlie e spose, e conseguentemente sono chiamate; ma soltanto quelle che di fatto ricevono il Battesimo, oppure corrispondono sino alla fine colla loro ele-

---

dicunt grat[iam] effi[cientem] pertinere non ad actum primum sed ad actum secundum). [Questi appunti non dànno soltanto un riflesso del modo di pensare latino-tedesco di Scheeben, ma mostrano in modo palpabile il suo affannarsi per tradurre in categorie di vita la contingenza dei nostri atti vitali in concorso all'azione di Dio. Egli si muove ancora nella terminologia delle grandi scuole del Tomismo e del Molinismo. Non vuole riunirle in una sintesi, ma, riservando a ciascuna le difficoltà che le vengono mosse ed i colpi d'occhio scoperti nella profondità del problema, vuol esprimere in forme nuove tale problema nel senso suaccennato e rendere credibile e pensabile la piena dei suoi concetti teologici. Non gli è riuscito al punto da esserne soddisfatto].

[8] Cfr. Bossuet e Giovanni della Croce in GARRIGOU-LAGRANGE, l. c., 3020-22.

[1] Vedi SCHRENK, l. c., sopra ἐκλογή (cfr. nota 2 del § 100).

zione all'elevazione di Dio, sono effettivamente e assolutamente *elette* [« auserwählt »] e separate dalla schiera di quelle che sono semplicemente chiamate [« erwählt »].

E' chiaro che questa elezione è infallibile e non meritata come la predestinazione con la quale in sostanza si identifica. Dio non elegge noi perché noi abbiamo eletto Lui, ma mediante la sua elezione e la sua chiamata, con la quale ci invita e nello stesso tempo ci attira, ci rende possibile di eleggere Lui. L'elezione (« electio »), come la predestinazione, proviene dall'immeritato eppur infallibilmente fedele e potente amore (« dilectio ») con cui Dio ci ha chiamati all'unione soprannaturale con Lui, da un amore il quale, sebbene da parte nostra non sia in alcun modo meritato, tuttavia ci procura una fiducia nel conseguimento della salvezza, che è sicura più che se avesse a regolarsi su quella tendenza naturale della volontà che dipende unicamente da noi. Ma da qui avviene pure che quest'amore non è effettivamente discriminante, né in effetto conclude infallibilmente l'alleanza di Dio con l'uomo, se non in quanto Dio prevede che si verificherà l'assenso e la corrispondente elezione dell'uomo da Lui provocata. Certo non è in nostro potere di causare la nostra elezione e la nostra vocazione, ma dipende ben da noi di corrispondere alla chiamata e così, secondo la parola dell'Apostolo, rendere di fatto efficace e certa la nostra elezione e vocazione.

Fino a questo punto, nell'elezione come causa nella predestinazione non troviamo che pura luce con verità consolanti ed elevanti, le quali ci ispirano la più sicura confidenza nel raggiungimento del bene supremo; e noi abbiamo tutte le ragioni per unirci all'Apostolo (al principio della sua lettera agli Efesini) nel lodare e glorificare Iddio per il mistero della sua elezione e predestinazione.

Ma lo stesso Apostolo nella lettera ai Filippesi ci raccomanda anche: « Operate la vostra salute con timore e tremore; poiché è Dio che opera in voi il volere ed il fare secondo il suo beneplacito »[2]. Appunto perché noi abbiamo da operare la nostra salute in base all'azione e all'influsso con cui ci chiama e ci muove Iddio, dobbiamo sottometterci a tale azione con timore e tremore, perché resistendo ad essa non abbiamo ad aggravarci con una colpa più grande che se dovessimo operare la nostra salute indipendentemente. Difatti in tal caso noi non solo faremmo getto temerariamente della nostra felicità, ma respingeremmo anche la mano di Dio che ci vuol salvare e frusteremmo le tenere premure che si prende di noi per pura bontà e amore (« pro bona voluntate »).

Inoltre, siccome il nostro proprio operare è subordinato all'influsso divino e quest'influsso dipende dal libero e grazioso beneplacito di Dio che da noi stessi non possiamo meritare in nessuna maniera, abbiamo da temere che Dio, una volta che gli abbiamo fatto resistenza, non abbia a ritirare la sua mano salvatrice e che in seguito per lo meno non ci voglia più prevenire ed aiutare con quell'abbondanza di grazie che prima ci aveva predisposto: che ci abbandoni perché noi abbiamo abbandonato Lui. Così noi ci allontaneremmo sempre più dalla nostra vocazione e destinazione. Con questo timore vuole l'Apostolo che noi ci guardiamo dal resistere a qualsiasi grazia, che con tremore abbiamo ad accogliere diligentemente tutte le visite interne del Signore e come volonterosi strumenti nelle sue mani ci lasciamo da Lui impiegare e guidare.

Ciò nondimeno è evidente che questo lato temibile della predestinazione è

---

[2] Phil. 2, 12-13.

soltanto un'ombra che noi stessi gettiamo su di essa e che è in nostro potere di far dileguare. Noi vediamo bene, infatti, che qui non viene menomamente compromessa né la misericordia di Dio né la libertà dell'uomo; ma è precisamente la misericordia così sdegnosamente respinta e disprezzata in forza della propria libertà, quella che addossa all'uomo la maledizione della giustizia divina.

Nubi oscure si addensano se riflettiamo che senza dubbio Iddio nella sua onnipotenza potrebbe usare efficace misericordia anche con quelli che di fatto resistono alla sua grazia; e che quelli che effettivamente vi corrispondono, con altre grazie e in altre condizioni l'avrebbero potuta frustrare non meno che gli altri. Qui infatti par di vedere una speciale predilezione di Dio per i secondi ed una certa avversione per i primi; e tale, in verità, da precedere l'effettivo uso o abuso della libertà umana, dipendendo appunto da quella predilezione e da quella avversione se Dio pone l'uomo in quelle condizioni nelle quali sa ch'egli coopererà colla sua grazia o non coopererà.

Se riguardiamo come un effetto dell'avversione di Dio per tali uomini il fatto ch'Egli, potendolo, non li preserva tutti dall'abuso della loro libertà e della grazia ricevuta, senza dubbio un tal modo di procedere deve sembrare ingiustificato e orribile. In realtà invece non è altro se non una prova che Dio, nel suo amore preveniente, vuole la salvezza di tali uomini non a tal punto e con tale decisione, da prendersi cura a qualunque costo perché essi la raggiungano definitivamente e immancabilmente. A dire il vero negli uomini non esiste alcun motivo perché Dio assicuri l'uno anziché l'altro dall'abuso finale della propria libertà; tanto meno però esiste una ragione per cui Dio ne debba garantire tutti gli uomini, dopo ch'Egli ha dato loro la possibilità di usare bene la loro libertà. Senza dubbio quelli i quali sono posti sotto un sistema tale di provvidenza che non solo possono cooperare colla grazia, ma è certo che vi coopereranno, devono essere riconoscenti a Dio della grazia in se stessa e dell'effettiva congruità della grazia, considerando questa congruità come un favore speciale. Né per questo gli altri possono lamentarsi di Dio, il quale aveva accordato loro, senza che la meritassero, la grazia preveniente ed era disposto a salvarli qualora avessero voluto cooperarvi.

Alquanto diversa è la questione rispetto ai bambini che prima di morire, senza alcun riguardo all'uso della loro libertà, a seconda del verificarsi di circostanze esteriori, giungono o non giungono alla grazia del Battesimo. Quelli che senza loro colpa personale si perdono, non possono lamentarsi della divina provvidenza che ad altri ha fatto effettivamente pervenire la grazia, perché essi né avevano un diritto ad averla, né son tenuti personalmente responsabili per non averla, e neppure in conseguenza di ciò perdono i loro beni ed i loro diritti naturali. Quindi, se per loro la misericordia salvatrice di Dio non è stata sufficiente, non se ne può fare una colpa a Dio, come non se ne può fare una colpa quando in coloro che hanno l'uso della ragione la sua misericordia penetra sì in essi, ma non giunge mediante l'opera loro fino allo scopo.

Il diverso comportamento della volontà salvifica divina nel distribuire le grazie interne ed esterne — da cui dipende la cooperazione dell'uomo ed il conseguimento del fine — si chiama giustamente *predestinazione o scelta della grazia* [« Gnadenwahl »], la quale si deve distinguere, come vedremo tosto, dalla effettiva *elezione* o predestinazione delle persone.

Che si possa dare e di fatto si dia una tale predestinazione della grazia,

cioè la destinazione di una maggiore o minore quantità di grazia dipendente dalla libera volontà di Dio, è fuori dubbio. E cioè, non si può concepire la volontà salvifica generale come se, pure prescindendo dall'effettivo subentrare della cooperazione dell'uomo, dovesse comportarsi nella stessa maniera e con lo stesso amore verso tutti, come sostenevano i Pelagiani. Come avviene che Dio a causa del rifiuto di cooperazione da parte dell'uomo non si tosto e sempre si ritira, ma spesso cerca di attirare l'uomo con nuovi mezzi; così anche prima che cominci la cooperazione dell'uomo e prescindendo da essa, distribuisce ad uno grazie maggiori, ad un altro grazie minori; ad uno grazie siffatte ch'Egli prevede che saranno « effectrices », ad un altro grazie di cui non gli è sconosciuta l'inefficacia; ad uno stabilisce il termine della prova in un momento nel quale con o senza la sua cooperazione si trova in stato di grazia, ad un altro invece quando per sua colpa (o senza di essa se si tratta di bambini non battezzati) si trova in stato di peccato. Questa predestinazione della grazia lungi dal contraddire alla volontà salvifica generale, è anzi quella che le dà quella determinata forma colla quale viene applicata agli uomini; vi contraddirebbe solo qualora da parte sua Iddio in questa discriminazione trascurasse completamente determinati singoli uomini e non accordasse loro nessuna grazia con la quale possano giungere a salvamento. Anzi, siccome la stessa volontà salvifica generale è grazia tale e quale, è naturale che Dio per dimostrare di essere padrone della sua grazia non l'applichi a tutti gli uomini alla stessa maniera [3].

Dipende in gran parte dalla libertà e dalla diversità della predestinazione della grazia, dentro i limiti della volontà salvifica generale, se questa debba o no cambiarsi in particolare, quella virtuale e condizionata in effettiva e definitiva, oppure se debba tramutarsi in riprovazione. Ma questa non è una ragione perché si possa includere la volontà salvifica particolare effettiva o l'elezione definitiva delle persone in questa predestinazione della grazia; come se Dio prendesse in precedenza l'assoluta e irrevocabile decisione di ammettere alcuni alla gloria e gli altri no, e quindi ad alcuni di dare tali grazie che effettivamente conducono ad essa, ad altri di rifiutarle. Altrimenti non ci sarebbe, in rapporto al raggiungimento effettivo della salute, nessuna differenza tra la « voluntas antecedens » e la « consequens » [4], né si potrebbe comprendere come Iddio verso di quelli che non arrivano a salvamento potesse avere la sincera volontà di ammettere anch'essi alla salvezza qualora volessero cooperare colla sua grazia. Difatti questa volontà presuppone che Dio da parte sua non abbia già stabilito il numero dei predestinati indipendentemente dalla previsione della cooperazione degli uomini, altrimenti sarebbe perfino costretto a fare attenzione che nessuno di quelli ch'Egli non ha predestinato passi in quel numero per effetto della sua cooperazione.

Quantunque Iddio possa eleggere qualcuno all'effettivo conseguimento della salute mediante un atto della sua volontà fin da principio incondizionato, tuttavia non può fin da principio adottare unicamente questo modo di procedere, e la predestinazione della grazia si deve limitare a questo, che Dio non si dia premura di provvedere alla salute di tutti con eguale energia, con eguale cau-

---

[3] Vedi ancora Schrenk su Mt. 21-22.

[4] *Nota* di difficile lettura: « per quelli che arrivano alla gloria la consequens stessa sarebbe già antecedens — avrebbe una antecedens in sé — per gli altri la prospettiva dell'intervento della consequens sarebbe già escluso nella antecedens ».

tela e con eguale pazienza, pure avendo di mira di aiutare chiunque a raggiungerla nel caso che vi cooperi e quindi di predestinarvelo effettivamente.

Soprattutto non si scopre contraddizione di sorte alcuna, se si parte dal punto di vista da noi adottato: né nella predestinazione, né nella scelta delle grazie che devono aver parte nella sua esecuzione; né contro la giustizia e la misericordia di Dio, né contro i diritti e le ragionevoli pretese dell'uomo. E gli « occulta iudicia » della provvidenza di Dio non possono passare per rebus tenebrosi ed inestricabili per non esserci stati fatti conoscere mediante la ragione e la Rivelazione i princìpi fondamentali che giustificano la loro mitezza ed il loro rigore. L'imperscrutabile profondità delle opere di Dio consiste piuttosto nel fatto che troppo scarsamente noi conosciamo la portata dei suoi decreti nei loro particolari in rapporto a determinati uomini o persone, troppo scarsamente conosciamo il modo con cui Dio congiunge ed intreccia la misericordia e la giustizia nell'insieme e nei particolari delle sue opere; e quel poco di solito non possiamo conoscerlo e valutarlo se non dopo che se ne son visti gli effetti. In questo rispetto l'uomo non può e non deve ingerirsi nelle adorabili vie di Dio, né per porgli delle questioni né per criticarne le disposizioni. Nella convinzione generale che tutte le vie del Signore sono misericordia e verità, egli deve adorare con venerazione i decreti della sapienza, dell'amore e della santità infinita e guardarsi dal tirare sopra di sé con temeraria curiosità la giustizia invece della misericordia.

Son queste le regioni oscure e, a causa dell'incertezza e del rigore della giustizia divina, in parte terrificanti nelle quali, come dicevamo dapprincipio, il mistero della giustificazione si perde nelle sue ramificazioni. Ma anche su queste regioni si diffonde una rassicurante luce d'alba, se noi teniamo fisso l'occhio al consolante punto centrale di tutto il mistero: se, cioè, noi teniamo per fermo che Dio con amore ineffabile ha destinato tutti gli uomini all'eterna unione soprannaturale con se stesso, e che la riprovazione e l'esclusione da tale unione non ha inizio se non là, dove l'uomo disprezza l'ammirevole amore del suo Creatore, votando se stesso alla perdizione. Nel salutare timore che questo amore ineffabile si converta per colpa nostra in un odio terribile, noi dobbiamo gettare in pari tempo il nostro sguardo, in riconoscente ammirazione, negli abissi della bontà divina che è il principio delle « ininvestigabili vie del Signore », mentre i suoi « impenetrabili giudizi » si trovano solo su quella via che il nostro Dio è costretto a battere da noi stessi. Meditiamo e ammiriamo « nel profondo della sapienza e della scienza di Dio » quel consiglio soprattutto, che Dio ci ha rivelato colla più grande chiarezza e certezza; quel consiglio per il quale Dio ha amato tutti gli uomini nel suo Figlio Unigenito, ricolmandoli di tutte le celesti benedizioni; quel consiglio col quale ha stabilito dalle profondità abissali della sua Divinità di edificare, in virtù dello Spirito Santo e sulla pietra angolare che è il suo Figlio, tutti gli uomini in tempio della sua gloria, purché essi non si mostrino pietre inadatte e per loro colpa non meritino d'essere rigettate dall'Architetto.

Cristo è il centro, la causa, l'esemplare ed il fine sia di tutto il mondo del soprannaturale, come anche del consiglio per mezzo del quale esso viene attuato e governato. Da lui questo consiglio attinge la sua eccellenza, la sua efficacia e la sua universalità. Perocché tutti gli uomini sono predestinati nella predestinazione di Cristo, essendo ch'egli, coll'assunzione del proprio Corpo ha assunto

anche l'intero genere umano come suo corpo [5]. Benché l'avesse trovato come una « massa damnationis », in lui è diventato una « massa benedictionis » sulla quale si posa l'amore di Dio più stabilmente, più abbondantemente e più benignamente che sul primo uomo. E quantunque l'uomo per la sua naturale indegnità, non solo, ma anche per il peccato e per la corruzione della sua natura, sia impedito dal raggiungere il suo fine soprannaturale, Iddio per mezzo di Cristo lo innalza al di sopra di tutte le sue debolezze e indegnità e lo conduce al più splendido trionfo superando il peccato, l'inferno e la carne. L'infallibilità della predestinazione e propriamente della predestinazione generale della quale parlammo sopra, quell'infallibilità che si basa sull'amore di Dio per tutti e sullo spiegamento di potenza divina che vi fa di riscontro, trova in Cristo e in nessun altro che in Cristo la sua ragione più profonda ed il suo più alto significato.

---

[5] Qui Scheeben trova, ai problemi della predestinazione, la risposta che s'accorda coi Padri greci e che è consona alla pietà cristiana. I grandi lavori teorici prodotti dai Teologi al tempo delle discussioni « de auxiliis » hanno contribuito indirettamente a renderne visibile il valore conoscitivo oltreché il valore per la vita. Elaborare e formulare questo valore è un compito che la Teologia non ha ancora svolto.

Capitolo XI

LA SCIENZA DEI MISTERI DEL CRISTIANESIMO OSSIA LA TEOLOGIA [1]

« Sapientiam autem loquimur inter perfectos; sapientiam autem non huius saeculi... sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram ».

(1 Cor. 2, 6-7).

§ 104. *I misteri come oggetto scientifico proprio della Teologia.*

Noi abbiamo fatto una corsa attraverso la galleria dei misteri del Cristianesimo. Abbiamo visto che per la ragione naturale dell'uomo le verità centrali del Cristianesimo sono e rimangono veri misteri, cioè verità che essa da se stessa non può apprendere come esistenti e neppure concepire nella loro essenza, se non mediante concetti analogici e perciò sempre oscuri e inadeguati. Ma noi però crediamo di aver mostrato che, passando dalla loro sovrarazionalità

[1] Ad illustrazione di questo capitolo cfr. i lavori citati nella prefazione ai cap. 1, 4, 10 e nella nota 1 del § 9, ma avanti tutto il l. 1 della *Dogmatik*; inoltre TH. SOIRON, *Heilige Theologie* (Regensburg 1935). — Un'accurata bibliografia teologica, messa nell'ambiente in cui è nata, è data da G. RABEAU, *Introduction à l'étude de la Théologie* (Parigi 1926). Per intenti pratici e didattici serve l'opera introduttiva allo studio della Teologia di J. BILZ, *Einführung in die Theologie* (Friburgo in Br. 1935) con abbondanti indicazioni bibliografiche. Una chiarificazione del problema teologico-critico in rapporto con la « filosofia della vita » (in discussione soprattutto con M. Scheler) si trova in J. ENGERT, *Studien zur theologischen Erkenntnislehre* (Regensburg 1926). Molto commendevole per modernità, solidità e informazione è la *Introductio in sacram Theologiam* di A. STOLZ (I vol. del *Manuale Theologiae Dogmaticae*, Friburgo in Br. 1941). Uno studio importante perché prospetta il problema della Teologia nel suo sviluppo storico oltre che speculativamente, è l'art. *Théologie* di M. J. CONGAR nel *Dict. de Théol. cath.* (t. 15, p. 1 *(Parigi 1946)*, 342-502): il pensiero di Scheeben (il quale è considerato dall'autore come uno « dei grandi classici ») sull'oggetto, il metodo, il compito della Teologia, è positivamente valutato a col. 442-3. Dopo aver perlustrato la sintesi teologica tracciata da Scheeben nei *Misteri del Cristianesimo*, sarà opportuno fare alcuni rilievi sulla sua dottrina della scienza teologica (cfr. M. GRABMANN, *Matthias Joseph Scheebens Auffassung von Wesen und Wert der theologischen Wissenschaft* in M. J. *Scheeben, der Erneuerer katholischer Glaubenswissenschaft* *(pubblicato dall'Associazione degli Accademici cattolici tedeschi, Magonza 1935)*):

a) Scheeben voleva esporre l'essenza, l'importanza, la connessione di questi Misteri « nella prospettiva data dal loro carattere soprannaturale ». Per comprendere il significato di ciò che Scheeben chiama « carattere soprannaturale », bisogna notare che in quest'opera egli si rivolge anche a taluni pensatori cattolici, i quali, condotti dallo spirito dell'illuminismo che voleva livellare tutte le realtà o da quello del romanticismo che voleva tutto armonizzare,

alla loro soprannaturalità e combinandole insieme sotto questo punto di vista, le suddette verità si mettono reciprocamente in risalto, s'illuminano e si uniscono in un sistema meraviglioso, dal quale la divina maestà del Cristianesimo ci si proietta in tutta la sua grandezza. E' questa appunto la via per la quale ci siamo procurati un abbondante materiale e al tempo stesso molteplici esperienze, per giudicare fino a qual punto e in qual modo sia possi-

---

speravano, alla soglia dell'epoca della macchina, di poter dimostrare il Cristianesimo come l'ideale del «sistema naturale». Scheeben voleva vincere il loro palliato naturalismo con la prova inequivoca che la realtà cristiana perfeziona sì la natura umana in se stessa, ma nella sua origine e nella sua finalità sorpassa di molto le attitudini naturali dell'uomo come semplice creatura di Dio. Adesso, nella dottrina della scienza teologica, la totalità della realtà cristiana non spicca così nettamente come nella Teologia stessa dell'Autore. Natura e soprannatura, e le corrispondenti circoscrizioni del pensiero filosofico e teologico, qui talvolta sembrano due realtà equivalenti ordinate l'una all'altra. Così si capisce come K. ESCHWEILER (*Die zwei Wege der neueren Theologie*, 164 segg.), al quale dobbiamo la più solida esposizione della dottrina della scienza di Scheeben e della sua posizione nelle discussioni del suo tempo, poté scoprire ancora in Scheeben stesso una specie di dualismo di pensiero. Scheeben nella sua *Dogmatik* (n. 931 segg.) distingue una conoscenza puramente storico-filosofica della Rivelazione da quella che è propriamente teologica. Quella si basa su cognizioni e su un modo di conoscere naturali e si rivendica una credibilità soltanto naturale; questa invece si fonda sulla virtù infusa della fede, nelle verità della fede come principî sicuri, ed esige (per quello che è contenuto e in quanto è contenuto in questi principî) l'ossequio che si deve a Dio che si rivela, ossia credibilità assoluta. P. WYSER (*Theologie als Wissenschaft — Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre* *(Salzburg 1938)* p. 133 in nota) per non ammettere la penetrazione d'una conoscenza d'indole puramente naturale nella sfera della Teologia scheebeniana, scrive che «Scheeben non mette qui in campo una seconda forma non dommatica di Teologia, ma enuclea il problema della conoscenza apologetica la quale tuttavia anche nella teoretica della Teologia di lui non può assolutamente venire appoggiata a delle fondamenta scientifiche (in senso causale della parola) di fede e di Teologia, ma unicamente su una dimostrazione estrinseca e razionale della credibilità delle medesime». Ma è più semplice e più attendibile che Scheeben, il quale è pervaso dal pensiero dei grandi Scolastici, rispecchi qui l'antica distinzione tra scienza naturale e scienza teologica propriamente detta dei dogmi, tra fede acquisita e fede infusa rispetto ai medesimi, la prima delle quali può nascere anche in chi non ha la fede infusa per influsso d'autorità semplicemente umana (vedi, per esempio, Duns Scoto in *III Sent.*, dist. 23, q. unica, n. 4, ediz. Vivès, vol. XV *(Parigi 1894)*, p. 7-8).

b) Bisogna tuttavia riconoscere che la *terminologia* di questo capitolo, come pure quella del l. 1 della *Dogmatik*, non è in grado di fornire alcun concetto puro dell'unione tra la realtà datagli da Dio nella fede e quello che di questa realtà è visibile. Diversamente che nelle sintesi dei Padri e nelle Somme dei grandi Scolastici il mondo della creazione nelle recise distinzioni di Scheeben appare in certa misura slegato da quello della grazia, mentre il mondo della grazia, insieme al pensiero teologico che gli è subordinato, rimane lì come qualcosa di misterioso sospeso sul mondo della creazione, qualcosa che in questo mondo non ha un vero diritto di cittadinanza. Sappiamo che parecchi non teologi presero occasione dalle discussioni che ebbero luogo verso la fine del secolo per negare alla Teologia il diritto di domicilio nelle Università. *Tuttavia, la terminologia adibita da Scheeben nella teoretica della scienza, vien corretta, quando è necessario, dalla sua Teologia stessa.* Guidato dagli Oratoriani francesi e dai Gesuiti Ripalda, Ruiz de Montoya e Gregorio di Valenza, Scheeben è arrivato presto alla concezione di una realtà, da Dio Creatore e Redentore prodotta come un tutt'uno, dove le diverse cause si presuppongono e si subordinano reciprocamente, sia pure qualche volta in gradi distinti della gerarchia degli esseri e nella debita distanza dalla libera volontà di Dio («Causae [illegible] invicem sunt causae, sed in diverso ordine»). Per farsi un'idea positiva del suo modo di abbracciare le cose in uno sguardo d'insieme, si prendano come esempio i paragrafi 56-61 di quest'opera, dove è svolta la dottrina del Cristo quale Capo del genere umano. Scheeben vi ritrae l'idea della vastità e della profondità cattolica d'un mondo nel quale Cristo e Dio sono «tutto e in tutto». Noi dobbiamo a lui la riconquista di una metafisica della fede dopo un lungo periodo di razionalismo teologico e di «fede del sentimento» più o meno pietistica. Alla luce di questo insieme grandioso, anche se dal lato della stringatezza terminologica non è condotto a finitura, la rappresentazione del suo mondo possiede una grande unità e nell'esprimerla in veste concettuale Scheeben mostra una padronanza completa sia delle categorie formali che delle reali.

c) Unitaria, inoltre, è la Teologia di Scheeben a causa della di lui *indole spirituale*

bile allestire una conoscenza scientifica dei misteri cristiani, e per imparare così a conoscere più precisamente l'essenza, il metodo e il posto della scienza dei misteri del Cristianesimo ossia il carattere scientifico della Teologia.

Il quesito, se e come la Teologia sia una scienza vera e propria, e precisamente una scienza del tutto distinta dalla filosofia, attualmente è della massima importanza, come già s'è osservato nell'introduzione. Noi vogliamo

---

che s'impronta in modo affatto singolare nel suo metodo teologico. Nei *Misteri*, come pure negli altri suoi scritti, non vi è una pagina che non si debba riconoscere come produzione viva di tutto intero l'uomo, anche quando la materia per sé è arida. Perciò nella sua opera non si può mai distinguere nettamente tra « scienza teologica » e « sapienza teologica », tra « Teologia intellettuale » e « Teologia del cuore », tra « Teologia scolastica » e « Teologia chrismatica ». Per la pienezza della sua intima religiosità e per la sua impregiudicata fedeltà di fronte alla realtà — non per una intuizione storica della precarietà di una « scienza di puri concetti » che era l'ideale del nuovo nominalismo concettualistico — Scheeben ha potuto superare la tentazione nella quale caddero non pochi neoscolastici. Per la problematica concernente questo punto cfr. l'introduzione all'opera di H. RAHNER: *Theologie der Verkündigung* (Vienna 1937 e Friburgo in Br. 1939); l'introduzione al II vol. della *Katholische Dogmatik* di M. SCHMAUS (München 1938); l'*Introductio* in *sacram Theologiam* di STOLZ, specialmente p. 20 segg.; G. PRIERO, *Il mistero cristiano* (Alba 1950).

d) Con la stessa libertà da ogni prevenzione Scheeben evita il pericolo di mettere sullo stesso piano la « Teologia scientifica » e la « Teologia delle conclusioni ». Qua e là alcune sue locuzioni potrebbero essere spigolate dalla sua dottrina della scienza a favore di tale pareggiamento; ma nel suo complesso la posizione teologica di Scheeben vi si oppone. E' uno dei suoi più grandi meriti quello di ricondurre le tesi risolte nella scuola, non meno che il contenuto, la portata e i limiti delle disposizioni ecclesias che, alla fonte ed alla luce della Scrittura e della Tradizione intesa cattolicamente, ossia, integralmente. Tutta la sua dottrina, dalla Trinità fino ai Novissimi, mostra quanto sia stato fruttuoso il suo metodo. Scheeben non fu un credente progressista nell'accezione razionalistica della parola. Per lui il deposito della fede non era identico con le esplicazioni ricavatene, né colle amplificazioni che ne sono soltanto derivate: per lui era la fonte, il principio insostituibile d'ogni lavoro teologico. Egli era sensibile al fatto che ogni esplicazione per riflesso adduce un restringimento d'orizzonte all'occhio del teologo, per ovviare al quale è necessario tuffarsi sempre da capo nella fonte divina originaria e integrale.

e) In questa sua fatica Scheeben non era assistito da un talento speciale e specifico per la *visione storica* delle cose, come Möhler e Newman. Egli possedeva bensì una conoscenza straordinaria delle dottrine teologiche del passato, ma guardava queste dottrine come se sorgessero da una pianura uniforme, testimonianze dell'unico Verbo. La sua dottrina della scienza teologica non ostante la sua grande importanza per il rinnovamento d'una Teologia « attinta dalla fede », appare in alcuni punti antiquata; mentre invece come delineatore della metafisica della vita soprannaturale Scheeben non ha ancora avuto l'uguale. Soltanto le riflessioni di J. H. Newman in *Development of Christian Doctrine* e *Grammar of Assent* superano le elaborazioni teoretiche di Scheeben e sanno penetrare più addentro nel mondo della Storia e nelle categorie vive del nostro procedimento conoscitivo. D'altra parte non è facile inquadrare le vedute di Newman nella metodologia teologica, come lo dimostra lo sfortunato caso di M. D. Chenu e L. Charlier citato qui sotto. Sarà sempre arduo, se non impossibile, mostrare storicamente che un dogma si è formato esclusivamente per formale conclusione. La « logica » si rivela soltanto dopo che il processo di preparazione — il quale dal punto di vista formale e storico per lo più appare molto « illogico » — si conclude colla sentenza infallibile della Chiesa. Teoreticamente non è regolare da questo « post hoc » logico-formale concludere semplicemente ad un « propter hoc ». A questo modo la realtà sarebbe falsamente presentata, « a parte hominis » e più ancora « a parte Dei ». E' proprio qui che si rivela — e ciò è stato per Newman uno dei motivi più efficaci per convertirsi — come la debolezza umana « perficitur » dalla potenza divina: una *immanente logica soprannaturale* conduce (come dimostra l'analisi storica dell'origine di talune proposizioni di fede del Cristianesimo primitivo) a sicura verità, mentre le fatiche dei Teologi, perfino dei Teologi così detti ortodossi, stando alle leggi della logica formale strettamente detta avrebbero portato fuori strada. Cfr. HOEFER, *Vom Leben zur Wahrheit*, p. 263 segg. dove parla della logica intrinseca della fede.

f) In una requisitoria molto audace L. CHARLIER O. P. nell'*Essai sur le problème théologique* (Thuillies 1938) critica il metodo della Teologia scolastica e quello della Teologia storico-positiva (della cui fusione in un metodo abbinato dà come esempio tipico massimo Scheeben), sia isolatamente presi sia in comune intreccio, ossia, tutti i metodi finora usati; e risolleva tutti i problemi inerenti, oltre che al metodo, all'oggetto, alla sistemazione e all'insegnamento della Teologia. Fermenti möhleriani e newmaniani (specialmente quella logica immanente del soprannaturale nella Storia) nella concezione di questo autore

tentare di fornire mediante i dati acquisiti un contributo alla soluzione del medesimo.

Per scienza, *oggettivamente*, noi intendiamo un sistema di verità tra loro connesse, che possono e debbono essere conosciute in questa connessione; oppure, *soggettivamente*, il sistema delle cognizioni mediante il quale quel complesso oggettivo vien conosciuto nella sua connessione. Questa definizione prov-

---

hanno avuto uno sviluppo finora impensato. Ma la novità principale sta nel concetto di «donné révélé» dal quale, è ovvio, dipende la Teologia. Il dato rivelato è costituito da un doppio elemento: 1) da una realtà donata (Dio che si dona a noi nella grazia, ecc.), 2) da un'adesione dell'intelletto a questa realtà in quantoché essa, come verità, si offre al contatto della fede attraverso le formule della Rivelazione esterna che ci viene data da Dio insieme con la cosa donata (p. 68). C'è dunque una Rivelazione-realtà ed una Rivelazione-verità. D'altra parte il dato rivelato in questa realtà è in continuo progresso reale e sostanziale, regolato da una *legge intima e misteriosa* e corrispondente al dilatarsi nella Chiesa della realtà divina donata ed assimilata, onde il progresso è ad un tempo obbiettivo e soggettivo. Orbene, la Teologia ha per oggetto formale la verità rivelata in quanto questa verità è presente nella Chiesa, progredisce nella Chiesa ed *è espressa dal magistero della Chiesa*. Essendo essa soprannaturale non può essere percepita senza la fede, perciò: «pas de Théologie sans la foi». La *Teologia scolastica*, quindi, è una detestabile deviazione dell'esplorazione teologica dal suo vero punto centrale. Invece di indagare il dato rivelato sotto il lume della Rivelazione (intesa come detto), ne fa un mero punto di partenza considerato al lume della stessa ragione. Studia dunque non il rivelato, ma, al massimo, il rivelabile; onde la Teologia vien tolta dalla sua sfera soprannaturale e tirata a forza in quella naturale, perdendo la sua dignità e la sua vera natura, trasformandosi in uno sterile verbalismo e concettualismo umano. La *Teologia positiva* a sua volta come è stata intesa dai suoi cultori (Charlier li enumera e li esamina: M. Cano, Gregorio di Valenza, Petavio, Tomassino, Franzelin, Scheeben; per quest'ultimo si rifà al libro 6 della *Dogmatik* e a questo capo 11 dei *Misteri* senza tuttavia utilizzarlo), pecca come la speculativa di naturalismo e di sterilità, perché si assume il compito di dimostrare la perpetuità della fede dimostrando l'identità tra le formule dogmatiche del magistero odierno e la dottrina rivelata quale è contenuta nelle fonti. Intanto è inutile perché la verità che dovrebbe essere conquistata e dedotta come conclusione, è già tenuta di fede come punto di partenza, contrariamente al buon metodo storico. Poi, essendo la verità rivelata un'entità soprannatur[illegible], mentre il metodo storico è di ordine naturale, la Teologia positiva *non attinge la realtà di quello che dovrebbe essere il suo oggetto* ed è incapace di risolvere il problema teologico capitale. Né l'una né l'altra sanno rendere ragione del progresso del dogma, perché, oltre il detto, l'idea di fonte della Rivelazione (Scrittura e Tradizione) da cui partono, è completamente scissa dall'idea di magistero vivo (il quale non è solo l'organo interpretante, ma è esso stesso fonte che contiene la Rivelazione), onde assume il carattere di fissità e d'immutabilità assoluta che poi trapassa nel concetto del dogma. — Il libro di Charlier (inserito nell'Indice con decreto del 6-2-'42 insieme con quello molto affine, ma meno spinto forse, di M. D. Chenu O. P.: *Une école de Théologie: Le Saulchoir* *(Kain 1937)*) ha forse spinto su un binario falso i fattori dinamici che dovevano non sovvertire, ma rinnovare e continuare i criteri metodologici oltre la tappa segnata da Scheeben. Non tutto è riprovevole in esso, tutt'altro; ma contiene delle cose che in nessuna maniera si possono accettare: la natura puramente analogica e relatività delle formule dogmatiche; l'aumento e la evoluzione sostanziale della Rivelazione; la non validità delle prove teologiche speculative (S. Tommaso!) ed anche scritturistiche. L'esposizione completa della dottrina charlieriana con relativa critica è stata fatta con grande maestria da T. Zapelena S. J. nel *Gregorianum*, XXIV (Roma 1943), 23-48, 287-327; XXV (1944), 38-74; 247-283.

Sulla stessa linea dei precedenti, altri autori di questi ultimissimi anni, considerando il Cristianesimo innanzi tutto come fatto storico (a differenza della Scolastica che lo considerava innanzi tutto come rivelazione divina), si sforzarono di ravvivare la Teologia facendone una specie di «scienza cristiana della storia» col metodo della scienza moderna che è relativistica. L'Enciclica *Humani generis* ha condannato l'«irenismo imprudente» e il «relativismo teologico» di costoro (A.A.S., vol. XXXXII del 2 sett. 1950, p. 565-571); vedi, tra molti altri, il chiaro esposto delle loro teorie fatto da C. Colombo: *Il significato teologico dell'Enciclica «Humani generis»* in *La Scuola Cattolica*, LXXVIII (Venegono 1950), 397-428.

g) Da parte loro, gli autori non cattolici di questo tempo (si intende prima della seconda guerra mondiale) nelle loro discussioni metodologiche si occupano quasi esclusivamente dell'esatta concezione e formulazione della «dimensione storica», la cui vera natura, ora che l'istorismo relativizzante tutti i valori del vero e del bene sembra superato (cfr. E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. I: Das logische Problem der Geschichtphilosophie* *(Tubinga 1922)*. *II: Der Historismus und seine Ueberwindung* *(ivi 1924)*), soltanto adesso viene alla luce a poco a poco. Frattanto la loro Teologia, in veste di scienza appartenente alla Storia delle Religioni, mette un insospettato ardore nello studiare Gesù Cristo, la sua persona e la sua opera, giungendo di nuovo alla scoperta di

visoria forse non comprende — certo non espressamente — tutto ciò che si può riferire alla scienza; tuttavia, essa basta per aprire la nostra esposizione; a suo tempo con più opportunità addurremo il resto [2].

Spesso si ammette tra filosofia e Teologia una distinzione soggettiva, soltanto formale, tenuto conto esclusivamente del « principium quo » della conoscenza, dicendosi cioè, che la Teologia come tale si basa sulla fede positiva, appoggiandosi sul giudizio di chi conosce, oppure, come vogliono parecchi, sopra la testimonianza della ragione [« Vernunftglauben »].

Però se nessuna distinzione oggettiva non corrisponde e non vien posta alla base di questa distinzione soggettiva, a stento si potrebbe qualificare la Teologia come una scienza propria e veramente indipendente. Come si potrebbe parlare di due scienze indipendenti, qualora uno conoscesse una serie di verità matematiche dai princìpi che gli sono evidenti, e un altro conoscesse la medesima serie, ma i corrispondenti princìpi soltanto li credesse? In ambedue i casi si avrebbe la stessa scienza della matematica e perfino uno stesso ramo della medesima; solo che il primo matematico possederebbe la sua scienza perfettamente, l'altro imperfettamente [3].

Se quindi nella Teologia si conoscessero colla fede soltanto quelle stesse verità che nella filosofia si possono conoscere con i princìpi di ragione e di esperienza naturale, allora sarebbe chiaro che la Teologia sarebbe soltanto una conoscenza meno perfetta a causa della mancanza di evidenza, ma a sua volta anche più perfetta della scienza oggettivo-razionale o degli oggetti della filosofia a causa di una maggiore certezza. Essa avrebbe un altro modo

---

quella umana e divina unità di misura per tutte le realtà di questo mondo che l'istorismo aveva smarrita; la quale non può mai esser colta in modo definitivo, assoluto, esauriente, nondimeno si può dire adatta alle facoltà di conoscimento dell'uomo. La novità e singolarità del Cristo e della sua opera viene sottoposta a nuovo giudizio come realtà storica *coi mezzi di uno scrupoloso metodo filosofico-storico* e con cauto controllo di eventuali influssi da parte di idee preconcette. Per esprimere la peculiarità di tale obbietto, si è sentito la necessità di introdurre dei concetti teologici ausiliari che non provengono direttamente dalla parola rivelata, ma sono tolti dal pensiero analogico. Questo doppio lavoro della Teologia non cattolica ha trovato la sua monumentale espressione nel *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* di G. KITTEL, spesse volte citato in queste note.

La Teologia in questo sguardo d'insieme è sorse di nuovo sulla via ch'essa ha battuta anche e perfino nel periodo dell'Alta Scolastica: alla ricerca, cioè, del suo apogeo *nell'esegesi del deposito della fede*, alla quale, e non ad altro, anche la speculazione deve servire come la scala di Giacobbe per salire al cielo.

[2] Questa « definizione provvisoria » presa secondo il suono delle parole, contiene il concetto di scienza del razionalismo derivato dalla concezione meccanica del mondo; concetto superato da Scheeben nella totalità della sua Teologia, non però nella sua teoretica della scienza. In tale definizione non è indicato il rapporto con l'oggetto, senza del quale la scienza resta un ente di ragione. Cfr. J. H. NEWMAN, *Grammar of Assent* nella traduzione di F. Tartaglia dal titolo: *Filosofia della Religione* (Modena 1943), cap. 1: Struttura e apprensione delle proposizioni (p. 11 segg.); cap. 4: Assenso nozionale e assenso reale (p. 36 segg.); cap. 5: Apprensione e assenso in materia religiosa (p. 81 segg.); GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, p. I, cap. 1 (Parigi 1922), p. 27 segg., specialmente 49; p. II, cap. 1, p. 155 segg.; la geniale (ma unilaterale) difesa del procedimento astratto che ha fatto F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du Dogme catholique*, tomo 2, cap. 7, sect. 7, p. 288 segg. (contro l'*Introductio in historiam dogmatum* di R. SCHULTES); fondamentale in quest'opera è il cap. 2, sect. 2: Origine della confusione moderna riguardante la vera virtualità rivelata, e il cap. 5, sect. 1: Origine e natura della « fede ecclesiastica » moderna — dove l'autore dà una sua interpretazione ai dati storici e psicologici che si basa sulla sua concezione astrattistica della conoscenza umana; come contrappeso vedi F. SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, I: Die Grundlagen* (Friburgo in Br. 1929), *IV: Die religiösen Kräfte* (tradotto in ital. da M. Bendiscioli col titolo: *Storia Religiosa della Germania nell'800*, Brescia 1944), p. 62 segg. I problemi ed il valore della scienza, colti nel vivo del pensiero moderno (nel IX Congresso Internazionale di Filosofia tenuto a Parigi nell'agosto 1937) e armonizzati coi principî della Scolastica con geniale tentativo, vedili nel libro molto interessante di L. VEUTHEY, *La Pensée Contemporaine* (Parigi 1938).

[3] *Nota marginale:* Cfr. Bannez, 2, 2, q. 1, a. 1 e q. 5 segg.

conoscere, ma nessun altro oggetto speciale; essa si muoverebbe anzi esclusivamente sul campo della filosofia; sarebbe semplicemente filosofia in forma diversa.

Quindi essa è una scienza *vera*, indipendente, soltanto quando abbia il suo proprio campo, dove la filosofia non sia in facoltà di seguirla; quando possieda i suoi propri oggetti di conoscenza, i quali non siano alla portata dei principi di ragione; quando, conseguentemente, il suo proprio modo di conoscere mediante la fede sia richiesto dalla natura del suo oggetto o al contrario il suo proprio modo di conoscere le dia la possibilità di superare la linea di demarcazione della pura ragione ed illuminare una sfera superiore.

Ora però la Teologia ha veramente un campo proprio superiore? Che essa possa averlo, non si potrà contestarlo neppure dal punto di vista filosofico, a meno che, con stolta arroganza si voglia misurare con la misura del limitato sapere umano l'ambito di ciò che Dio può rivelare e, conseguentemente, l'ambito dell'infinito sapere divino. Che essa effettivamente lo abbia, si deduce appunto da tutto ciò che abbiamo detto sopra i misteri soprannaturali del Cristianesimo. Tutti questi misteri non sarebbero veri misteri, se essi non si trovassero al di fuori della sfera della ragione umana e in genere di ogni ragione creata. Ma se essi debbono essere misteri, noi pure non dobbiamo conoscerli con la nostra propria luce, bensì solo mediante la comunicazione di quella per la quale non v'è alcun mistero [4].

Di fatto si dànno verità di due specie sia oggettivamente nella realtà, sia soggettivamente nella conoscenza. Esistono due specie di verità che differiscono essenzialmente tra loro, perché ci sono due modi dell'essere (rispettivamente, del fenomeno) essenzialmente distinti, i quali appunto perché sono distinti oggettivamente, anche soggettivamente devono essere riconosciuti come distinti.

Nel creato noi anzitutto abbiamo la natura delle cose, specialmente quella della creatura razionale, le sue facoltà, i suoi elementi, la sua essenziale determinazione ad uno scopo raggiungibile da essa, i suoi essenziali rapporti ad altre nature, specialmente alla natura divina ed assoluta; e di nuovo, in questa divina natura come tale noi abbiamo le relazioni ch'essa ha con la natura creata come tale, attraverso le quali essa si rispecchia in questa come nella sua immagine, senza tuttavia comparire essa stessa nella propria intima essenza. Tutto ciò che appartiene alla natura creata e ciò che della increata si manifesta in essa, è da noi chiamato verità naturale, e tutto questo può essere oggetto della conoscenza naturale della creatura. Tutto questo forma un sistema ben definito di verità conoscibili, un oggetto della scienza. La luce conoscitiva corrispondente a questo oggetto e dalla quale questo è illuminato, è l'organo della natura, la ragione; e la corrispondente effettiva conoscenza, lo sviluppo e l'attività della ragione come tale, è la scienza della ragione, ossia la filosofia. Con ciò non è detto che la ragione creata, specialmente nell'uomo, possa conoscere senza eccezione e perfettamente anche tutte le cose naturali; prescindiamo dal fin dove può avanzare la ragione su questo campo: ci basta che essa non possa oltrepassarlo [5].

Ma se al di sopra di quello già detto esiste ancora un'altra realtà, se al di sopra del naturale c'è veramente ancora qualcosa di *soprannaturale* « in

[4] Cfr. § 108.

[5] Sul metodo e i limiti della moderna scienza della natura cfr. la bibliografia citata al § 2, nota 4, cui ora si potrebbe aggiungere, come significativo e interessante esempio onde viene applicato il concetto moderno di scienza ai più gravi problemi dell'esistenza, P. LECOMTE

substantia », che invero poggia sul naturale, ma non nasce da esso; se, specialmente, esiste un ordine connesso di cose soprannaturali: allora esiste pure un campo di realtà e di verità, che non si può in alcun modo conoscere mediante l'organo della natura, cioè la ragione affidata a se stessa, un campo il quale giace sia sopra la natura stessa, come sopra la sua forza conoscitiva e i suoi princìpi di conoscenza, in una parola, che in tanto è *sovrarazionale* e per questo è *sovrarazionale*, in *quanto* e *perché* è soprannaturale. Questo ambito di verità è quindi essenzialmente distinto da quello che la ragione e la filosofia possono dominare: conseguentemente forma l'oggetto di una scienza speciale. Non soltanto esso di fatto è conosciuto solamente mediante la fede nell'autorità di Dio, ma non può essere conosciuto in alcun altro modo, e perciò forma un oggetto di conoscenza specificatamente proprio della fede.

L'antitesi dei due campi risulterà più chiaramente, se prendiamo la cosa un po' più concretamente; poiché si ammette troppo spesso la distinzione dei due campi senza farsi un concetto chiaro e concreto del loro contenuto, senza rappresentarseli in una più chiara e più vigorosa delimitazione. Specialmente non si considera abbastanza nelle verità soprannaturali la loro organica omogeneità, solo per cui si giunge a un tutto ben ordinato.

Se si dessero soltanto alcune verità soprannaturali isolate, anche queste verrebbero a trovarsi al di sopra del campo della filosofia, ma appar[illegible]ebbero più un'appendice accidentale di esso che un proprio campo ben distinto; e difficilmente si potrebbero considerare come oggetto di una scienza a sé. Ogni campo vuole una certa estensione, ogni campo della scienza richiede un cerchio tracciato intorno ad un centro secondo leggi determinate. Ora però le verità soprannaturali sono realmente qualcosa di più di semplici entità parziali, che debbono servire di complemento o di abbellimento ad un ordine naturale delle cose. Veramente esse non creano alcuna nuova sostanza come sostrato di un nuovo ordine, che anzi sia nell'ordine naturale che in quello soprannaturale le sostanze sono le medesime, Dio e la creatura. Ma tra queste sostanze le verità soprannaturali creano altre relazioni e rapporti superiori a quelli che la natura della creatura esige per sé e porta con sé, e ciò esse fanno in

---

De Nouy, *L'uomo e il suo destino* (traduz. di B. Boffitto Serra, Milano 1949), libro primo. La scienza dello spirito riceve un arricchimento dei suoi mezzi e modi di rappresentazione dall'opera di G. Mueller, *Schicksal und Saelde — Der Mensch im irdischen Geheimnis* (Salzburg 1930), la quale appoggiandosi alla storia della letteratura continua indipendentemente la filosofia della vita di Federico Schlegel e di Dilthey. Sulla realtà del mondo come dato primordiale nel fondo dell'uomo e la facoltà richiesta a percepirla (Dilthey parla di « categorie della vita »), vedi a p. 66 segg.: Il mistero nell'elemento corporeo o corporeità nel mistero della vita come dato primitivo nell'uomo, consente solamente un esercizio che conduce al potere « di attuare, conoscendo, la non-spazialità dell'esistenza, e alla facoltà di sciogliere l'atto del concepire e del vedere dai consueti legami con le quantità spaziali, e in più di far ciò senza che l'elemento corporeo perda il suo proprio percepire. Perocché la vita non è una cosa spaziale... Ma neppure è, la vita, un pensiero, un concetto, bensì una realtà d'altro ordine. E tuttavia il vivere del corpo non è spaziale... Questa non-spazialità del corporeo fa parte intima d'ogni esperienza dell'insito mistero. Ed è in lei che si compie lo scaturire dell'esistenza umana e del suo modo di essere ». « Saelde » è l'essere dotati dell'esistenza, del potere di divenire, di euforia. E' la disposizione al naturale attuarsi (p. 80). Il modo d'essere « seldico » si sviluppa nella realtà temporale in forza di un bisogno d'espansione senza intoppi, ma in ciò sperimenta una insufficienza « la cui causa e origine non trova in se stessa la sua spiegazione » (258). « La fede... nella parola del Padre è la forza per la quale la « Saelde » è stata mutata in felicità » (262). — Vedere P. Wust, *Incertezza e rischio*, cap. II: Lo sfondo metafisico della « insecuritas humana », p. 29 segg. W. Sombart, *Vom Menschen*, oltre alle positive dissertazioni sull'uomo, il quale porta in sé una misteriosa scissione tra natura e spirito, dà un prospetto delle conclusioni che ancora oggi hanno valore in antropologia e in etnologia.

quantoché da una parte innalzano la creatura infinitamente al di sopra della sua natura e la portano infinitamente più vicina a Dio di quanto sia naturalmente in sua facoltà, e dall'altra però con ciò stesso fanno spiccare in Dio quello che di fronte alla natura creata come tale non si rivelava, cioè la sua essenza, com'è in se stessa nella Trinità delle persone. L'apogeo di quest'ordine, il fine del medesimo è costituito dall'unione perfetta della creatura razionale con Dio mediante la partecipazione alla di Lui speciale magnificenza e mediante la visione del medesimo faccia a faccia nella Trinità delle persone. Tutte le altre verità soprannaturali sono inserite nel detto ordine a questo fine, così ch'esse abbracciano « in specie » tutto quello che è determinato e in quanto è determinato a far da mezzo per la conquista e il raggiungimento del medesimo. Conseguentemente, se noi consideriamo l'ordine naturale come l'ordinamento della natura verso il fine ad essa essenzialmente corrispondente, l'ordine soprannaturale come ordinamento della creatura verso il suo fine soprannaturale, allora ambedue gli ordini sono completamente e nettamente distinti dal loro proprio fine; il fine è la ragione d'essere e la norma di ciò che ad esso si riferisce, per lo meno in quanto ad esso si riferisce.

Forse ancor meglio e più profondamente potremmo esporre la cosa in questo modo. Il campo delle cose naturali è formato da un cerchio di verità, che si chiude intorno alla natura creata come tale. Esso abbraccia solo tali cose, che concernono la natura creata come tale, il suo sviluppo e le sue relazioni essenziali. Certo che oggettivamente Dio è anche il centro della natura creata e dell'ordine naturale in quantoché la natura creata per effetto della sua volontà procede da Lui, ed a Lui, come suo ultimo fine, si riconnette. Ma qui Iddio non viene in considerazione immediatamente e per se stesso, bensì soltanto nei suoi rapporti colla creatura, e di più l'occhio che osserva l'intero ordine si trova nella creatura. Le cose materiali formano per così dire un circolo ellittico con due centri, quello della natura creata da una parte e quello di Dio dall'altra, nel primo dei quali si trova l'occhio che domina l'intero ordine.

Le verità soprannaturali invece non si raggruppano immediatamente intorno alla natura creata, bensì intorno a quella divina. Esse non concernono uno sviluppo della natura divina, poiché la medesima a differenza delle nature create, a causa della sua infinita ricchezza non può essere capace né bisognosa di uno sviluppo, ma solamente di una comunicazione, di una manifestazione e di una glorificazione della natura divina che ha origine dalla medesima ricchezza. Anche nella produzione e nel perfezionamento della natura creata come tale, a dir il vero, si comunica Iddio, ma non nella peculiarità della sua natura infinitamente elevata al disopra di tutte le cose create. La comunicazione soprannaturale, della quale discorriamo, è di quest'ultima specie. Essa ha luogo in una triplice maniera secondo una graduazione discendente: primo mediante una comunicazione sostanziale e totale nella Trinità; secondo mediante l'unione ipostatica nell'Incarnazione del Figlio; e mediante la partecipazione degli uomini alla grazia e alla gloria. Questa comunicazione della natura divina procede da Dio in un modo più alto che la natura creata, e perciò ritorna pure a Dio come suo fine in un modo superiore a quello che non si verifichi nella natura creata, e cioè mediante l'unione con Dio e la sua glorificazione. La natura creata qui cessa di formare il centro di un ordine speciale; essa viene in considerazione solo in quantoché, rivestita della natura divina, è accolta nell'ambito vitale di essa; e così pure noi, per abbracciare con lo sguardo

quest'ordine, dobbiamo porre il nostro occhio, per così dire, nel centro stesso di Dio, poiché noi possiamo conoscerlo solo mediante la fede nella Rivelazione di Dio; e, conseguentemente, dobbiamo sì considerarlo col nostro occhio, ma soltanto attraverso quello di Dio. Perciò l'ambito dell'ordine soprannaturale è un cerchio semplice con un solo centro.

Ed ora se noi vogliamo brevemente designare i due campi dobbiamo dire: il campo naturale razionale è un circolo ellittico a due centri che stanno in relazione fra loro, ossia la natura creata da una parte e quella divina dall'altra, un circolo, il cui « radius vector » si trova nella stessa relazione nella quale si trovano le singole verità con la finalità e lo sviluppo della natura creata come tale e con la sua subordinazione a quella divina: l'ordine soprannaturale invece è un semplice circolo con un centro, cioè quello della natura divina, un cerchio, il cui « raggio vettore » si trova in quella relazione nella quale si trovano le singole verità con la comunicazione e la manifestazione soprannaturale della natura divina.

Se per maggior chiarezza vogliamo fare subito la prova di questa delimitazione della materia, riferendoci alle verità soprannaturali delle quali principalmente si tratta, noi la possiamo fare tanto più facilmente in quanto che noi non abbiamo che da guardare ai risultati degli studi precedenti.

All'ambito soprannaturale appartengono: la *Trinità*, come comunicazione soprannaturale, intima, essenziale e totale della natura divina e come principio, ideale e fine di tutta la comunicazione stessa soprannaturale alle creature; la *giustizia originale* dell'uomo, come stato della prima e originaria elevazione del medesimo alla partecipazione della divina natura e come sintesi dei privilegi concessigli in conseguenza di questa elevazione; il *peccato* in genere ed il *peccato originale* in particolare, come la negazione e abolizione della unione soprannaturale con Dio data mediante la partecipazione alla natura divina; l'*Incarnazione*, come la più sublime ed intima soprannaturale comunicazione di Dio « ad extra » e come secondo principio, fine e ideale dell'unione soprannaturale dell'umanità con Dio da ristabilirsi mediante la Redenzione; l'*Eucaristia*, come mezzo di intima unione degli uomini con l'Uomo-Dio come loro Capo e per mezzo di lui con Dio; la *Chiesa*, come Corpo mistico intimamente congiunto al suo Capo e come organo misteriale dell'Uomo-Dio; i *Sacramenti*, come strumento dell'azione soprannaturale di Dio, di Cristo e della Chiesa: la *giustificazione* cristiana e l'intero processo che la prepara e la perfeziona, quale restaurazione della partecipazione alla natura divina perduta per il peccato; la *glorificazione* degli uomini in anima e corpo, come consumazione della loro partecipazione alla natura divina: e infine la *predestinazione*, come decreto esistente in Dio, mediante il quale Dio in modo soprannaturale vuole comunicare la sua propria natura ed in realtà perfettamente la comunica alle creature.

La Teologia quindi, in opposizione alla filosofia, è una scienza propria, a se stante, perché essa non solo ha il suo proprio principio di conoscenza teologico, ma anche il suo campo teologico proprio e specifico. Il suo principio di conoscenza è teologico perché si appoggia alla Parola, al Logos di Dio, ed ha in lui il suo motivo e il suo oggetto formale: il suo campo e le verità comprese nello stesso, il suo oggetto materiale, sono teologici, perché in esso vien direttamente ed immediatamente considerato Dio stesso come centro dell'ordine soprannaturale e come principio e fine della comunicazione della sua natura. Brevemente, essa è Teologia perché partendo dalla parola di Dio parla

di Dio. La filosofia al contrario parte dalla natura creata, valendosi della luce naturale della medesima, e tratta anzitutto e direttamente della natura creata e solo secondariamente di Dio, come principio senza il quale la natura non può sussistere, e come fine fuori del quale la natura non può trovare il suo riposo [6].

In questa maniera potrebbe sembrare che il campo della Teologia sia troppo limitato. Il suo principio di conoscenza, infatti, non si deve estendere solo all'ordine soprannaturale, ma anche al naturale, tanto secondo la sua natura quanto secondo il suo oggetto. Perocché in sé la fede divina non è circoscritta a un determinato campo più che non lo sia la conoscenza di Dio sulla quale essa s'appoggia; e a quel modo ch'essa può passare al disopra della ragione, può altresì diffondersi, quando occorra, nel campo di lei e dominarlo. E in realtà Iddio non ha mancato di manifestarci e di proporci a credere una quantità di verità, le quali per sé non appartengono all'ordine soprannaturale: come per esempio la creazione, la spiritualità ed immortalità dell'anima umana e così via. E comunemente i Teologi assegnano appunto al campo della Teologia tutto ciò che cade nell'ambito del di lei principio di conoscenza.

Ma da ciò immediatamente ne segue soltanto questo, che il campo della Teologia coincide oggettivamente, sotto un certo rapporto, con quello della filosofia: non segue però che non si possa considerare l'ordine soprannaturale delle cose come suo specifico oggetto. Poiché se anche si volesse considerare quest'ordine soltanto come una parte del suo campo, tuttavia esso rimane sempre la parte più nobile e più sublime del medesimo, e precisamente quella ch'essa ha a preferenza della filosofia. Non basta: nella Teologia le verità naturali, nelle quali essa materialmente s'accorda con la filosofia, vengono considerate non solo sotto diversa luce e secondariamente, ma anche sotto un altro aspetto e rapporto, il quale vien fissato mediante il lume superiore della fede da una parte e, dall'altra, mediante la posizione di queste verità secondarie di fronte alle primarie.

Appunto perché la fede, e, rispettivamente, la Teologia ha da abbracciare l'ordine soprannaturale delle cose, può e deve estendersi anche al naturale senza per questo scostarsi dal suo proprio oggetto. Infatti le cose naturali formano in gran parte la base dell'ordine soprannaturale, che, come già lo indica il nome, è costruito su quelle; perciò volendo Iddio rivelarci tale ordine soprannaturale, oppure dovendo noi farcene un'idea esauriente sotto la guida della Rivelazione, tanto quest'ultima come la nostra cognizione di fede ha da rivolgersi alla illustrazione della detta base, dato che le cose naturali stesse vengono incluse nell'ordine soprannaturale e dato che in fin dei conti quest'ordine non è che un'elevazione della natura creata cui fa riscontro un'estensione ed una comunicazione di quella divina. Così, per esempio, il mistero della Trinità senza un'adeguata illustrazione della natura di Dio non può essere né rivelato né appreso; e tanto meno ci si può formare un concetto dell'ambito e dell'importanza della elevazione soprannaturale della natura umana, quale essa

[6] Cfr. S. TOMMASO sopra *Boeth. de Trinit.* q. 20; 1 p., q. 1, a. 1 segg.; in *I Sent.*, prol. Pio IX nel Breve contro Frohschammer esprime il nostro pensiero fondamentale con queste parole: «Ad huiusmodi dogmata (scilicet fidei soli propria) ea omnia maxime et apertissime spectant, quae supernaturalem hominis elevationem ac supernaturale eius cum Deo commercium respiciunt atque ad hunc finem revelata noscuntur. Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, idcirco naturali ratione ac naturalibus principiis attingi non possunt» [Denz., 1671].

avviene mediante la grazia e la gloria come anche mediante l'unione ipostatica, se non si tien conto dell'essenza e della naturale costituzione della natura umana.

Questa motivazione della necessità di includere nell'orizzonte della Teologia verità naturali indica già di per sé anche l'aspetto e il rapporto sotto il quale quelle verità entrano qui in considerazione. Ossia esse qui non entrano in considerazione in grazia di se stesse come in filosofia, nel senso che esse formino da sé un oggetto di conoscenza proprio ed indipendente, bensì in quantoché la loro conoscenza è necessaria per la penetrazione di un altro oggetto superiore; esse non costituiscono il fine speciale al quale si dirige l'intento della Teologia, ma forniscono solo il materiale che viene elaborato nella costruzione delle di lei verità soprannaturali, oppure forniscono la base sulla quale viene eretta la medesima [7]. Perciò è possibile che certe verità, come per esempio la creazione dal nulla, formino al tempo stesso i punti cardinali della filosofia e della Teologia, ma in modo diverso. A questa stregua la creazione del mondo è un punto cardinale della filosofia in quantoché senza di esso non si può spiegare l'esistenza degli esseri finiti e non si può rettamente e perfettamente determinare il loro rapporto fino alla loro ultima causa; nella Teologia invece forma una condizione fondamentale senza la quale non si può concepire il presupposto necessario dell'ordine naturale e l'infinita distanza tra la natura divina elevante e quella umana che deve essere elevata e l'assoluta dipendenza di quest'ultima dalla prima [8].

---

[7] Cfr. la nota all'inizio del capo 4. L'ordine della salute stabilito da Dio non ha una «base statica» nella natura sulla quale possa esser costruito un edificio similmente «statico»; perché l'ordine della salute proveniente dal cielo è la più intensa delle vite ed è compito della Teologia rispecchiare questa vita anche concettualmente.

[8] Il passo seguente di S. Tommaso contiene pensieri molto profondi circa i diversi aspetti sotto i quali Teologia e Filosofia considerano i medesimi oggetti: *Summa contra Gentiles*, l. 2, c. 4: «*Quod aliter considerat de creaturis philosophus, et aliter theologus*. Manifestum est autem, ex praedictis, quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei christianae, in quantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et in quantum error in ipsis inducit in divinorum errorem; et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt, unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur; fides autem christiana eas considerat, non in quantum huiusmodi, utpote ignem in quantum ignis est, sed in quantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquomodo ordinatur; ut enim dicitur: *Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit Sanctos enarrare omnia mirabilia sua?* (Eccli. 42, 16-17). Et propter hoc etiam, alia et alia circa creaturas et philosophus et fidelis considerant; philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt, sicut igni ferri sursum; fidelis autem ea solum considerat, circa creaturas, quae eis conveniunt secundum quod sunt ad Deum relata, utpote quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi. Unde non est imperfectioni doctrinae fidei imputandum, si multas rerum proprietates praetermittat, ut caeli figuram, motus qualitatem; sic enim nec naturalis circa lineam illas passiones considerat quas geometra, sed solum ea quae accidunt sibi, in quantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a philosopho et fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis; fidelis autem ex causa prima, ut puta, quia sic divinitus est traditum, vel quia hoc in gloriam Dei cedit, vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote semper altissimam causam considerans secundum illud: *Haec est enim vestra sapientia et intellectus coram populis* (Deut. 4, 6); et propter hoc ipsi, quae principalis, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit; nam, et apud philosophos prima philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo; in doctrina vero fidei, quae

Da ciò si potrebbe prendere l'occasione per fare un'altra obbiezione contro la nostra determinazione delle dette sfere, cioè sembra che noi spranghiamo completamente il campo del soprannaturale contro la ragione naturale, cosicché la medesima non possa in alcun modo accedere ad esso, mentre invece il soprannaturale dovrebbe avere una intima parentela tanto con la natura con la quale è in connubio, come anche con il principio di conoscenza della natura, cioè la ragione. Mentre invece questo è assolutamente incontestabile: comunque si voglia concepire la parentela tra naturale e soprannaturale, finché quest'ultimo rimane veramente soprannaturale, la ragione non può *dominare* il di lui campo così come la natura non può contenere il medesimo o produrlo da se stessa. Essa da sé può essere atta a cogliere mediante concetti analogici gli oggetti soprannaturali dopo che le son proposti e a dare schiarimenti sopra la loro reale o ideale realtà con qualche verosimiglianza; però non può appropriarsi la verità né dominare la sua sfera con la sola verisimiglianza; e, conseguentemente, finché sotto il nome di filosofia si comprende una semplice scienza della ragione, nel suo ambito non si può confinare il soprannaturale. In quale rapporto si trovi la ragione con questo campo e di quale importanza possa essere quel colpo d'occhio che è possibile su di esso per la formazione scientifica della Teologia, lo vedremo più tardi.

All'ambito della filosofia, non quella astratta che è diretta soltanto agli intimi e necessari rapporti delle cose, bensì della filosofia concreta che è diretta alla comprensione dell'insieme del dato di fatto presente, appartiene soltanto quel soprannaturale che si presenta visibile e percettibile all'esperienza, cioè il cosidetto meraviglioso [9]. Per distinguerlo dallo stretto soprannaturale, il quale innalza la creatura sopra l'intero ambito della natura, questo si potrebbe chiamare, secondo il carattere ontologico, preternaturale, quantunque sotto questo concetto possa cadere anche qualche cosa d'altro che, essendo sottratto alla nostra percezione, in se stesso non si offre al nostro occhio per destare meraviglia. In ogni modo non lo si può scambiare con lo stretto soprannaturale [10]. Ordinariamente esso forma come l'eco e il riflesso esterno, l'abito visibile di quest'ultimo, come in Adamo l'integrità rispetto alla santità, in Cristo le sue meravigliose opere rispetto all'unione ipostatica, nei Santi i loro atti prodigiosi, i loro stati e influssi rispetto alla loro sublime unione con Dio. Ma da questi elementi appariscenti il misterioso nocciolo, dal quale scaturiscono, lo si può soltanto indistintamente presentire, come noi abbiamo mostrato a proposito dello stato originale e dell'Incarnazione; la ragione mediante il di lui involucro non può penetrare fino al nocciolo per comprenderlo in se stesso. Per sé i miracoli non fanno altro che rendere in qualche maniera verosimile

---

«creaturas nonnisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei, et postmodum «creaturarum; et sic est perfectior, utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se, in primo libro, sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum».

[9] Cfr. J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, cap. 6, dove parla dell'esperienza mistica e della filosofia.

[10] Nell'opera *Die christliche Mystik* (4 vol., Ratisbona e Landshut 1836-42) J. GOERRES, mettendo a contributo il suo vasto sapere storico e religioso aveva cercato di tracciare un quadro cristiano e unitario del mondo dove la grazia divina avrebbe dovuto essere riconoscibile attraverso le sue manifestazioni sensibili. La concezione e la forma è geniale, ma il contenuto, con quel suo continuo sconfinare tra il presentimento, la supposizione, il desiderio e la scienza rigorosa, richiama alla precauzione tutti quelli che vorrebbero ripetere il tentativo. Scheeben, nell'apprezzamento di così detti fenomeni straordinari della grazia nella prassi pastorale, non è sempre sfuggito al pericolo di tali sconfinamenti.

che esiste un ordine soprannaturale; non per altro essi ci portano alla certezza di quest'ordine e ci introducono in esso, se non perché essi sono al tempo stesso il sigillo divino col quale i nunzi del medesimo appaiono degni di fede [11].

Se riassumiamo brevemente il già detto, la differenza ed il rapporto dei campi della filosofia e della Teologia si presenta così come segue.

I campi stanno tra loro come il superiore rispetto all'inferiore, l'edificio rispetto alle fondamenta, il tempio rispetto all'atrio, il cielo rispetto alla terra, sia che si concepisca il campo della Teologia precisamente come il superiore in quanto che è diverso dal suo fondamento, sia che si pensi inchiuso l'inferiore nel superiore, le fondamenta nella casa, l'atrio nel tempio, la terra nel cielo. La ragione si ferma nell'atrio esterno del tempio, come i Gentili al tempo del Vecchio Testamento, mentre la fede, pari agli eletti figli di Dio, entra nell'intimo del tempio [12]. La più alta prerogativa della ragione consiste in questo, ch'essa nell'atrio esterno penetra fino alla soglia dell'interno, cioè essa in primo luogo può considerare e giudicare i fenomeni soprannaturali dei quali è circondato l'ordine soprannaturale ed il fatto della Rivelazione come la porta che apre l'entrata in quell'ordine; ed in secondo luogo, qualora il velo dell'interno sia sollevato mediante la Rivelazione, può da lontano gettare uno sguardo incerto e pieno di presentimento nelle magnificenze del santuario, senza però avvicinarsi di più ad esse, ciò che è possibile solo alla fede.

§ 105. *Conoscenza scientifica delle verità teologiche, e innanzitutto in rapporto alla certezza della loro esistenza* [1].

Se dunque in tal modo la Teologia possiede un proprio campo di conoscenza, il quale si distingue oggettivamente ed essenzialmente da quello della filosofia, vien fatto di domandarsi se e come si possa ottenere del contenuto di questo campo una conoscenza scientifica anche per noi, e quindi se la Teologia, anche soggettivamente, in noi, possa valere come scienza. Vedremo che la conoscenza scientifica possibile in questa materia si distingue sì essenzialmente dalla conoscenza filosofica, però nella giusta valutazione di questa differenza come anche dei requisiti generali della conoscenza scientifica, essa soddisfa sufficientemente alle loro esigenze.

La conoscenza scientifica di una verità richiede anzitutto che *ci si possa render conto della certezza con la quale si aderisce fortemente alla oggettiva realtà della medesima.* In filosofia ci rendiamo conto di questa certezza pel fatto che facciamo risalire le presupposte verità ai princìpi fondamentali ed evidenti della conoscenza naturale e all'esperienza razionale e così facciamo garante dell'oggettiva verità del presupposto la luce naturale della nostra ragione. In Teologia, conformemente al già detto, non possiamo ricavare quelli

---

[11] *Nota poco leggibile:* « L'ordine soprannaturale che [forse: abbraccia il mondo sensibile] come il cielo la terra, secondo la vecchia concezione — Cosmologia appendice della geografia.

[12] Su questa comparazione vedi l'opera di DOELLINGER: *Heidentum und Judentum — Vorhalle des Christentums* (Ratisbona 1857).

[1] Cfr. ESCHWEILER, *Die zwei Wege*, 164 seg.; WYSER, l. c., 133, nota 1; la nota 1 di questo capo, a)-b); per tutto l'insieme: NEWMAN, *Grammar of Assent*, cap. 8-10 (nella traduzione italiana del Tartaglia p. 199 segg.).

che sono gli oggetti propri, almeno quelli specifici, da evidenti princìpi di ragione o da fatti; noi possiamo apprendere la loro esistenza solo da Dio, e conseguentemente dobbiamo contentarci che ci vengano garantiti dalla veracità e dall'infallibilità di Dio. Ma siccome la garanzia divina per una determinata verità in tanto Dio se l'assume in quanto rivela la verità stessa, onde per noi non è immediatamente evidente; ne segue che noi qui oltre il resto dobbiamo accertarci se Dio per sé abbia realmente garantito la detta verità. Questo rendersi conto spetta alla filosofia, il processo che si deve adottare in proposito è essenzialmente filosofico. Se questo processo fosse l'unico, e fosse alla Teologia necessario per la conoscenza scientifica del di lei oggetto, il momento scientifico della conoscenza teologica apparterrebbe completamente alla filosofia: non ci sarebbe una conoscenza scientifica specificatamente teologica. Ma per l'appunto non è l'unico, come presto risulterà.

Si è creduto che se la conoscenza delle verità teologiche può rendersi conto della propria certezza solo indirettamente, dalla filosofia, ed i princìpi dai quali essa scaturisce non possono essere che creduti, allora nella Teologia stessa non sarebbe possibile alcuna conoscenza propriamente scientifica, poiché la conoscenza scientifica deve appunto scaturire da princìpi evidenti. Che se, pur tenendosi fermi a questo concetto della conoscenza scientifica, si credette nondimeno di dover far valere una tale conoscenza nel campo teologico, ciò non fu che un pretendere di conseguire una certezza sugli oggetti teologici con i princìpi evidenti e coi fatti della ragione e fuori della certezza della fede, gabellando questa certezza come conoscenza scientifica delle verità di fede.

Solo che se si dovesse acquistare la conoscenza scientifica delle verità credute a questo prezzo, sarebbe meglio rinunciarvi affatto e stare semplicemente alla fede. Poiché quel genere di conoscenza scientifica non può stare con l'eccellenza soprannaturale dell'oggetto della fede; essa si attaglia soltanto alle cose naturali, e ci deve essere più caro di credere semplicemente il soprannaturale, soprattutto in quanto ci torna a vantaggio, che conoscere pur così perfettamente il naturale. Quel genere di conoscenza scientifica è applicabile senza dubbio ad una certa parte dei dogmi, ma propriamente e precisamente soltanto a quella parte che non forma il campo specifico della Teologia avendolo essa in comune con la filosofia, cioè nel campo della natura, il quale è il presupposto di quello soprannaturale. Che qui sia possibile un tale genere di scienza non pregiudica la sublimità della fede; che anzi pel fatto appunto che la ragione, secondo che le è permesso di seguire la fede, da parte sua ne conferma il giudizio, ci verrà data una nuova garanzia, che la fede, nel campo sul quale la ragione non la può seguire, non ha bisogno di alcuna altra garanzia da parte di lei.

Ma è proprio vero che il concetto della conoscenza scientifica esige una risoluzione della medesima in princìpi *evidenti*? Il conto che per via di conoscenza scientifica ci si deve dare per l'accettazione di una verità, per sé richiede solo che si faccia risalire la medesima ad un principio in sé sicuro ed indubitabile. La *certezza* del principio, non l'evidenza come tale, è ciò per cui ci si dà ragione dell'accettazione di una conseguenza. L'evidenza viene in questione solo in quantoché in difetto d'altri motivi produce la certezza del principio. Ora è precisamente la certezza dei princìpi quella che io, elevato per mezzo della grazia e mediante la fede nella infallibile parola di Dio, ho delle verità fondamentali fornite dalla divina Rivelazione; una certezza altrettanto grande, anzi ancor più grande di quella delle evidenti verità di ragione, per

le quali ciò che mi dà garanzia non è la ragione divina, ma solamente la mia ragione. Conseguentemente, anche per il tramite di questi princìpi io posso darmi ragione altrettanto rigorosa, se non anche più rigorosa della certezza delle conseguenze da essi dedotte, più che non lo possa pel tramite dei princìpi evidenti.

Veramente anche il « criterium » della Rivelazione e della fede ha pur sempre per presupposto quello dell'evidenza naturale, e perciò potrebbe sembrare che la ragione che noi ci diamo di una verità mediante quello, in ultima istanza si risolva in questo, come se la fede fosse soltanto un criterio derivato e subordinato e conseguentemente non potesse presentarsi accanto ed al disopra del criterio dell'evidenza come base di una nuova più sublime conoscenza scientifica. Ciò si verificherebbe di fatto, se la certezza della fede scaturisse come da sua radice dalla certezza prodotta mediante l'evidenza del fatto della Rivelazione e della veridicità, come, conseguentemente, se attingesse tutta la sua forza da essa. Ora però quella certezza di ragione è soltanto una semplice condizione preliminare che ci rende accessibile il motivo della fede; dopoché noi sappiamo dell'esistenza dell'autorità divina, la volontà portata dalla grazia solleva l'intelletto all'altezza della medesima per riposare in lei, per appoggiarsi ad essa, per attingere da essa una certezza che con la propria riflessione o indagine non potrebbe mai raggiungere [2]; e così, sia pure partendo dall'evidenza di ragione, mediante la volontà e la grazia noi otteniamo un nuovo punto di vista più solido e più elevato, da dove a riguardo della certezza di quelle verità che giacciono entro il suo ambito è possibile renderci un conto anche più perfetto che non di quelle dalle quali siamo partiti.

Sebbene dunque la conoscenza scientifica delle verità teologiche per quanto riguarda la certezza possa venire solo dalla fede e poggiare sulla fede, essa è e rimane però sempre una vera conoscenza scientifica non ostante la sua differenza da quella che noi chiamiamo conoscenza scientifica in filosofia.

Il fondamento scientifico di una verità attinente al campo teologico può essere posto mediante la fede e la Rivelazione in un duplice modo. E primieramente, quando la verità « in individuo » è espressamente rivelata, mediante la citazione e la discussione delle prove attraverso le quali noi apprendiamo che essa è rivelata. Se la Chiesa ne ha data la decisione come giudice, non è più necessario per noi d'indagare nemmeno le prove in base alle quali la decisione fu data; ma anche allora la scienza può e deve render conto della giustificazione di quella decisione non tanto per confermarla, quanto invece per ricondurre anch'essa al suo fondamento e confutare gli avversari della medesima [3]. Ma allorché una tale decisione non è stata presa, l'esame delle prove è l'unica via per dar base alla detta verità con la fede qualora essa non possa essere dimostrata mediante la sua connessione con un'altra verità già sicuramente manifestata con essa. Questo genere di argomentazione vien detto *positivo* non tanto perché esso riconduce la detta verità ad una positiva rivelazione, quanto piuttosto pel motivo ch'essa dimostra « sic et simpliciter » di essere direttamente posta e data nel contenuto di questa rivelazione; e per

---

[2] Cfr. *Natur und Gnade*, 179 seg. [nell'ediz. Grabmann del 1941, p. 141 segg.].

[3] È d'importanza capitale per intendere l'essenza della Teologia di tener sempre presente che l'argomentazione teologica che fa da base di un dogma, anche quando logicamente e psicologicamente ne determinasse la proclamazione, non cade sotto la definizione, salvo che non vi sia espressamente detto.

conseguenza di dover essere senz'altro tenuta di fede. Essa in fondo non è altro che la constatazione di un fatto soprannaturale come tale; essa non tanto proviene dalla fede, quanto invece conduce alla fede; proviene dalla fede soltanto nel senso ch'essa in dipendenza dalla fede al contenuto della Rivelazione in genere sussume i singoli dati di questo contenuto per poi applicare ad essi la fede stessa. Il genere di questo procedimento è essenzialmente storico. E' un genere speciale di storia, e poiché non mette radice nella fede quanto piuttosto conduce alla fede stessa, esso non è neppure strettamente ed intimamente teologico. Che se ciò nonostante ordinariamente è detto tale, in antitesi al procedimento filosofico, gli è perché non si denomina dal suo principio ma dal suo scopo, in quanto cioè la filosofia non tende a dimostrare credibile una cosa bensì a mostrarla evidente. Si dice teologico perché rende ragione della fede ad una determinata verità, non perché giustifica *mediante* la fede a una verità la certezza di un'altra verità, benché naturalmente, come già è stato accennato, di fatto conduca alla fede in una determinata verità soltanto nella presupposizione della fede generale al contenuto della Rivelazione, attraverso il quale anche il suo risultato vien colto e vien accettato con certezza soprannaturale.

Quindi in senso più rigoroso è teologica l'argomentazione dedotta da verità determinate, già accettate mediante la fede, affine di ottenere con ciò la certezza di altre verità dedotte da esse. La fede qui propriamente è la radice dalla quale scaturisce la conoscenza nel campo teologico. Le verità da essa senz'altro tramite abbracciate sono i princìpi o i fondamenti dai quali e sui quali io costruisco un sistema di verità che è da essi sostenuto e che su di essi si basa, sono le « rationes » colle quali io mi rendo ragione di tutto quello che io accetto e voglio accettare sul campo dominato dalla fede e colle quali ne ottengo la certezza [4]. Il primo suaccennato procedimento ha soltanto il significato che in filosofia si attribuisce alla critica dei princìpi della conoscenza. Come in filosofia questa critica deve servire a far sì che, assolto il suo compito, si possa costruire con sicura conoscenza l'edificio della scienza dai princìpi, così pure la scienza nella Teologia non deve limitarsi a stabilire i princìpi da credersi, che anzi dopo stabiliti tali princìpi la vera costruzione della Teologia sui fondamenti acquisiti non è che agli inizi.

Dato che la fede ci pone in mano soltanto nuovi princìpi, ma nessuna nuova facoltà conoscitiva, l'utilizzazione di quei princìpi per via di regolari deduzioni spetta alla ragione. E' la ragione che deduce altre verità da quelle rivelate e se ne rende conto. Quindi la forma della sua argomentazione è quella stessa della filosofia; ma la base della medesima, cioè i princìpi ai quali essa s'appoggia e dai quali essa parte, è un'altra più sicura e più elevata. Essa a dir il vero agisce anche qui come nella filosofia con la sua propria facoltà conoscitiva, ma elevata e sostenuta da una forza più alta, la forza della fede, alla quale essa serve e dalla quale essa viene fecondata e nobilitata. E perciò anche il frutto della sua attività è incomparabilmente più nobile che nella filosofia; perciò domina essa ora per mezzo della fede un campo più elevato di quello che per se stessa possedeva, e, al tempo stesso (« caeteris paribus »)

---

[4] Le « verità prese dalla fede » non sono soltanto le definizioni dei Concili e quelle « ex cathedra » dei Papi, ma anche le proposizioni attestate espressamente dal magister ordinario e dalla Tradizione.

lo domina con maggior sicurezza di quella con la quale per sé può dominare il suo proprio campo.

Naturalmente la certezza che si raggiunge attraverso le deduzioni razionali dai princìpi della fede non è così grande come quella dei princìpi stessi, ed essa diviene più piccola quanto più nella deduzione delle conseguenze ci si allontana dai princìpi, ovvero quanto più lieve è l'evidenza della illazione stessa. Ma fintantoché la connessione tra conclusione e principio è di evidenza immediata, la conclusione teologica possiede sempre una certezza superiore alla corrispondente conclusione filosofica.

Come io da verità credute posso dedurre altre verità che non sono in se stesse rivelate, e mi posso procurare una vera certezza delle medesime, così pure talune verità che io già credo e che ritengo per se stesse, posso inoltre derivarle da altre parimenti credute e così rendermi doppio e triplice conto di esse. Per sé questa deduzione non è richiesta per tenere con certezza ed in modo razionale quelle verità; essa non è necessaria più che non lo sia, assolutamente parlando, la Tradizione e la prova scritturistica là dove la Chiesa propone qualche cosa da credere. Molto meno ancora è lecito qui preferire alla certezza della fede quella che si ottiene per deduzione. Poiché, come nel campo filosofico le verità conosciute per deduzione da altre non possono generare in certezza i princìpi sui quali la loro conoscenza riposa; così può avvenire ciò meno ancora nella Teologia, dove i princìpi sono immediatamente garantiti da Dio, mentre le conclusioni sono condizionate dalla esattezza del procedimento della ragione che per sé è fallibile. Anzi la nostra certezza sull'intero campo teologico sarebbe perfettissima, se Dio avesse espressamente rivelato anche tutte quelle verità che noi possiamo conoscere soltanto in modo deduttivo; e quindi noi dobbiamo essergli particolarmente grati ch'Egli non ci abbia espressamente rivelato e proposto a credere soltanto i princìpi assolutamente necessari, ma anche molte loro conseguenze [5].

Nondimeno è anche dovere della scienza di far scaturire accanto alle verità che si colgono nella fede divina, una verità dall'altra e così cercare di confermare l'una con l'altra. Poiché essa deve preoccuparsi di ottenere per ogni verità una garanzia per quanto è possibile e sotto ogni rispetto esauriente, e questo vien raggiunto quando ogni singola proposizione di fede non solo appare formalmente rivelata in se stessa, ma anche virtualmente nelle altre. Deve inoltre preoccuparsi di abbracciare nella sua logica concatenazione la somma delle verità rivelate per conoscerle come un tutto, nel quale una parte postula l'altra e tutte si reggono nell'insieme. A tale scopo essa deve cercare di ricondurre i dogmi creduti a talune verità, per quanto è possibile poche e semplici, che in sé contengano virtualmente tutte le altre. Nella Teologia meno che nelle altre scienze non si possono ridurre ad un unico principio tutte le verità appartenenti al suo campo, se non altro pel fatto ch'essa contiene in sé molte verità del tutto contingenti. Però l'unità del principio di

---

[5] Qui è da rilevare che il metodo storico mediante l'esame del senso reale letterale dei documenti del « depositum fidei » (cioè con altri mezzi che non siano solamente di logica formale) è in grado di portare la « fides implicita » a « fides explicita ». Ne sia un esempio lo sforzo teologico che si compie oggi per arrivare, in base ad esatta interpretazione dei testi antichi, al concetto vero dell'essenza della Chiesa e della posizione della Madonna nel piano della salute. E' quello schiarimento storico-filologico al cui termine si trova implicitamente la conclusione formale. Questo schiarimento è di più di una semplice preparazione di tale conclusione, giacché nella Teologia cattolica esso non esula mai dall'ambito della fede divina.

conoscenza può essere realizzato in sommo grado nelle singole parti del suo campo, come noi abbiamo cercato di dimostrarlo esaurientemente parlando della Trinità.

Ma la costruzione della logica concatenazione tra le verità credute raggiunge il suo più alto valore quando il principio, dal quale io deduco un'altra verità, comprende al tempo stesso il fondamento reale della medesima, come per esempio se io deducessi la distinzione delle persone divine dalla produttività della prima. Infatti in questo caso mediante la conclusione vien procurata non solo la certezza, ma anche la comprensione della proposizione, dal suo intimo, e così nel tempo stesso la certezza raggiunge la sua ultima perfezione. La dimostrazione allora è, al contrario della « demonstratio quia (a posteriori) », una « demonstratio propter quid (a priori) », una dimostrazione scientifica « per excellentiam ». Però essa in Teologia può essere applicata nel suo pieno valore solo quando i fondamenti reali sono effettivamente ed immediatamente rivelati. In molti casi il fondamento deve prima essere analiticamente (a posteriori) dimostrato; allora, naturalmente, la sua certezza s'appoggia alla certezza dei suoi effetti, e la visione della sua connessione con questi ultimi può contribuire solo all'intelligenza di essi, non però direttamente alla loro certezza.

§ 106. *Il secondo coefficiente della conoscenza scientifica, cioè la comprensione o « intellectus » degli oggetti di fede.*

L'esame della certezza delle verità da ammettere o piuttosto del giudizio sull'esistenza delle medesime, come pure il dar ferma base a quella certezza mediante argomenti logici è soltanto un fattore della conoscenza scientifica degli oggetti. In ogni conoscenza, e specialmente nella conoscenza scientifica, con questo fattore deve andare di pari passo un altro coefficiente, *cioè la concezione, la rappresentazione dell'oggetto come realmente conosciuto, mediante la quale ci si rende conto non del giudizio circa l'esistenza, bensì circa il contenuto dell'oggetto, rispettivamente della stessa realtà oggettiva.* Questa concezione o idea noi la chiamiamo scientifica quando rappresenta l'oggetto così determinato e distinto e in tal modo, che noi afferriamo allora ad un tempo la possibilità e la causa della sua esistenza. Dopo di che se si tratta di un sistema di verità s'aggiunge anche il particolare che noi cogliamo la relazione nella quale stanno fra loro le singole verità, e per cui esse reciprocamente si condizionano e si postulano, onde riflettiamo soggettivamente in noi l'ordine sistematico oggettivo nella sua connessione e nella sua unità.

In opposizione al giudizio sopra l'esistenza dell'oggetto questa idea si chiama « intellectus », ossia visione del contenuto, mediante la quale noi penetriamo nel nocciolo del medesimo e particolarmente indaghiamo le cause che condizionano e determinano la sua esistenza. L'« intellectus » in un senso più stretto si ferma all'idea del nocciolo ossia dell'essenza della cosa e giunge soltanto al concetto della sua intima possibilità ivi inchiuso; in quanto però noi, passando di là e al di sopra di ciò, chiediamo conto della reale esistenza, ossia cerchiamo e troviamo la « *ratio* cur res sit vel esse debeat », l'idea è un atto della « ratio », specialmente quando il calcolo delle singole verità nella loro relazione conferisce alla valutazione di un tutto superiore. Ma siccome « intel-

lectus » e « ratio » (intelletto e ragione) sono una facoltà dell'anima, così si può anche denominare l'idea complessiva del contenuto e delle cause di una verità effettivamente ammessa o da ammettersi come « intellectus » cioè intendimento o comprensione del medesimo [1].

La comprensione o intellezione dell'oggetto da ammettersi come reale deve in certo modo precedere il giudizio sull'esistenza, dato che io non posso affermare come esistente quello di cui non so affatto cosa sia. L'intellezione della possibilità e della causa mediante la quale il possibile diventa reale non è strettamente necessaria, anzi, è cosa che ordinariamente si ottiene mediante considerazioni più dirette e profonde, dopo che si è conosciuta la reale esistenza dell'oggetto. Ad ogni modo però questa intellezione, quando precede il giudizio sull'esistenza, faciliterà essenzialmente l'accettazione della medesima e in seguito la avvalorerà e consoliderà, come al contrario la sua assenza la renderebbe difficile e le nuocerebbe. Anzi la completa visione della impossibilità e della assenza di ogni fondamento per l'esistenza renderebbe totalmente impossibile l'ammissione di quest'ultima.

---

[1] Scheeben più tardi trattò anche la questione se e come la facoltà appetitiva partecipi all'atto dell'intendere, come, tra l'altro, mostrano le seguenti note marginali che vengono qui comunicate nell'ordine da esse richiesto:

1 *Nota marginale: quomodo* cfr. Aug. *Trinit.* l. 8, 5-8 quid sit virgo quid nasci novimus — cur? ma in latino [è uguale a] qua ratione, anche a quomodo, come quomodo talvolta è uguale a cur [Agostino nel *De Trinitate*, l. 8, cap. 5, n. 7 tratta la questione: « Quomodo Trinitas diligatur incognita », dopo che nel c. 4 aveva esposto: « Deus prius fide non errante cognoscendus, ut amari possit »; c. 3: « Quomodo cognoscatur Deum esse summum bonum. Animus nonnisi conversione ad Deum fit bonus »; c. 2: « Respuenda omnis corporalis cogitatio ut Deus capiatur quomodo Deus est veritas » (Migne P. L. 42, 948-953). Egli tratta in questi capi della natura della genuina, ossia, della viva conoscenza di Dio. Questa non è il prodotto della « pura » ragione, bensì invece del concorso del pensiero e del volere umano, dell'illuminazione e dell'attrazione divina; concorso nel quale le diverse cause della conoscenza si compenetrano sì, ma in diverso ordine: la supremazia dell'azione divina domina già nel conoscimento naturale — se si può parlare di tale conoscimento in S. Agostino. Egli collega (specialmente nella fede) il conoscere ed il volere in un unico atto: « Ecce, vide, si potes, o anima praegravata corpore quod corrumpitur et onusta terrenis cogitationibus multis et variis: ecce, vide, si potes: *Deus veritas est* (Sap. 9, 15). Hoc enim scriptus est, *Quoniam Deus lux est* (1 Io. 1, 5): non quomodo isti oculi vident, sed quomodo videt cor cum audis: Veritas est. Noli quaerere quid sit veritas; statim enim se opponent caligines imaginum corporalium et nubila phantasmatum, et perturbabunt serenitatem quae primo ictu diluxit tibi cum dicerem: Veritas. Ecce, in ipso primo ictu quo velut coruscatione perstringeris cum dicitur Veritas, mane si potes: sed non potes; relaberis in ista solita atque terrena » (c. 2, n. 3; 948 seg.). Il pericolo che la verità colta nel suo primo spontaneo brillare, vada disparendo dall'intelletto stipato di immagini terrene e insufficienti, diminuisce se coopera la volontà a fare dell'intelletto un « buon » intelletto: « ut autem sit bonus animus, video agendum esse voluntate » (c. 3, n. 4; 949). Ciò non avviene per una tensione del volere esercitata sulla facoltà conoscitiva, ma per un ricorso della volontà che si rivolge a Dio. E' Lui la causa originaria di tutte le nostre facoltà. La nostra costituzionale relazione con Lui rimane la stessa, anche se la volontà se ne allontana; solo che allora il pensiero, come il volere, diviene « cattivo »: « Tunc ergo voluntas naturae congruit ut perficiatur in bono animus, cum illud bonum diligitur conversione voluntatis, unde est et illud quod non amittitur nec aversione voluntatis. Avertendo enim se a summo bono, amittit animus ut sit bonus animus; non autem amittit ut sit animus, cum et hoc jam bonum sit corpore melius: hoc ergo amittit voluntas, quod voluntas adipiscitur ». Ambedue non trovano quello cui anelano per natura: « bonum nostrum, ubi videmus unum esse debuerit aut debeat, quidquid esse debuisse aut debere comprehendimus; et ubi videmus esse non potuisse nisi esse debuisset, quidquid etiam *quomodo* esse debuerit non comprehendimus. *Hoc ergo bonum non longe est ab unoquoque nostrum: in illo enim vivimus, et movemur et sumus* » (Act. 17, 27-28; c. 3, n. 5; 950-951). Alla fede, oltre a ciò, è possibile quello che pare impossibile al puro sapere, e cioè di amare quello che in nessun modo può essere inteso dal semplice sapere: Dio, così com'Egli è. « Non enim corpus est, ut carneis oculis inquiratur ». Agostino parla della fede cosiddetta « formata » dalla carità. Questa fede rende il cuore capace di « vedere » Iddio e di amarlo: « nisi per fidem diligatur,

Guardiamo dunque fino a qual punto sul campo della fede è possibile una comprensione degli oggetti a lei propri, e fino a qual punto si possa far valere anche in questo rispetto la Teologia come scienza accanto alla filosofia e distinta dalla medesima.

1) L'intellezione delle cose credute, naturalmente, è di tutt'altro genere di quella delle cose conosciute per intuizione mediata o immediata. Sul campo della ragione noi otteniamo la rappresentazione degli oggetti per quella stessa via per la quale noi otteniamo anche la certezza della loro esistenza, cioè pel fatto che queste cose ci brillano davanti agli occhi mediatamente o immediatamente, e così al tempo stesso ci assicurano della loro esistenza e ci imprimono la loro immagine. Qui il concetto degli oggetti lo riceviamo da essi stessi e guidati da questo concetto noi possiamo con maggior o minore chiarezza e lucidità, — a seconda che noi ci allontaniamo più o meno dalla cosa immediatamente concepita — indagare la possibilità degli oggetti, la causa del loro essere, la connessione con altri oggetti concepiti nel medesimo modo.

Quando le cose soprannaturali ci sono presentate mediante la Rivelazione,

---

non poterit cor mundari, quod ad Deum videndum sit aptum et idoneum... Amatur ergo et qui ignoratur, sed tamen creditur» (c. 4, n. 6; 951). Questo «vedere» non è un «sapere», ma un conoscere di *natura speciale*. C'è anche il pericolo che questo «sapere» si nutra fallacemente di quel che noi per esperienza sensibile sappiamo o vorremmo sapere: «Nimirum autem cavendum est, ne credens animus id quod non videt, fingat sibi aliquid quod non est, et speret diligatque quod falsum est». Si vorrebbe sapere, per esempio, quale aspetto avesse Cristo, Maria, Lazaro, e si collegano simili rappresentazioni col contenuto della fede: il «*quomodo*» allora viene falsamente collegato coll'«*utrum est*». E' già raro nella vita quotidiana che l'esterna realtà sensibile coincida coll'immagine spirituale che noi «secundum specialem generalemque notitiam quae certa est nobis» ce ne facciamo, per esempio, dell'esterno di un uomo (c. 5, n. 7; 952). Nella retta fede, però, guardando essa soltanto all'essenziale, evitando le immagini sensibili, l'«*utrum est*» (o, come dice Scheeben «*cur*») e il «*quomodo*» si equivalgono. Tra di loro non resta più nessun «forse». Ciò si rileva, per esempio, nella fede alla nascita di Gesù: «Quid autem sit virgo, et quid sit nasci, et quid sit nomen proprium, non credimus sed prorsus novimus. Utrum autem illa facies Mariae fuerit quae occurrerit animo cum ista loquimur aut recordamur, nec novimus omnino, nec credimus. Itaque hic salva fide licet dicere: forte talem habebat faciem, forte non talem; forte autem de virgine natus est Christus, nemo salva fide christiana dixerit» (c. 5, n. 7; 952). — La fede, dunque, dà una conoscenza positiva di Dio e delle verità divine di genere speciale, sia rispetto alla forma dell'oggetto, sia rispetto alla maniera di concepirlo. E' una conoscenza per partecipazione, o, come S. Tommaso spiega, «per connaturalitatem», che si potrebbe tradurre «per affinità». Cfr. HOEFER, *Vom Leben zur Wahrheit*, 279 seg., 303 seg.; EGENTER, *Gottesfreundschaft*, 10 segg.; SOEHNGEN, *Symbol und Wirklichkeit*, 43 segg. Sull'applicare alla verità divina i concetti e le immagini naturali cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, parte III, p. 263 segg.; J. MARITAIN, *Les degrés du savoir*, 515 segg.; 588 segg.; 595 segg.; P. WUST, *Incertezza e rischio*, passim; J. NEWMAN, *Grammar of Assent*, cap. 4: Assensi reali; cap. 5: Credenza in Dio, nella traduz. Tartaglia p. 64 segg., 83 segg. Vedi sopra, § 29, nota 11. Cfr. anche § 108, nota 12.

2 *Nota marginale*: Kleut. ex Aug. pp. 379 segg., n. 546 segg. [J. Kleutgen S. J., *Die Theologie der Vorzeit*, V vol. (2 ediz. Münster 1874), trattato 6, sul progresso della conoscenza religiosa, p. 349 segg. (n. 546), 379 segg. (n. 570). Kleutgen, polemizzando contro Hirscher, rileva, in base al *Contra Faustum* di Agostino (l. 19-20), che già i molti uomini che nell'Antico Testamento professavano la loro fede, possedevano, nonostante la imperfezione della vecchia Legge, una autentica santificazione del cuore e non una religiosità cultuale esterna soltanto, giacché anche nel V. T., nella Legge mosaica (Deut. 10, 10), già era tassativamente comandato d'amare Iddio con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutte le forze. Perciò fin dall'A. T. la «fede» era un concorso di conoscenza, di speranza e di amore, benché meno perfetto che nel N. T. Cfr. TH. M. KAEPPELI, *Zur Lehre des hl. Thomas v. A. vom Corpus Christi mysticum* (Paderborn 1931), 123-125: «Secondo S. Tommaso non c'è dubbio che i credenti del V. T. siano membra di Cristo. Per essi esisteva la futura Incarnazione "in Dei ordinatione et fide ipsorum, secundum quam fidem justificabantur" (3, d. 13, q. 2, a. 2, sol. 2 ad 4)». Käppeli commentando dice che la fede non esige necessariamente l'esistenza del creduto, ma può anche riferirsi ad una esistenza soltanto ideale di esso.

esse, nonostante questa presentazione, rimangono invisibili e non si proiettano nel nostro occhio: per conseguenza è impossibile che esse irraggino una rappresentazione del loro contenuto, come è impossibile che noi diventiamo certi della loro esistenza altrimenti che per mezzo della fede. Per esse quindi non c'è neanche una conoscenza quale si dà per gli oggetti della filosofia, né un « intellectus » che presupponga o causi la evidenza delle medesime. La loro comprensione noi ce la dobbiamo procurare mediante cognizioni naturali acquisite per via filosofica, e la Rivelazione stessa riveste le medesime con le forme e con le denominazioni di questi concetti.

In che consiste quindi, anzitutto, il compito dell'intendimento scientifico? Forse in questo, che la ragione forzi gli oggetti ad entrare nelle forme dei concetti, quali essa ha trovato sul campo naturale? Il soprannaturale emerge al di sopra del naturale e non può essere rinchiuso nelle forme del medesimo. Se il carattere soprannaturale e quindi sovrarazionale degli oggetti di fede ha da rimanere salvo, allora gli stessi *concetti razionali devono essere elevati, trasfigurati, trasformati sulla misura del modello presentato dalla Rivelazione.* Una semplice chiarifica, una epurazione o rettifica quale la filosofia potrebbe proporre per concetti confusi, imprecisi, storti, come essi di solito si presentano, qui non è abbastanza: questa operazione è già necessaria pur alla esatta cognizione scientifica delle cose naturali. I concetti qui non possono essere applicati nel loro pieno e concreto valore come nelle cose naturali: solamente secondo i loro tratti più elevati possono essi trasferirsi alle cose soprannaturali, secondo quegli aspetti, cioè, nei quali le cose naturali sono simili alle soprannaturali: e questa operazione noi non la potremmo meglio designare che chiamandola una *trasfigurazione* o sublimazione, la quale attraverso la luce della Rivelazione e della fede si attua in maniera simile a quella con cui noi facciamo spirituali le rappresentazioni sensibili attraverso la luce spirituale della ragione.

Questo procedimento noi l'abbiamo praticamente applicato ed effettuato [2] nel mistero della Trinità, dell'Incarnazione e dell'Eucaristia. Negli altri misteri l'abbiamo piuttosto accennato.

E' ovvio che questa formazione dei concetti si distingue essenzialmente da quella filosofica; come pure è ovvio che non può essere condotta a termine colla sola ragione ma soltanto colla cooperazione d'un lume più alto, quello della Rivelazione divina, la quale offre e il modello e la norma.

E' altrettanto evidente che l'« intellectus » o intellezione delle cose soprannaturali prodotto per questa via non può essere così chiaro e facile come l'intellezione in campo filosofico. Ciò non pertanto in ragione dell'elevatezza dell'oggetto sul quale ci permette di gettare uno sguardo, quell'intellezione, non ostante la sua poca chiarezza ha un valore incomparabilmente maggiore che quest'ultima, ed i concetti filosofici stessi, pel fatto che servono come sostrato della trasfigurazione, hanno più alta importanza scientifica che se apparissero consentanei ai loro oggetti sul loro campo [3].

Ad onta dell'oscurità che rimane intorno a loro, i concetti così sublimati ci permettono un'idea sufficientemente determinata e definita degli oggetti so-

---

[2] Vedi specialmente il concetto di sacrificio che Scheeben ha tracciato nel § 65.
[3] *Nota marginale:* Completezza e ordine e profondità di concetti in una cosa — Profondità mediante analisi — Completezza mediante sviluppo del concetto *dato.* [Cfr. *Dogmatik,* I. 1, § 49].

prannaturali, e così ci fanno, in qualche cosa almeno, comprendere *il contenuto della fede, ossia quello che noi crediamo, e ci fanno riflettere ad esso dentro di noi* [4].

Ma appunto per questo essi ci possono altresì servire di base per un'ulteriore comprensione degli oggetti di fede, per la dimostrazione dei restanti aspetti della sua pensabilità.

2) Per la intellezione e la concepibilità di un oggetto si richiede non soltanto che si comprenda *ciò* che è, bensì anche *come* e *perché può* essere ed è realmente; non soltanto che a suo proposito si possa pensare *qualche cosa*, ma che *si possa altresì pensare e concepire il pensato come realizzabile e realizzato.*

La prima condizione perché una cosa possa essere, è l'interna possibilità, l'interna assenza di contraddizione dell'oggetto. La sua intuizione è data immediatamente, almeno in modo negativo, allorché si ha una vera rappresentazione dell'oggetto, sia pure non penetrante ed adeguata, e allorché del medesimo si pensa almeno in genere quello che realmente è. Poiché se un oggetto in se stesso esente da contraddizione io lo concepissi in modo che nel mio concetto si trovasse una evidente contraddizione, questo concetto non potrebbe essere che falso. Soltanto la visione positiva del modo onde le note essenziali di un oggetto si connettono ed armonizzano tra loro, è maggiore o minore a seconda della comprensione più o meno chiara ed adeguata dell'oggetto. Anch'essa in ogni esatta comprensione degli elementi costitutivi è in qualche modo inclusa, ma nei concetti analogici è così tenue, che a stento se ne può far conto [5].

Perciò se i concetti analogici in relazione agli oggetti di fede sono esatti, anch'essi allora ci devono consentire di vedere con certezza come in questi ultimi non si trova alcuna evidente contraddizione. Ma siccome la loro esattezza dipende precisamente dalla loro sublimazione e dalla chiara determinazione del loro valore di analogia, noi potremo escludere ogni contraddizione solo quando avremo stabilito in modo assolutamente esatto questo valore; come anche, viceversa, nella stessa proporzione con cui si trascura l'analogia e si pretende di coartare gli oggetti soprannaturali nei limiti dei concetti naturali, la inconciliabilità dell'oggetto deve aumentare. Perciò gli oggetti soprannaturali sono tanto meno positivamente pensabili, quanto più il loro concetto può essere acquisito solo mediante analogia [6]. Essi quindi lo sono considerevolmente meno che negli oggetti filosofici. Siccome però anche a riguardo di quest'ultimi, nelle sfere più profonde, a causa dell'oscurità che avvolge perfino i concetti diretti la possibilità positiva non ha una parte preponderante nella scienza; così non si può ascrivere a particolare svantaggio della scienza teologica, se essa in questo campo non conclude molto. Tuttavia questo genere d'inconcepibilità si fonda appunto sulla trascendenza dei suoi oggetti, la quale costituisce la loro più grande dignità ed esige assolutamente che in essa si diano inconcepibilità. La possibilità « sic et simpliciter » qui vien presupposta grazie alla fede nella realtà, come sul campo filosofico, per esempio in rapporto all'unione dell'anima col corpo, essa vien presupposta pel fatto che si rende visibile nella sua attuazione.

---

[4] *Nota marginale:* Spiegazione di una determinazione con un'altra, col concetto fondamentale. [Cfr. *Dogmatik*, ivi, specialmente n. 915-17; § 51, n. 961].

[5] *Nota marginale:* Contraddizione delle determinazioni tra di loro e coi principi generali. La lotta col soggetto soprannaturale.

[6] *Nota marginale:* Esempio della delineazione d'una cupola che, lì sulla carta, torna molto bene. Ma non per questo è essa possibile anche nell'esecuzione.

3) La seconda condizione perché una cosa possa essere, è che esista anche *una causa che abbia la potenza di realizzarla — la possibilità esterna.* Se io son già convinto dell'esistenza di una cosa, si capisce da sé che una tale causa esiste; ma allora io esigo anche di sapere quale essa sia e onde sia posta in grado di produrre l'effetto. Generalmente è facile apprendere quale possa e debba essere la causa di un dato effetto, in quantoché l'effetto stesso svela la sua causa; ma appunto perché noi ordinariamente conosciamo la causa solo dall'effetto, è incomparabilmente più difficile di conoscere le proprietà mediante le quali la causa vien abilitata alla produzione dell'effetto, così che noi possiamo intravvedere la stessa produzione. Similmente in Teologia la causa degli oggetti soprannaturali è presto trovata; non può essere nessun'altra fuori della Causa suprema, cioè Dio. Altrettanto facile è comprendere che quegli oggetti, per essere prodotti da Dio, richiedono una infinita potenza e sapienza. Ma come quegli effetti siano nascosti nella infinita sapienza e potenza di Dio e come essi possano essere spiegati per mezzo della medesima, noi con la ragione lo comprendiamo e lo concepiamo molto meno che la produzione delle nature create da Dio. Noi possiamo comprendere soltanto che Dio, grazie alla sua infinita potenza e sapienza, può fare infinitamente di più di quello che noi possiamo chiedere ed intendere.

Nondimeno in Dio stesso la fede ci mostra una oltremodo meravigliosa attività interna nelle produzioni trinitarie, la quale ci permette in certa misura di comprendere positivamente com'egli anche « ad extra » non solo possa produrre altre nature, ma possa altresì comunicare in un modo soprannaturale la sua natura alle medesime. Ma per comprendere in questa maniera ciò che in Dio è come la radice di tutte le opere soprannaturali « ad extra », la ragione non deve punto fermarsi a quel concetto di Dio che essa acquista da se stessa; essa deve prender per base il concetto più elevato e più comprensivo che la Rivelazione le fornisce. Appoggiata ad esso, non soltanto vede come Dio virtualmente contenga in sé i suoi soprannaturali effetti, ma anche come egli ne sia *l'ideale,* la « causa exemplaris », e come, conseguentemente, li contiene in sé mediante un modello reale. Epperò l'unità nella Trinità e le relazioni trinitarie sono, come abbiamo già dimostrato, l'archetipo dal quale Dio stesso attinge l'idea dei suoi rapporti soprannaturali col mondo esterno e della sua unione con la creatura nell'Incarnazione e nella grazia; e così in qualche cosa possiamo comprendere anche noi, mediante la conoscenza di questo ideale, come le opere soprannaturali sieno contenute in Dio e da lui procedano.

Peraltro la chiara concezione del modo onde la causa efficiente è capace di produrre l'effetto e come in realtà lo produca, è, in tutte le scienze, d'importanza secondaria, in quantoché le cause si riconoscono dai loro effetti e si valutano secondo quelli. Perfino nelle scienze naturali le forze efficienti rimangono sempre avviluppate in una oscurità piena di mistero; ed inoltre la riduzione scientifica degli effetti alle cause non è che una determinazione delle leggi secondo le quali vengono prodotti gli effetti ed uno trae con sé l'altro e dalle quali in seguito si conclude che la forza che può produrre un effetto, potrebbe produrne un altro simile. Ebbene, nelle opere soprannaturali di Dio si può applicare un processo assolutamente simile. In certa misura si potrebbe già addurre le eccelse opere visibili di Dio in conferma della sua misteriosa potenza. Ma siccome queste si trovano in una sfera del tutto disparata, il processo strettamente scientifico richiede che si illustri la possibilità di un effetto so-

prannaturale mediante la possibilità di un altro, altrettanto o ancor più meraviglioso; come, per esempio, i Padri dall'Incarnazione dimostrano come possibili i misteri dell'Eucaristia e della grazia.

4) Ora una volta che è stata in alcunché soddisfatta l'esigenza dell'« intellectus » a vedere la possibilità dell'oggetto creduto come esistente, esso si pone con maggior insistenza il quesito *del perché dell'esistenza, dello scopo al cui raggiungimento l'oggetto è stato effettuato e, rispettivamente, del motivo su cui è fondata la realizzazione di una determinata idea.* In certo senso questo quesito riguarda anche la *possibilità* dell'effetto in quanto, cioè, la forza della causa non basta a produrre l'effetto se essa non ha anche uno scopo cui mirare nella produzione dell'effetto e che la ordina a ciò. D'altra parte però il quesito riguarda altresì la *necessità* dell'effetto, poiché il fine effettivamente voluto, in quanto è norma che regola il divenire dell'effetto, è ciò che trae con sé il medesimo in modo necessario. Veramente ci sono anche siffatti mezzi, che per il raggiungimento del fine loro prefisso non sono necessari in senso assoluto; ma se una causa sapiente li sceglie, lo fa solo in quanto mira allo scopo secondo una speciale perfezione e allora per questa perfezione anche il mezzo viene ad essere assolutamente necessario.

Dove è quanto mai felice la Teologia è nel penetrare e nel comprendere la relazione di finalità, la ragion d'essere e la necessità dei singoli misteri: qui ha essa da sviluppare l'attività più feconda e nutriente. Ben inteso però che questa penetrazione non deve punto avanzare altre pretese come indispensabili e volute dalla natura delle cose. Sarebbero pretese ingiustificate e stolte se la ragione rivendicasse un'assoluta necessità per quelle opere di Dio che son libere, oppure se volesse trovare sul proprio campo i motivi che determinano certe opere soprannaturali in particolare. Per le libere opere di Dio si può dare soltanto una necessità relativa, in relazione cioè a uno scopo voluto di fatto da Dio: e lo scopo di tali cose che appartengono ad un ordine soprannaturale può trovarsi, quanto all'essenza, solo in quest'ordine, sebbene naturalmente non sia escluso l'inevitabile raggiungimento di fini secondari in favore dell'ordine naturale. E invero è la ragione che deve acquistare la comprensione degli scopi delle opere soprannaturali di Dio e quindi l'intelligenza, l'« intellectus », della ragion d'essere dei medesimi; ma essa legge questa nozione non nel libro della natura ma dal libro della Rivelazione divina, nel quale Iddio le ha posto innanzi tanto le sue misteriose opere stesse come anche il senso e il piano delle medesime. Questo « intellectus » sia pure chiaro ed esauriente quanto si vuole, non abolisce punto la fede, che anzi non può impossessarsi del suo oggetto se non in unione colla fede o colla Rivelazione [7].

Come questo lato dell'intellezione degli oggetti di fede si debba trattare, l'abbiamo cercato d'indicare praticamente in particolare nel mistero dell'Incarnazione e dell'Eucaristia. In genere si deve dire ch'esso può essere attuato e applicato in due maniere. Si può partire dalla stessa opera in parola e concludere dalla sua natura quale scopo degno di sé possa e debba avere: oppure se, come per lo più avviene, Dio stesso nella sua Rivelazione ha espressamente designato scopi determinati, si comincia con lo scopo e se ne deduce la realtà effettiva e la natura delle opere necessarie al raggiungimento dei medesimi.

---

[7] *Nota marginale:* tantum congruitatis quantum probitatis.

In ambedue i casi è manifesto che l'« intellectus » si mantiene sul campo teologico.

E' chiaro che lo sforzo per intendere i fini delle opere di Dio non può fermarsi al fine più prossimo, ma deve spingersi fino all'ultimo, oltre il quale non ve ne sono altri. Così, per esempio, noi non dobbiamo renderci ragione del mistero dello stato originale solo mediante l'eccellenza e la gloria che di fatto in esso venne comunicata all'uomo, ma dobbiamo spingerci fino alla beatitudine al raggiungimento della quale egli per tal mezzo era chiamato, e alla glorificazione soprannaturale di Dio, che con ciò doveva essere raggiunta. Oltre a ciò noi dobbiamo considerare i singoli misteri come membri di un gran tutto, nel quale lo scopo del singolo è determinato non soltanto dal suo carattere individuale, ma anche dalla sua relazione col resto. Noi dobbiamo vedere come i membri di questo tutto nel piano di Dio siano destinati l'uno per l'altro e siano orditi insieme, come tutte le misteriose opere di Dio dipendano dal mistero della Divinità come dalla loro radice, come esse siano schierate l'una accanto all'altra per servire alla sua comunicazione con la creatura ed alla glorificazione di se stesso. Noi, in una parola, dobbiamo poter gettare uno sguardo nel meraviglioso piano dell'ordine soprannaturale onde valutare l'importanza del singolo dalla sua posizione nel tutto ed il tutto nella sua armonica unità dal contenuto e dal connesso delle singole parti.

Allora noi con questo sguardo ci rendiamo padroni, nella nostra concezione, del sistema oggettivo delle verità di fede. Ora se la scienza oggettiva è costituita dal sistema organico degli oggetti da conoscere, la scienza soggettiva consiste manifestamente e principalmente nella concezione e nella interna riproduzione del sistema oggettivo; e se questa concezione — nonostante che noi aderiamo all'esistenza del sistema solo mediante l'inevidenza della fede e concepiamo le parti di esso soltanto per mezzo di concetti analogici — è possibile sul campo della fede nella misura più ampia, allora anche la Teologia può essere benissimo una scienza come la filosofia e come qualsiasi altra scienza naturale.

5) Gli antichi teologi e filosofi definivano la scienza soggettiva come la « notitia rerum ex causis ». In questa definizione si riassume brevemente tutto ciò che abbiamo detto sopra l'attività scientifica della Teologia.

Per « notitia » non s'intende qui la *certezza* del giudizio su l'esistenza di una cosa — perché questa anche in tutte le scienze naturali si acquista non « ex causis » ma « ab effectu » — bensì s'intende la *concezione onnilaterale* della cosa, secondo tutto ciò da cui dipende la sua essenza e la sua realtà. Ed ecco che noi dapprima abbiamo la « causa formalis », l'interna determinazione dell'essenza dell'oggetto, dalla quale dipende anche l'interna concepibilità e possibilità, e questa in Teologia noi l'acquistiamo mediante la determinazione dei concetti analogici; in secondo luogo, la « causa efficiens », dalla quale dipende l'esterna effettuabilità della cosa, e questa noi la troviamo allo stesso modo della « causa esemplare » in Dio, considerato secondo la sua soprannaturale potenza e perfezione, sebbene noi non possiamo concepire perfettamente la potenza di Dio e il suo rapporto con l'oggetto; infine, la « causa finalis » che noi ritroviamo nelle diverse finalità soprannaturali subordinate le une alle altre, e, in ultima istanza, nella più grandiosa e soprannaturale glorificazione di Dio.

Il mistero « in divinis », cioè la Trinità, non ha propriamente una causa;

ma piuttosto è la causa prima di tutti gli altri misteri, essendone la radice, l'ideale e lo scopo finale. Ma sebbene non abbia propriamente una causa, il mistero però, appunto per questo, possiede in sé un fondamento di se stesso; e così la scienza nell'intima e soprannaturale fecondità di Dio trova la radice, nell'intima comunicazione e glorificazione di Dio lo scopo, nelle relazioni e nell'unità delle persone la forma per cui il mistero è in se stesso determinato. Ma nel sistema degli altri misteri esso si presenta come loro principio, poiché la scienza deve prendere in considerazione il rapporto degli effetti colla causa come pure quello della causa cogli effetti.

Solo che ci si potrebbe chiedere ancora se in Teologia non debba esser preso in considerazione anche la « causa materialis ». Se noi per « causa materialis » in senso largo intendiamo il sostrato su cui è costituito un determinato oggetto, non un elemento dell'oggetto stesso, allora possiamo dire convenientemente che la « causa materialis » sottostante agli oggetti soprannaturali e strettamente teologici, è precisamente l'ordine naturale delle cose, sul quale ed al di sopra del quale è costruito quello soprannaturale. Studiare e considerare questo ordine in se stesso è anzitutto compito non della Teologia ma della filosofia. La Teologia ha da considerare solo in quale rapporto stia il naturale con il soprannaturale, e segnatamente deve aiutare per quanto è possibile a vedere che l'ultimo non contraddica il primo ma piuttosto si connetta nel modo migliore ad esso per coronarlo e completarlo. Essa, per esempio, deve mostrare che in Dio la Trinità delle persone non distrugge la unità ed infinità della natura, anzi far comparire la medesima nell'altissima luce della sua infinità; che nel primo uomo la dotazione soprannaturale non contraddice all'idea della natura umana, ma, collegandosi ai più nobili elementi di essa, la trasfigura, ne sopprime soltanto le naturali deficienze, ecc. Poiché inoltre il soprannaturale non deve essere altro che una elevazione e trasfigurazione della natura, la Teologia deve sempre aver riguardo alla natura nello sviluppo del soprannaturale, per adattare alla medesima le peculiarità costitutive di esso. Così, per esempio, l'agire della grazia abituale e dell'attuale nell'anima deve essere armonizzata e proporzionata alle diverse potenze dell'anima, come anche alla posizione di queste potenze l'una rispetto all'altra e alle speciali proprietà di queste potenze, in modo ch'esso non contraddica alla loro natura ma piuttosto appaia come una nobilitazione ed un complemento della medesima [8].

Questa teologica concezione ed utilizzazione del rapporto tra naturale e soprannaturale presuppone la conoscenza quanto più possibile precisa del primo, e poiché in sé essa è puramente filosofica, la filosofia qui deve preparare il terreno per la costruzione della Teologia e porne le fondamenta. Ma essa non è in grado di determinare il rapporto stesso; per la conoscenza di questo è necessaria altresì la conoscenza dell'altro termine che può essere acquisita solo mediante la Rivelazione divina. Se essa stessa potesse acquistare da sé questa conoscenza, il soprannaturale dovrebbe essere già virtualmente contenuto nel naturale, essa dovrebbe avere il medesimo come radice e non come semplice base. Infatti di un terreno sul quale si alza un edificio, anche se la

[8] Questa operazione ha luogo in misura grandiosa nella II parte della *Somma* di S. Tommaso, dove viene premessa come base una profonda ed esauriente trattazione della natura, delle sue facoltà e della sua vita, per poi far sorgere su di essa l'organismo dell'ordine soprannaturale.

pianta dello stesso è già condizionata dalla qualità del terreno, io non posso conoscerne le relazioni con l'edificio o addirittura lo stesso edificio.

Su questo punto quindi, cioè la precisazione del rapporto tra soprannaturale e naturale, la conoscenza teologica è in strettissimo contatto con quella filosofica, senza però mescolarsi con la medesima [9]. Qui come sempre essa rimane essenzialmente distinta da quella per il fatto che il suo oggetto e il punto di vista dal quale deve partire, è dato dalla Rivelazione e non è alla portata della ragione stessa. A dir il vero è l'« intellectus » naturale, è la ragione naturale quella per la quale bramiamo gettare uno sguardo nelle verità rivelate e con la quale noi lo portiamo ad effetto; però noi possiamo effettuarlo soltanto pel fatto che, condotta per mano dalla Rivelazione, la ragione oltrepassa il suo proprio campo e pel fatto che, mediante la trasfigurazione dei suoi propri concetti afferra oggetti più sublimi, considerandoli e sviluppandoli poi sotto tutti i loro aspetti. Nell'« intellectus » del soprannaturale la Teologia deve sempre considerare la Rivelazione come la fonte e la misura del contenuto da conoscere, come pure nel giudizio sull'esistenza del soprannaturale deve considerarla come fondamento della certezza; mentre la filosofia come tale in ambedue i rapporti si attiene soltanto alla luce naturale della ragione.

§ 107. *L'organica unione dell'« intellectus » e della fede nella costituzione della conoscenza teologica* [1].

Da quel che è detto qui sopra vien da sé che l'« intellectus rerum creditarum » non soltanto non esclude la fede nelle medesime, ma piuttosto essenzialmente la presuppone e soltanto in unione con essa rende possibile la piena conoscenza scientifica dell'ordine soprannaturale delle cose. Come la perfetta conoscenza scientifica non consiste solamente nella certezza basata su una verità, ma anche nella comprensione dei suoi reali fondamenti, così pure la semplice conoscenza degli oggetti senza un certo giudizio sulla oggettiva verità dei medesimi non realizza il pieno concetto della conoscenza scientifica. Ora nell'apprendimento delle cose soprannaturali la loro concezione in sé e per sé non contiene alcuna positiva garanzia neppure per la verità ideale e tanto meno poi per quella reale della cosa percepita: non per la verità reale, — poiché gli oggetti soprannaturali, ad eccezione della Trinità, per la loro natura sono contingenti e per il fatto ch'io li ritenga concepibili non segue che lo siano realmente; non per la verità ideale, cioè l'oggettiva possibilità d'ef-

---

[9] Cfr. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens commun*, specialmente p. 343 segg.; A. GARDEIL, *Le donné révélé et la Théologie*, p. 137 segg.; J. NEWMAN, *Grammar of Assent* (traduz. Tartaglia), c. 8: L'inferenza; c. 9: Il senso d'illazione; c. 10: L'inferenza e l'assenso in materia religiosa, p. 199 segg., 263 segg., 295 segg.

[1] *Note marginali:* [1] Heinrich von Gent: Fede *fondamento*, non preliminare della conoscenza [Enrico di Gand († 1293) sostenitore dell'illuminazione dell'intelletto agostiniana nella teoria della conoscenza: cfr. J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique* (Parigi 1938)]. [2] Kleutgen 340 [l. c., n. 340, Kleutgen mostra contro Hirscher che gli Scolastici non soltanto parlavano giustamente nell'adozione divina come grazia, ma la concepivano anche come la causa più profonda dalla quale si deve derivare tutta la vita interna ed esterna del cristiano; che, dunque, la Scolastica non era « senza principî » e neppure « morta »].

fettuazione, — poiché, siccome coi miei concetti analogici non le scorgo distintamente, ma posso soltanto constatare che io non trovo in esse alcuna contraddizione, non sono in grado di giudicare con certezza che esse siano oggettivamente possibili.

Sopra l'oggettiva possibilità ed esistenza delle medesime io, nonostante il mio sguardo su di esse, posso giudicarle positivamente soltanto mediante la fede nella Rivelazione divina, la quale al tempo stesso me le presenta perché le conosca e mi garantisce la loro oggettiva verità. Quindi seppure io colgo con evidenza un concetto come dipendente da un altro e in esso contenuto, tuttavia posso giudicare della oggettiva verità del primo soltanto per mezzo della fede con la quale già tengo con fermezza l'oggettiva verità di quest'ultimo; poiché è sempre vero che io posso dedurre una verità soprannaturale solo da un'altra parimenti soprannaturale. E se anche in forza dell'intellezione degli oggetti rivelati io avessi ad intuire la dipendenza di un oggetto dalle sue cause reali, io acquisto però una convinzione della sua oggettiva verità solo in quantoché apprendo, mediante la fede, la presenza ed il carattere di queste cause.

Conseguentemente dentro di me io posso ricostruire il sistema oggettivo delle verità soprannaturali con la convinzione della sua oggettiva verità solo allorquando tenga fermo nella fede i punti cardinali sui quali riposa e le radici dalle quali esso si sviluppa. Spesso questa radice è data immediatamente dalla fede ed allora io posso senz'altro sviluppare il sistema da questa radice; alle volte invece il pensiero fondamentale si deve raggiungere ricavandolo mediante analisi da una o più verità espressamente rivelate, dalle quali dipende. Il primo caso si verifica nella Trinità: quanto all'Incarnazione noi dovemmo tenere, almeno in parte, un'altra via per trovare lo scopo che la determina.

Nella Trinità la radice noi la trovammo nell'intima produttività e fecondità della natura divina; negli altri misteri, che sono opere contingenti di Dio, la radice dalla quale noi li conosciamo giace nelle finalità che essi devono raggiungere e mediante la realizzazione delle quali si mettono in collegamento con il mistero della Trinità come loro ultimo fine.

Presupposte queste radici, nella Teologia si possono spiegare e dedurre tutte le verità che procedono da esse con la più rigorosa conseguenza e determinazione scientifica. Però le radici stesse, i primi princìpi, non si possono far derivare mediante un rigoroso procedimento scientifico; del loro contenuto si può dare solo una spiegazione analogica e la loro certezza può essere acquisita solo mediante la fede.

Ciò nonostante, *se questi princìpi sono ben compresi, essi appunto per mezzo della loro intellezione sono anche di già in qualche misura verisimili ed accettabili per la ragione*, e talvolta sono perfino tali che si crede di poterli considerare come evidenti e di poterne presumere la loro oggettiva verità.

Questo punto noi lo dobbiamo illustrare un po' più minutamente perché posto in chiara luce ostruisce la sorgente della maggior parte dei malintesi riguardanti il carattere più intimo della scienza teologica.

Se io, cioè, intendo bene e pondero il contenuto di un principio teologico, per esempio, che vi sono delle intime produzioni nella conoscenza e nell'amore di Dio, che Dio ha destinato gli uomini alla immediata visione di se stesso, che nella Redenzione egli vuole manifestare al tempo stesso la sua infinita misericordia e giustizia: allora io con la semplice ragione posso in primo luogo comprendere che non si scopre in questi oggetti alcuna evidente contraddizione

né in se stessi né con ciò che la ragione da sé conosce come indubitato a riguardo della natura di Dio e dell'uomo; comprendo, cioè, che la ragione non può porre alcun veto all'accettazione di questi princìpi. Così, sebbene la ragione non possa mai decidere della verità ideale dei princìpi, può però comprendere che, presupposta l'oggettiva concepibilità dei medesimi, nell'entrare essi in azione, da una parte Iddio figura tanto « ad intra » quanto « ad extra » nel fulgore più meraviglioso della sua infinità, e dall'altra parte l'uomo appare come elevato ad una inesprimibile altezza di dignità e felicità; e quindi viene a comprendere che per un rispetto vien confermata nel modo più brillante la sublime idea ch'essa ha di Dio, e per un altro rispetto i più arditi desideri della natura umana vengono sovrabbondantemente soddisfatti.

Essa deve ammettere che la infinità di Dio può e deve contenere ancora una quantità di perfezioni, che non si rendono note nello specchio delle creature; e che l'impulso della natura, tostoché le venga offerto anche il più lieve appiglio, tende costantemente a pensare il meglio a riguardo di Dio, sia per quel che riguarda la sua essenza sia per quel che riguarda la sua azione esterna, e ad attendersi, dove appena lo possa, ogni bene dalla infinita bontà di Dio. Epperò essa non soltanto non vien respinta e spaventata da quelle verità, ma si sente perfino attratta verso di esse e si sente inclinata a presumerle. La convenienza (anche se soltanto oscuramente percepita) di queste verità con gli oggetti conosciuti ed apprezzati dalla ragione e perciò con la ragione stessa, forma una certa parentela di esse con la ragione, parentela sulla quale riposa la forza d'attrazione mediante la quale esse dispongono e traggono la ragione in loro favore.

Questa disposizione della ragione in favore di una verità, che si basa non tanto sulla chiarezza ed accettabilità di quest'ultima quanto invece sulla bontà e sulla bellezza del suo contenuto, ha analogia con il « pius credulitatis affectus » dal quale germoglia la fede positiva e soprannaturale; anzi essa nella natura è appunto il germe o embrione sul quale, perché sia innalzato e trasfigurato, vien innestata la grazia che conduce alla fede teologica. Pertanto in se stessa è una certa fede naturale, una certa dedizione della volontà all'oggetto soprannaturale che inclina la ragione all'accettazione del medesimo benché non sia in grado di dare una certezza definitiva; inclinazione la quale, sebbene per sé non possa allontanare il dubbio, tuttavia produce un pre-giudizio in favore della verità e quindi esclude la totale indifferenza della ragione verso la medesima.

Questa indifferenza però vien abolita perfettamente soltanto mediante la fede positiva nella divina Rivelazione, la quale garantisce in modo incontestabile l'oggettiva verità del presunto: così pure quella presuntiva disposizione stessa non diviene viva ed efficace se non mediante la grazia soprannaturale, la quale ci propone gli oggetti soprannaturali in una luce loro affine ed è la sola che fa provare alla nostra volontà la forza d'attrazione loro propria. Ma la grazia stessa conduce alla certezza solo pel fatto che spinge ad abbandonarsi alla divina Redenzione.

Se non erriamo il fin qui detto ci dà il migliore schiarimento sulla possibilità psicologica ed il vero valore dei giudizi e del procedimento di parecchi grandi teologi, i quali con la massima energia riconoscono l'assoluta necessità della fede positiva per la sicura conoscenza dei misteri, e tuttavia spesso procedono come se volessero rendere certi questi misteri indipendentemente dalla fede. Né ci è lecito attribuire a così dotti e santi uomini, quali un *Anselmo*, un

Bonaventura, un *Riccardo da S. Vittore*, una vana ed esagerata stima della ragione o una palese inconseguenza logica. Il loro modo di procedere già in parte si può spiegare per il fatto che la forza della fede come « ipostasi e argomento del non apparente »[2] rendeva loro i misteri così accessibili, o meglio, elevava inconsapevolmente il loro occhio spirituale così in alto ch'essi credevano di vedere l'invisibile e credevano di poter illuminare anche gli altri dell'abbondanza della loro luce, senza tuttavia sempre chiaramente distinguere il punto di vista della ragione naturale da quello della ragione elevata sopra se stessa, benché, come abbiamo visto precedentemente[3], S. Bonaventura e Riccardo talvolta lo facciano molto risolutamente.

Si deve però ammettere che presso di essi anche nella ragione, prescindendo dalla fede teologica, predomina quella ideale disposizione della quale abbiamo parlato sopra e in forza della quale essi stessi mettevano come accettabile da uno non ancora credente ciò che si offre nella forma della suprema bontà e perfezione, nella fondata convinzione che quello che una volta avesse concepito i misteri della fede sotto questo aspetto, accetterebbe facilmente la Rivelazione esteriore e in qualche maniera anticiperebbe già la fede nella medesima.

Quando perciò essi parlano di « rationes necessariae » colle quali vogliono dimostrare gli insegnamenti della fede « seposita Scriptura », si deve intendere nel senso ch'essi vogliono dimostrare le singole dottrine della fede con necessaria ed inevitabile conseguenza dai motivi e princìpi, che, a dir il vero, strettamente presi possono divenir certi soltanto mediante la fede nella Rivelazione positiva, princìpi per altro che nessuno, il quale abbia buona volontà ed un senso aperto alla grandezza di Dio ed alla sublimità della destinazione dell'uomo, negherà, soprattutto là ove si tratta di spiegare o giustificare i dati della Rivelazione dipendenti da essi.

Così, per esempio, S. Bonaventura poteva presupporre che nessuno gli avrebbe negato che la infinita bontà di Dio è anche essenzialmente ed in modo infinito comunicabile, principio dal quale egli sviluppa tutta la dottrina della Trinità; così S. Anselmo non pensava che alcuno potesse contestargli che nella conoscenza e nell'amore divino, come in quello umano alla cui analogia quello è concepito, si desse una reale produzione di un Verbo e di una Spirazione, che l'uomo sia destinato alla visione di Dio, oppure che Dio nella Redenzione voglia far valere in modo ugualmente perfetto la sua giustizia e la sua misericordia; per modo ch'egli poteva di buon animo dedurne i particolari dei dogmi della Trinità, della giustizia originale e dell'Incarnazione. In ambedue questo modo di procedere è tanto più facilmente intelligibile in quanto S. Bonaventura non era uno spirito analitico, ma ideale, e S. Anselmo dovendo per primo aprire la via alla trattazione scientifica dei dogmi non poteva ancora stabilire il suo metodo con chiarezza e sicurezza completa.

S. Tommaso invece, il quale da una parte aveva trovato la Teologia speculativa altamente e variamente sviluppata ed elaborata, e dall'altra era in grado di analizzare tutto sottilmente e con geniale ispirazione, è molto più cauto. In innumerevoli passi egli spiega che i punti di partenza della parte mistica della Teologia possono essere chiariti soltanto per via di paragoni e

---

[2] Hebr. 11, 1.
[3] § 7, n. 3.

d'analogie, e resi in qualche maniera « probabiles », verisimili ed accettabili mediante la loro congruenza con le verità di ragione; perfino troppo spesso mette egli in guardia contro i pericoli e gli svantaggi che ne potrebbero derivare allorché si pretendesse una prova dimostrativa di questi princìpi fondamentali.

Questo appare nel modo più lampante nella Trinità, come noi abbiamo visto precedentemente. Rispetto alla soprannaturale destinazione dell'uomo, invece, egli procede spesso come S. Anselmo, deducendo l'esistenza di essa dal desiderio naturale dell'uomo di vedere la causa di tutte le cose, desiderio che non può essere frustrato. Anzi, nella « Summa contra Gentiles » sembra che egli ponga questa destinazione e tutto ciò che ne segue nientemeno che nelle categorie delle verità naturali, pel fatto che nel quarto libro soltanto (quella l'ha trattata nel terzo) apre la serie dei misteri propriamente detti, dopo aver trattato ciò che la ragione può raggiungere da sé. Come però si debba intendere questo metodo singolare, noi abbiamo cercato di spiegarlo già in un altro luogo [4]. Qui notiamo solamente che S. Tommaso senza eccezione alcuna fonda la necessità ed il significato della fede soprannaturale soprattutto e precisamente su questo, cioè che la ragione può essere preparata e guidata a conseguire il fine soprannaturale della visione di Dio solo mediante la fede. La ragione tende per natura ad una conoscenza perfetta della causa ultima, in modo però ch'essa solamente nella fede soprannaturale ne riceve la determinata cognizione dalla quale dipende lo sforzo vivo ed efficace che conduce al raggiungimento della medesima [5].

Pertanto chi non vuol sottrarre alla conoscenza delle verità soprannaturali la prima condizione della conoscenza scientifica, cioè la ferma sicurezza dei princìpi, deve precisamente ed espressamente mettere come base la fede nei princìpi. Ogni genere d'« intellectus » possibile in questo campo è tanto lontano dall'abolire la fede o dal produrre una conoscenza indipendente da essa, che anzi tutto il suo significato consiste nell'appoggiarsi alla fede o nel condurre ad essa. Ed in tal modo per scienza della fede o si deve intendere la dimostrazione puramente razionale del fatto della Rivelazione, la quale spinge alla fede; oppure la intellezione scientifica degli oggetti rivelati, la quale attira alla fede e rispettivamente aumenta la buona disposizione verso la me-

---

[4] § 93.

[5] Cfr. 2, 2, q. 4, a. 1 segg.; *Quaest. disp. de veritate*, q. 14, a. 11 e specialmente *In* 3, dist. 23, q. 1, a. 4, quaestiunc. 3 in corp.: « Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus, quae agunt propter finem, oportet esse inclinationem ad finem, et quamdam inchoationem finis; alias numquam operarentur proptem finem. Finis autem, ad quem divina largitas hominem ordinavit vel praedestinavit, scilicet fruitio sui ipsius, est omnino supra facultatem naturae creatae elevatus, quia *nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus diligentibus se*, ut dicitur 1 Cor. 2, 9. Unde per naturalia tantum homo non habet sufficienter inclinationem ad illum finem: et ideo oportet ut superaddatur homini aliquid, per quod habeat inclinationem in finem illum, sicut per naturalia habet inclinationem in finem sibi connaturalem; et ista superaddita dicuntur virtutes theologicae ex tribus. Primo quantum ad obiectum: quia, cum finis, ad quem ordinati sumus, sit ipse Deus, inclinatio, quae praeexigitur, consistit in operatione, quae est circa ipsum Deum. Secundo quantum ad causam: quia, sicut ille finis est a Deo nobis ordinatus, non per naturam nostram, ita inclinationem in finem operatur in nobis solus Deus; et sic dicuntur virtutes theologicae, quasi a solo Deo in nobis creatae. Tertio quantum ad cognitionem naturae, quia inclinatio in finem non potest per naturalem rationem cognosci, sed per revelationem divinam: et ideo dicuntur theologicae, quia divino sermone sunt nobis manifestatae: unde Philosophi nihil de eis cognoverunt ». [Vedi la nota 2 e 6 del § 93.]

desima, ma garantisce la piena convinzione della verità del concepito solo nella fede e mediante la fede.

In relazione agli oggetti di fede, quindi, l'« intellectus » che è possibile averne non si dovrebbe mai dire uno speciale *sapere* in *antitesi* alla fede, come se formasse una propria completa conoscenza che sta accanto alla fede. Infatti come conoscenza reale dipende dalla fede così essenzialmente ed anche più essenzialmente che la fede da lui. Il detto « fides quaerit intellectum » non si comprende appieno se non vi si aggiunge l'altro: « intellectus quaerit fidem »; *ambedue, la « fides » e l'« intellectus », si completano e si postulano a vicenda per formare l'unità organica di un sapere proveniente da Dio intorno alle verità da Lui rivelate. Mediante la « fides » io accetto la parola di Dio; mediante l'« intellectus » io la comprendo: ma soltanto con ambedue contemporaneamente io m'approprio il sapere di Dio espresso nella parola di Dio e divengo io stesso uno che sa* [6].

Soltanto in un certo senso si può dire che la fede mediante l'attività della ragione passa nel sapere come in un altro grado di conoscenza, certo non mediante rinuncia, ma mediante sviluppo di se stessa. Noi, cioè, di solito chiamiamo fede quello stadio della conoscenza soprannaturale, nel quale la comprensione delle verità credute è presente solo per quel tanto che è strettamente necessario perché si abbia un determinato oggetto che riteniamo come vero; uno stadio nel quale, dunque, l'oggetto è percepito solo in contorni oscuri e non ancora con chiarezza e precisione sotto tutti i suoi vari aspetti; quando cioè non è ancora conosciuto il suo interno organismo, le sue cause e il suo nesso con gli altri oggetti. In questo stadio della conoscenza soprannaturale predomina naturalmente la fede e di fronte all'atto di adesione l'intellezione ha un valore insignificante.

Se invece l'intellezione si attua nelle indicate condizioni, allora la conoscenza di fede entra in un altro e più alto stadio, nel quale vien chiamata sapere. Però uno che sa ed il semplice credente non si distinguono come due uomini, dei quali il primo è certo di una data cosa mediante visione diretta e il secondo è garantito dalla comunicazione fattagli da altri, ma come due uomini che ambedue coi loro occhi, quindi mediante lo stesso mezzo afferrano una cosa, l'uno però davanti ad essa non cerca di farsene un'idea, l'altro invece la considera con spirito scientifico da tutti i suoi lati, indaga il connesso delle parti e la loro ragion d'essere e si rende conto tanto dell'insieme che del particolare; come sarebbe, se si presentasse la medesima pianta ad un uomo profano e ad un botanico. Oppure, diciamo meglio, essi si comportano come due uomini che ascoltano insieme la narrazione di un avvenimento grandioso e complessamente tessuto, la cui verità ambedue possono ammetterla soltanto sulla parola del narratore, dal quale però l'uno raccoglie soltanto dei fatti particolari fra i più salienti, l'altro invece coglie tutto l'insieme dello sviluppo ed è capace di valutare la causa e l'importanza di ogni singolo fatto.

Del resto, la probabilità razionale dei princìpi teologici sopra trattata e che vien acquistata mediante una loro più profonda intellezione, può essere rinforzata ancora in un altro modo, e precisamente scoprendo nello sviluppo dei princìpi la meravigliosa conseguenza ed armonia che collega tutte le verità

---

[*] Per le basi dogmatiche sulle quali si fonda questa unità naturale-soprannaturale, vedi i §§ 56-61.

dell'ordine soprannaturale tra loro stesse e con quelle dell'ordine naturale. Un sistema di verità nel quale non si scopra la più lieve contraddizione, nel quale anzi ogni singolo elemento corrisponde perfettamente al tutto, nel quale ogni nuova ricerca scopre nuovi nessi congiuntivi; un sistema che nel corso dei secoli sviluppa una fecondità sempre più grande, che si presenta non solo su uno ma su mille diversi punti come complemento della verità naturale e ad ogni più profonda esplorazione di questa verità offre nuovi punti di contatto con essa, sembra impossibile che possa riposare su falsi princìpi [7]. Questa prova indiretta in colui che l'abbraccia coll'occhio nell'intero suo ambito può facilmente raggiungere la certezza; però non fornisce ancora alcuna visione dimostrativa dei princìpi stessi, ma produce soltanto la convinzione che i princìpi di quel sistema che l'uomo non può raggiungere da sé, devono essere accettati per assenso alla parola di Dio.

§ 108. *Il coefficiente soprannaturale nella comprensione razionale delle verità di fede.*

Finora abbiamo lasciato da parte l'influsso della grazia soprannaturale nell'« intellectus fidei » ed in parte anche nella fede stessa, ed abbiamo considerato quell'« intellectus » come un'operazione meramente razionale, la quale senza dubbio si congiunge alla Rivelazione esterna accettata o da accettare per fede, ma nel soggetto non presuppone alcun'altra luce interna all'infuori di quella della ragione.

Frattanto, come la convinzione razionale del fatto della Rivelazione e della credibilità, l'« intellectus credibilitatis », per condurre alla fede teologica soprannaturale deve essere ancora elevata, trasfigurata e vivificata mediante una luce soprannaturale, il « lumen fidei »; così pure per l'intellezione delle verità di fede (« l'intellectus rerum credendarum »), se ha da essere sopra tutto una intellezione veramente viva e quindi se in unione colla fede deve dar luogo ad un possesso veramente utile delle verità credute, si richiede non soltanto la fede « sic et simpliciter » (o, secondo il caso, la grazia formalmente richiesta per giungere alla fede), ma ancora un'altra soprannaturale disposizione del soggetto — che peraltro è più o meno collegata colla fede e la grazia della fede — la quale porti il soggetto ad una certa affinità e vicinanza spirituale cogli oggetti soprannaturali [1].

In sé e per sé le operazioni logiche, mediante le quali la concezione del soprannaturale si effettua per mezzo dei concetti di ragione, presuppongono soltanto l'esistenza degli oggetti all'esterno ed un sufficiente sviluppo e duttilità della ragione nel soggetto senza dipendere in modo assoluto da una interna luce soprannaturale o dalla costituzione morale del soggetto. Soltanto che se l'uomo già sul campo delle verità naturali più elevate che giacciono nell'ambito della ragione ha molto bisogno di esser aiutato con una illuminazione da parte di Dio e deve portar seco una buona costituzione morale della

---

[7] NEWMAN l'ha dimostrato nel suo *Development of Christian Doctrine*. Si noti che questo « completamento della verità naturale » è un coronamento della natura del tutto indebito e superante tutte le esigenze umane.

[1] Vedi qui appresso dove si tratta dei doni dello Spirito Santo.

volontà, acciocché la luce della sua ragione non debba sonnecchiare inattiva e non sia soffocata nel suo sviluppo; è chiaro che per farci un'idea vivida ed efficace delle verità soprannaturali la recettività naturale della ragione sarà ancor più inadeguata. Sicché in rapporto a siffatte verità si renderà necessaria un'ulteriore luce soprannaturale omogenea agli oggetti che innalzi la ragione fino ad essi; inoltre sarà necessaria una vita che si sviluppi nell'anima dalla fede e per la quale gli oggetti gettino ivi stesso la loro radice.

In questo senso l'Apostolo dice: « L'uomo animale non capisce le cose dello Spirito di Dio: giacché per lui sono stoltezza, né può intenderle perché si giudicano spiritualmente. Ma lo spirituale giudica di tutte le cose »[2]. L'uomo naturale (l'uomo fisico-animale) è l'uomo con tutta la sua natura di fronte allo Spirito di Dio, quello spirituale invece è l'uomo che non solo è superiore all'animale, ma è vivificato e compenetrato dallo Spirito di Dio. *In qualche maniera quindi l'uomo se vuol comprendere in modo vitale la « doctrina Spiritus »*[3] *sulle profondità di Dio e i doni*[4] *attinti da queste profondità, deve essere investito, illuminato e vivificato dallo Spirito di Dio.* Senza l'irradiazione dello Spirito Santo gli oggetti soprannaturali ci restano sempre estranei e noi non entriamo con loro in alcun vero rapporto vitale; questa irradiazione invece ce li fa apparire in una luce ad essi omogenea, ce li avvicina e se propriamente non fa sì che li vediamo, però ce li rappresenta tanto efficacemente e chiaramente che noi crediamo quasi di vederli.

Sotto questa irradiazione dello Spirito Santo noi comprendiamo, come già accennato: *primo, la illuminazione più o meno grande della nostra ragione sul contenuto della fede collegata convenientemente con la grazia della fede e anche contenuta in essa; secondo, la trasfusione dell'amore e della vita dello Spirito Santo procurata mediante la fede stessa, nella quale la fede è formata e vivificata e gli oggetti della stessa si avvicinano all'anima per mezzo di una reale manifestazione di se stessi.*

Nella prima operazione lo Spirito innanzitutto apre « l'orecchio del cuore » per muoverlo ad un volonteroso e stabile abbandono alla parola della Rivelazione e al tempo stesso « illumina gli occhi del cuore », affinché apprendiamo, cioè, rettamente e vivamente comprendiamo gli oggetti della Rivelazione, tali quali l'Apostolo per noi li indica, ossia la nostra vocazione soprannaturale, le ricchezze della magnificenza della divina eredità e in genere l'immenso dispiegarsi della divina potenza sopra di noi[5]. E' soprattutto questa l'illuminazione mediante la quale vien attuata la necessaria sopraddetta *trasfigurazione* dei concetti naturali per la comprensione delle verità soprannaturali. La trasfigurazione e trasformazione, a rigor di temini, può essere intrappresa anche con la sola ragione a norma della Rivelazione esteriore; però se non sopravviene una corrispondente luce interna, per via dell'analogia i concetti in questa trasformazione perdono la loro vivacità e chiarezza; essi non diventano omogenei agli oggetti e rivestono questi oggetti di forme che rimangono sempre innaturali[6].

---

[2] 1 Cor. 2, 14-15.
[3] Ivi, vers. 13.
[4] Ivi, vers. 10-13.
[5] Cfr. Eph. 1, 17 segg.
[6] *Traccia di nota:* Aug. *de fid. rer. quae non vid.* c. 1: tanta est fides ut non incongruenter quibusdam oculis eius nos iudicemus videre quod credimus; quum propterea credere debeamus quia videre non possumus. [La frase si trova nel cap. 2 di quest'opera

La detta illuminazione può precedere la fede, ed allora serve a far sì che l'accettazione sia più ferma e più pronta; ovvero può via via rivelarsi efficiente in seguito a beneficio di colui che già crede, sia in rapporto alla fedeltà dell'uomo nella cooperazione alla libera scelta di Dio sia dopo questa scelta stessa. Però come la donazione della grazia di Dio in genere dipende in modo particolare dall'umile consapevolezza della propria impotenza da parte dell'uomo, così avviene soprattutto in questa grazia in ispecie. Quanto più l'uomo confida nella forza della sua ragione e presume di attraversare con la sola sua oscura lanterna l'oceano dei divini misteri, tanto più tenuamente brillerà per lui la luce soprannaturale e tanto più oscura e confusa sarà la sua comprensione. Anche in questo caso vale la parola del divin Salvatore: « Se voi non diverrete come questi fanciulli, non entrerete nel regno dei cieli » [7].

A quel modo che, generalmente parlando, dobbiamo divenire piccoli a noi stessi se vogliamo essere generati di nuovo dal seno di Dio, così pure dobbiamo entrare nella scuola di Dio da piccoli e inermi fanciulli se vogliamo essere introdotti dalla sua mano e mediante la sua luce nella profondità dei suoi misteri. Anzi, chi non vuole divenire piccolo a questa maniera, non raggiungerà neppure quello che effettivamente potrebbe anche raggiungere con le sue forze naturali; sulla sua intrappresa grava la maledizione di Dio sotto il cui peso deve soccombere. Dove però predomina inalterato il senso infantile, ivi per una chiara e vivida comprensione delle altissime verità non è necessario né una grande cultura della ragione né un abile maestro terreno; poiché l'unzione dello Spirito Santo ci istruisca in ogni cosa [8]; proprio in quelli che rispetto alla loro capacità intellettuale sono realmente piccoli, la grazia manifesta con particolare preferenza la sua forza illuminatrice, cosicché essi spesso concepiscono i misteri di Dio più luminosamente e chiaramente dei più dotti filosofi, il soprannaturale è per essi altrettanto intelligibile che il naturale e la loro conoscenza e chiarezza nell'ambito dei misteri talvolta appare più grande della loro capacità di comprensione delle cose naturali e mondane.

Difatti, donde viene che dei bambini, ai quali a stento si possono far comprendere i concetti più ordinari di cose terrene, colgono così vivacemente ed in certo modo succhiano le più sublimi verità che si espongono loro, se non dalla grazia dello Spirito Santo, il quale mediante la sua luce ridesta nei loro cuori una santa fame per quelle verità e li mette in grado di accoglierle in se stessi con quella facilità onde l'occhio assorbe l'immagine dell'oggetto sensibile? Veramente questa luce soprannaturale per sé non produce una comprensione concettualmente formulata, organica e distinta, quale l'esige la vera scienza; questa non si ottiene che mediante lo studio ed un metodico sviluppo della ragione stessa. Ma è appunto da quella luce che questo studio riceve la sua forza, la sua consacrazione, la sua benedizione e la sua vitalità.

Possiamo ancora aggiungere che l'occhio del cuore deve essere puro sia dalla superbia come anche da ogni altra bruttura per essere atto ad afferrare

---

di Agostino (che è una lunga predica tenuta dopo il 399) n. 3, conclusione (Migne, P. L. 40, 173). Egli si riferisce alla fede naturale di cui ha bisogno l'uomo per superare con coraggio difficoltà naturali. Cfr. § 106, nota 1. S. Agostino mostra come sia giustificato (perché fondato su promesse di salvezza attuate da Dio) il « rischio della fede ». Cfr. P. Wust, *Incertezza e rischio*, cap. 10, 15, 16].

[7] Mt. 18, 3.

[8] 1 Io. 2, 27.

vivamente i misteri di Dio. Cupidità egoiste e tanto più sensuali che dominano il cuore, non solo lo rendono indegno della splendente grazia di Dio, ma paralizzano e soffocano anche la luce che illumina la ragione. Finanche sul campo naturale offuscano esse la ragione rispetto alle più evidenti verità, quando queste oltrepassano l'ambito nel quale si agita la cupidigia o dove addirittura le si oppongono da nemiche. Quanto più allora richiederà un cuore docile ed un occhio puro e santo la luce soprannaturale per esser efficace! Come soltanto coloro che sono puri di cuore possono vedere Dio, così soltanto essi quaggiù possono comprendere i misteri con una chiarezza e vivezza affine alla visione, perché soltanto essi presentano alla grazia dello Spirito Santo uno specchio terso e puro.

L'umiltà e la mondezza del cuore, come sono considerate qui, evidentemente non sono indipendenti dalla grazia; esse piuttosto sono un effetto e dello Spirito Santo e della fede già operante, ed hanno molta analogia con la seconda specie d'influsso, già sopra citato, mediante il quale lo Spirito Santo ci presenta vivacemente la verità di fede; ma per sé ed in sé queste due virtù non ci innalzano *positivamente* sopra la natura per avvicinarci a quelle verità più che noi non siamo per natura: esse allontanano soltanto ciò che impedisce l'avvicinamento e ci rendono *suscettibili* alla doppia irradiazione della luce e del calore vitale dello Spirito Santo.

Difatti *il secondo modo d'irradiazione dello Spirito Santo si risolve nel fatto* ch'essa non solo fa brillare in noi la verità della fede dall'esterno, mediante la sua luce, ma *col suo calore e la sua vitalità ci mette in reale e sentita comunicazione con essa,* fa vivere lei in noi e noi in lei, la rappresenta nel nostro interno in certa guisa come realtà viva e palpitante, ed è così la ragione per cui noi possiamo afferrare più facilmente il contenuto della fede e verificarne in qualche maniera l'esistenza mediante l'interna esperienza spirituale.

E' precisamente la vita soprannaturale che scaturisce dalla fede sotto l'influsso dello Spirito Santo e mediante la quale la fede oggettivamente presa si fa viva nella sua funzione reale e morale, ciò che rende questa fede anche retrospettivamente viva per la illustrazione ch'essa ottiene coll'avvicinamento dei suoi invisibili oggetti. Ciò avviene in molteplici modi.

Primo: quando la fede vien vivificata mediante l'amore infuso dallo Spirito Santo, allora questo amore ci mette in una *intima unione con gli oggetti di fede,* nei quali tutti in molte maniere si manifesta la infinita amabilità di Dio. Mediante l'amore che non tollera la lontananza, l'amante si trasfonde nell'oggetto amato per abbracciarlo e compenetrarlo. In questo volo il cuore rapisce con sé la ragione, la forza visiva della quale si rischiara ed aumenta nella proporzione con cui il cuore desidera possedere l'oggetto amato; e l'attrazione che l'oggetto di fede esercita sul cuore, come anche la voluttà e la gioia che riserba al medesimo ogni raggio della sua bellezza, è per la ragione al tempo stesso una dimostrazione della magnificenza e dell'esistenza dell'oggetto.

Secondo: l'amore infuso dallo Spirito Santo mette l'anima stessa in uno stato, mediante il quale da una parte avviene ch'essa si assimila in genere agli *oggetti amati* e ne diviene lo specchio, e dall'altra viene assimilata in modo speciale con l'eccelsa bontà e con l'amore di Dio, il quale è la causa e la radice di tutti i misteri. Tutti i misteri difatti non sono che manifestazioni

e frutti di un'unica verità, cioè che Dio in concreto è un « bonum summe communicativum ». Per chi ha colto vividamente questa verità i misteri più elevati e più profondi appaiono comprensibili e spiegabili [9]. Però questa verità la coglie con la dovuta vivezza solo colui il quale prova in se stesso la forza e la natura del divino amore, quello nel quale lo Spirito Santo ha infuso il suo proprio amore, quello il quale, per dir così, mediante questo amore è stato trasformato in Dio e in Cristo e secondo la parola dell'Apostolo ha in sé gli stessi sentimenti che aveva Cristo Gesù [10]. Egli comprenderà come l'infinita bontà di Dio potè spingere il Padre alla comunicazione di tutta la sua natura nel Figlio e nello Spirito Santo, alla missione del suo Figlio « ad extra » e all'abbandono dello stesso nella sua ingiuriosissima e dolorosissima morte.

Terzo: infine, tutta *l'alta vita* che si sviluppa dalla fede sulla base dell'ispirazione dello Spirito Santo e nella quale in armonia colle verità di fede noi cerchiamo di uniformare il nostro agire e di esprimere in noi le loro leggi, deve essere considerata come una certa reale rivelazione di quelle verità e come una positiva conferma della loro reale esistenza. E' soprattutto la forza che attingiamo per esperienza dalla fede in quelle verità, come pure la pace e la dolcezza spirituale che ci apporta il vivere in conformità con esse e d'onde noi in effetti esperimentiamo la meravigliosa congruenza delle medesime con i più profondi bisogni ed i più nobili desideri della nostra natura, ciò che nella vita cristiana manifesta la verità del Cristianesimo e trae i suoi misteri dalla loro trascendentale lontananza per porli nella immediata ed intima nostra presenza.

In questi tre modi quindi la fede che vive nell'amore ci mette in un rapporto vitale con le verità che per mezzo della sola fede e solo oscuramente si colgono, e ci procura una comprensione così vivida delle medesime che noi crediamo quasi di vederle [11].

Ma per quanto questa intuizione sia grande, non potrà mai annullare o render superflua la fede, poiché essa su tutti i punti presuppone la fede come radice di tutta la sua consistenza. Senza l'àncora della fede il nostro cuore potrebbe condurci in errore: se noi volessimo badare solo al suo impulso, ai suoi sentimenti, alle sue suscettibilità tutta la nostra certezza sulle verità soprannaturali svanirebbe in un vano soggettivismo. Soltanto in unione con la fede e con i segni distintivi reali della Rivelazione esterna come garanzia e conferma, non come surrogato della Rivelazione esterna e della fede, deve essere udita la voce del cuore.

Più ancora questo vale per la luce interiore che è collegata con la grazia della fede. Se cioè essa aiuta a rappresentarci chiaramente le verità di fede, però di fatto non ce le fa vedere ed inoltre neppure psicologicamente siamo in grado di constatare con sicurezza che la luce, colla quale crediamo di vedere qualche cosa (in quanto che non appartiene alla ragione come tale), sia davvero una vera luce. Se noi, prescindendo dalla Rivelazione esterna ed oggettiva alla quale corrisponde quella luce, volessimo basarci sopra di essa luce soltanto, ci troveremmo ora così poco al sicuro da un'esaltazione della fantasia quanto nel caso precedente lo eravamo da un'esaltazione del sentimento.

---

[9] Vedi ancora i §§ 56-61.
[10] Phil. 2, 5.
[11] E' quella che S. Tommaso chiama « cognitio secundum quamdam connaturalitatem »: vedi il testo della nota seguente.

Concludiamo dunque: tanto la luce soprannaturale implicita nella grazia della fede, come anche l'unione con gli oggetti della fede che proviene dalla fede stessa, mediante la quale noi viviamo di quegli oggetti ed essi vivono in noi, servono ambedue — anzi sono perfino necessarie — a renderci familiari coi misteri e a render viva e perspicua quella concezione dei medesimi che per sé, quale è possibile mediante la sola ragione, è morta ed artificiosa; però non bastano a dar luogo ad una vera visione.

Quella luce è soltanto una luce crepuscolare nella notte della nostra ragione, l'aurora mattutina della luce della visione, che però ci conduce sicuri soltanto allorché ci aggrappiamo colla fede al nostro Duce divino, il quale ci narra ciò ch'egli stesso vede. E quell'unione con gli oggetti mantiene un contatto che, a dir il vero, secondo le circostanze ci commuove potentemente e ci riempie di misteriosa voluttà; ma la presa salda e sicura di quegli oggetti nell'oscurità della notte ce la rende possibile solo la fede, nella quale noi li riceviamo dalla mano di Dio.

La fede viene eliminata soltanto dalla luce della gloria, nella quale solamente non abbiamo più bisogno di appoggiarci alla parola di Dio, perché Dio spande in noi la stessa luce nella quale egli vede e dalla pienezza della quale parla, e, ricevendoci nel suo seno che è la fonte ed il centro di tutti i misteri, ci pone nel più diretto e reale rapporto con essi.

Ma siccome la luce e la vita della grazia sono un'anticipazione della luce della gloria e della vita nel seno di Dio, si può giustamente affermare che mediante questa luce non soltanto la ragione naturale, ma anche la fede soprannaturale viene sviluppata in viva e perfetta conoscenza e con ciò viene posta nella fede, che per sé è oscura, un'anticipazione della futura visione. Però il principio di questa vitalità la fede non lo trae dalla ragione, bensì dalla stessa fonte divina dalla quale essa stessa deriva. Lo porta seco dall'alto, dal luminoso seno della Divinità, affine di abbeverare la ragione con la sua illustrazione soprannaturale, come mediante se stessa l'aveva formalmente fecondata con la certezza dei princìpi rivelati. Lo porta dall'alto perché essenzialmente costituito da due dei sette doni dello Spirito Santo, i quali, in grado più o meno elevato, il men che si dica accompagnano tutti quella fede che nel giustificato è vivificata dalla grazia, ed inoltre sono destinati a condurre le virtù teologali al loro perfezionamento. *Consiste, cioè, principalmente nei due doni dell'intelletto e della sapienza:* nel dono dell'intelletto in quanto che in modo soprannaturale acuisce il nostro occhio a penetrare le verità credute ed a comprenderle chiaramente e distintamente; nel dono della sapienza in quanto ch'esso sulla base dell'unione affettiva propria dell'amore nonché dell'affinità con gli oggetti ci dota di un certo tatto e gusto spirituale, mediante il quale il nostro giudizio sugli oggetti è reso facile e naturale [12].

---

[12] Sopra il dono dell'intelletto cfr. S. Tommaso, *In* 3, dist. 35, q. 2, a. 2, quaestiunc. 1 segg.; 2, 2, q. 8 per totam, ecc. Sopra il dono della sapienza si diffonde *In* 3, dist. 35, q. 35, a. 1, ma meglio ancora però 2, 2, q. 45 per totam, specialmente a. 2: «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, sapientia importat quamdam rectitudinem judicii secundum rationes divinas. Rectitudo autem judicii potest contingere dupliciter: uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quamdam ad ea de quibus jam est judicandum; sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte judicat ille qui didicit scientiam moralem, sed per quamdam connaturalitatem ad ipsam, recte judicat de eis ille qui habet habitum castitatis. Sic ergo circa res divinas ex rationis inquisitione rectum judicium habere pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis; sed rectum judicium habere de eis secundum quamdam connaturalitatem ad

Sono questo gusto soprannaturale e questa perspicacia (che stanno al primo posto tra i doni dello Spirito Santo) che istillano nelle anime indotte, ma pure semplici e amanti di Dio, quella istintiva chiarezza e sicurezza nelle questioni più profonde della Teologia, che il dotto spesso può soltanto ammirare con stupore. Ma sono ancora questi due doni che dirigono il dotto nel modo più agile e sicuro nell'uso della sua ragione sul campo soprannaturale ed al tempo stesso compenetrano i suoi pensieri e le sue parole con quella celeste unzione, che mediante la sua luce ed il suo profumo presso i santi Maestri della Chiesa ristora così fortemente ed amorevolmente l'occhio ed il cuore dei discepoli e dei lettori.

§ 109. *Il rapporto generico della ragione e della fede in relazione all'acquisizione della conoscenza teologica e filosofica.*

In base a quello che abbiamo detto fin qui si può facilmente stabilire quali sieno i rapporti generici tra i due fattori che cooperano alla conoscenza teologica: la ragione e la fede. Noi tocchiamo così l'oggetto delle vivaci controversie che in questi ultimi tempi si sono accese intorno alla proposizione recentemente riesumata: « philosophiam esse ancillam Theologiae ».

La forma allegorica di questa proposizione ha già provocato molti malintesi, che possono essere evitati solo mediante una precisa determinazione del suo senso. Noi crediamo, veramente, che questa figura sotto molti aspetti ci renda intuitiva la vera relazione tra filosofia e Teologia, ma che però essa debba essere completata mediante un'altra figura la quale sia in grado di rappresentare quella relazione più profondamente e più completamente, e per tal modo possa altresì togliere ciò che vi è di ruvido e di antipatico nella prima

---

ipsas, pertinet ad sapientiam secundum quod donum est Spiritus Sancti; sicut Dionysius dicit, quod "Hierotheus est perfectus in divinis, non solum discens, sed et patiens divina". Hujusmodi autem compassio, sive connaturalitas ad res divinas fit per charitatem, quae quidem unit nos Deo, secundum illud 1 Corinth. 6, 17: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est. Sic ergo sapientia, quae est donum, causam quidem habet in voluntate, scilicet charitatem; sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte judicare, ut supra habitum est ». Il dono della scienza propriamente troverebbe pure il suo posto qui; però esso contiene solamente l'ultimo gradino dell'intelletto o della sapienza.

Sopra i rapporti di questi doni colla fede, S. Tommaso 2, 2, q. 4, a. 8 ad 3 dice: « Ad tertium dicendum, quod perfectio intellectus et scientiae excedit cognitionem fidei quantum ad majorem manifestationem, non tamen quantum ad certiorem inhaesionem: quia tota certitudo intellectus vel scientiae, secundum quod sunt dona, procedit a certitudine fidei; sicut certitudo cognitionis conclusionum procedit ex certitudine principiorum ». [Sopra i doni cfr. la *Dogmatik*, l. 6, n. 431; GIOVANNI DA S. TOMMASO, l. c. nella nota 3 del § 86; S. BONAVENTURA, *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (ediz. di Quaracchi vol. V *(1891)*, p. 455-503; sono conferenze tenute agli studenti degli Studi parigini nelle quali il Santo, con un'ammirabile fusione di profondità teologica e di fervore mistico, intende opporre alle opinioni di Gioachino da Fiore e discepoli, contenute nell'*Evangelium aeternum*, le speculazioni di S. Agostino: vedi J. F. BONNEFOY, *Le Saint Esprit et ses dons selon S. Bonaventure* *(Parigi 1929)*); A. GARDEIL, *Dons du Saint Esprit*, ne tratta sotto l'aspetto speculativo, storico, scritturistico e patristico nel *Dict. de Théolog. cath.*, tomo 4, p. 2 (Parigi 1924); K. SCHLUETZ, *Is. 11, 2: Die sieben Gaben des Heiligen Geistes in den ersten vier Jahrhunderten* (Münster 1932); R. GRABER, *Die Gaben des Heiligen Geistes* (Ratisbona 1936); M. J. KOLIPINSKI, *Le don de l'Esprit-Saint. Don incréé et don créé* (Friburgo in Sv. 1924). — Riguardo alla « cognitio per connaturalitatem » vedi sopra, § 29 nota 11, e § 106 nota 1 marginale.]

figura. Nell'esporre questa nostra opinione non ci fermeremo ad essa, ma illustreremo la relazione con due analogie, che, essendo attinte dalle profondità dell'essenza obiettiva del Cristianesimo, non contengono un simbolo naturale, bensì un ideale soprannaturale ad imitazione del quale è oggettivamente formata quella relazione.

Innanzitutto bisogna notare che qui filosofia e Teologia non sono paragonate secondo l'ambito e la natura dei loro rispettivi oggetti, e neppure soggettivamente come somme di ragionate conoscenze ottenute mediante lo sviluppo dei rispettivi princìpi conoscitivi; poiché sotto questi due aspetti esse hanno una relazione reciproca soltanto statica e non dinamica, benché nella proposizione accennata sia espresso proprio il contrario. Si tratta piuttosto della relazione tra i rispettivi princìpi di conoscenza, cioè della ragione naturale e della fede soprannaturale, come delle loro rispettive funzioni mediante le quali Teologia e filosofia si formano come scienze soggettivamente complete. Ciò posto, è facile determinare *in che senso la filosofia è l'ancella della Teologia o, piuttosto, la ragione è l'ancella della fede.*

1) In primo luogo, la ragione naturale per dignità e forza è un principio inferiore alla fede; essa le è considerevolmente inferiore sia nella portata sia nella infallibilità della sua luce. Infatti la fede si estende tanto quanto la comunicazione del divino sapere e, appoggiandosi al sapere divino in modo soprannaturale, ne assume anche la infallibilità; in breve essa rappresenta la ragione divina di fronte a quella umana. Questa antitesi tra ragione e fede non contiene ancora formalmente l'idea di una positiva subordinazione della prima alla seconda; ma quella dipende e scaturisce da questa tostoché ragione e fede sono poste in reale e vicendevole rapporto d'azione.

Ciò avviene quando l'uomo è chiamato alla fede o quando realmente abbraccia la fede. E' in questo caso che la ragione deve agire *per la fede ed in dipendenza dalla fede quale suo principio superiore e in questo senso deve servirla* ossia essere sua ancella.

La ragione deve in primo luogo agire per la fede e ciò in duplice maniera: primieramente per preparare alla fede un posto nell'anima e secondariamente, quando la fede ha preso possesso del suo posto, per attuare la comprensione e lo sviluppo del suo contenuto; essa, dunque, serve alla conoscenza teologica come a una conoscenza superiore pel fatto che coopera all'acquisizione della medesima sia nel suo principio sia nel suo sviluppo. Nel primo rapporto essa è « praeambula » della fede, nel secondo « pedisequa ».

Come « praeambula » precede la fede indagando l'ordine naturale delle cose, sopra il quale è costruito l'ordine soprannaturale da apprendere mediante la fede e dal quale si debbono ottenere i concetti, che, sublimati per mezzo dell'analogia, devono essere applicati per la comprensione dell'ordine soprannaturale. Essa inoltre precede per convincere l'anima dell'esistenza e della credibilità della Rivelazione soprannaturale e, quindi, dell'ammissibilità e della obbligatorietà della fede in essa. In forza della vocazione dell'uomo alla fede la ragione nella ricerca delle cose naturali non deve più agire meramente per sé, per dominare il campo delle verità naturali a suo esclusivo vantaggio, ma anche nell'intento di costruire un trono alla fede e di utilizzare la sua conoscenza naturale quale specchio per la conoscenza superiore che si deve acquistare mediante la fede. Dopo di che in forza della medesima vocazione essa ha il compito di non ignorare i fatti coi quali le si presenta la Rivelazione,

bensì di ponderarli seriamente e con ciò di aprire alla fede le porte dell'anima. A dir il vero essa non può introdurla; poiché la fede vien introdotta e posta sul suo trono dalla libera volontà elevata dalla grazia.

Da questo punto la ragione è chiamata ad agire come « pedisequa » per la fede, acciocché questa possa sviluppare tutta la ricchezza del suo contenuto. Essa si deve sforzare di cooperare per lo sviluppo della fede più che per il proprio, perché l'oggetto di quella è infinitamente più degno e più elevato del suo ed al tempo stesso contiene tutto ciò che la ragione brama dalla natura, ma che non può raggiungere da se stessa. Essa deve quindi porre i suoi concetti naturali agli ordini della fede e, sulla norma della Rivelazione, mediante la determinazione della loro applicabilità analogica deve cercare di chiarire gli oggetti della fede. Così pure essa deve applicare la sua naturale facoltà coordinativa e discorsiva a scoprire il connesso delle verità di fede e la dipendenza delle une dalle altre e sviluppare ogni singola secondo tutti i suoi aspetti in tutta la ricchezza delle sue conseguenze.

In tal maniera la ragione deve servire alla fede agendo per essa. Naturalmente con questa destinazione ad un compito superiore essa non perde il diritto di agire al tempo stesso anche per sé; tanto più ch'essa non può servire con perfezione alla fede se non per mezzo di un ricco sviluppo di se stessa. Meno ancora essa perde il suo fisico potere di esercitare, tanto dopo come prima, la sua propria attività, e cioè di dominare il suo proprio campo; anzi essa mediante questa sua più alta destinazione ottiene il nuovo potere di agire in unione con la fede al di sopra e al di là del suo campo naturale e, quindi, appunto per questa destinazione ad un servizio più elevato non vien degradata, bensì nobilitata, come il cittadino quando entra al servizio dello Stato.

Ma mentre la ragione lavora per la fede, nella sua opera diventa suddita dipendente dalla fede. Primieramente in quanto ogni causa dipende dal fine al quale deve essere indirizzata la sua azione; ma poi anche in quanto nell'esercizio della sua attività la ragione è *influenzata e dominata dalla fede*. Il secondo genere di dipendenza nasce spontaneamente dal primo. Chi cioè è destinato ad agire per un determinato fine, deve anche regolare le modalità della sua azione in maniera che il fine non solo non sia pregiudicato, ma venga raggiunto. Così la serva una volta che si è messa al servizio di un padrone, deve in primo luogo omettere tutto ciò che è contrario all'interesse di lui, e, in secondo luogo, deve fare ciò che serve al di lui interesse non secondo la propria ma secondo la volontà del padrone. Analogamente, la ragione pel fatto che deve agire per la fede, non deve precipitare, sul campo riservato ad essa, alcun giudizio che la contraddica e, a causa della psicologica impossibilità di due giudizi contemporanei e contradditori, finisca col distruggerla. In più essa, quando agisce sul campo specifico della fede, deve prender la fede per base e per norma di tutta la sua attività, perché solo così può agire di fatto per il di lei sviluppo. Infatti se non s'appoggiasse alla fede, non potrebbe dedurre alcuna sicura conclusione; e se non si attenesse alla norma dei dati rivelati non potrebbe determinare l'analogica applicabilità dei suoi concetti e farsi alcuna giusta rappresentazione delle cose soprannaturali. Essa, quindi, deve prendere a base delle sue argomentazioni la fede e per modello della rifusione dei suoi concetti quei dati contenuti nella fede, e così agire doppiamente in dipendenza dalla medesima.

E' chiaro tuttavia che anche questo genere di dipendenza della ragione dalla fede non sopprime la sua naturale libertà ed indipendenza, ma piuttosto le dà una libertà superiore e la innalza ad un punto di vista più elevato, sebbene essa non vi si possa mantenere se non tenendosi alla mano della fede. Con questo anzi le vien aperto un ambito di azione più elevato, cui solo la fede l'autorizza, senza che per questo venga limitata la sua naturale cerchia d'azione, o che, d'ora innanzi, le sia consentito di dominare questa cerchia soltanto dietro autorizzazione della fede. Si dovrà dire invece ch'essa sul proprio campo vien impedita soltanto dall'abusare della sua indipendenza, essendole d'or innanzi proibito di formulare errori contro la fede e, conseguentemente, di prendere il falso per vero. La sua vera libertà ed indipendenza, la libertà di conoscere nella sua propria luce la pura verità, vien più che mai assicurata mediante il condominio della fede sul suo campo, e tanto più è assicurata quanto più la ragione non soltanto si guarda dal dare un giudizio contro l'infallibile autorità della fede, ma anche si dà premura di prendere come punto di mira delle sue ricerche il dato di fede, onde approfondire così tanto più facilmente la verità anche da se stessa.

Brevemente, *il potere della fede sopra la ragione da una parte determina soltanto un condominio della fede sul campo naturale della ragione*, il quale però *si attesta solamente come potestà protettiva per il mantenimento e l'aumento della sua naturale libertà*; ma d'altra parte *eleva la ragione al condominio del campo soprannaturale della fede*, sul quale essa per sé non possedeva alcun potere e sul quale può acquistare soltanto una generica potestà a guisa di vassallo.

In nessun luogo si verifica meglio di qui la profonda verità dell'espressione: « Servire Deo regnare est ». Infatti il dominio della fede in fondo non è altro che l'autorità della ragione divina che nella fede prende possesso della nostra anima; esso assicura alla ragione quella nativa signoria ch'essa ha sulla verità naturale se, seguendo ossequiosamente i suoi passi, si piega alle sue esigenze, e le dà accesso ad un dominio, sia pure soltanto feudale, da esercitare sopra una verità più alta. Tanto più vale qui la parola del Salvatore: « Se voi resterete nella mia parola, conoscerete la verità *e la verità vi farà liberi* » [1]. La verità divina che noi colla fede abbracciamo fermamente, può e deve mantenere libera la ragione dal potere di ogni errore che la contraddice, e indurla, nelle sue ricerche, a contribuire invariabilmente alla verità, senza lasciarsi abbacinare da false luci. E come, generalmente parlando, il Figlio di Dio ci rende liberi soprattutto per il fatto che ci dà la libertà dei figli di Dio; così pure la ragione sarà precisamente più che mai libera, qualora, innalzata al di sopra dei suoi limiti naturali, non soltanto vinca l'errore, ma simile all'aquila, sostenuta sulle ali della fede, possa volare sulle vette delle più nascoste verità [2].

Si può quindi considerare la posizione d'ancella della ragione in quantoché la sua attività deve essere spesa per la fede, oppure in quantoché nell'agire stesso dipende dalla fede: questa posizione sotto i due aspetti non è di un assoggettamento o di una subordinazione da schiava in cui non ritenga alcun diritto e potere per sé; e tanto meno è quella di un tiranno, quasi che le

---

[1] Io. 8, 32.

[2] Cfr. G. KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums* (Salzburg 1939), p. 293 seg. sull'atteggiamento del teologo.

fosse stato detto da Dio come il Faraone disse a Giuseppe: « Nessuno senza tuo comando muoverà piede o mano in tutta la terra d'Egitto »[3]. E neppure è quella di un ordinario suddito rispetto al suo padrone, bensì la posizione di un suddito privilegiato e nobilitato mediante uno speciale servizio reso al suo principe. Non è punto la posizione di uno schiavo perché essa effettivamente non nasce e non perdura se non in quantoché la ragione da parte sua indipendentemente la riconosce e la libera volontà dell'uomo l'accetta[4].

2) Però appunto per questo la relazione viene espressa anche in modo incomparabilmente più profondo, più chiaro, più universale e al tempo stesso più nobile se la designiamo *come quella di sposa rispetto allo sposo*. La preservazione, il completamento e l'elevazione della naturale libertà della ragione mediante l'unione con la fede, che non è immediatamente espressa nella relazione della serva rispetto al padrone, vi è altrettanto espressamente accentuata come la subordinazione e l'obbligo di servizio della ragione alla fede, dato che anche la donna deve riconoscere l'uomo come suo capo e signore, specialmente se, appartenendo ad una famiglia di stato inferiore a quello dell'uomo, venisse chiamata all'unione con lui solamente per benevola degnazione. Questo modo di concepire detto rapporto corrisponde anche al rapporto generico tra la natura e la grazia (rispettivamente Dio, dispensatore della grazia) come abbiamo già più volte esposto, ed è semplicemente una speciale applicazione del medesimo alle relazioni tra il lume della natura e il lume della

---

[3] Gen. 41, 44.

[4] Da quello che si va dicendo qualcuno forse potrebbe inferire non solo che la ragione è l'ancella della fede, ma anche che la fede è l'ancella della ragione, perché anche essa non può sussistere e operare se non in una certa dipendenza dalla ragione e nello stesso tempo, comunque, non esiste se non per esserle utile. Ma questo modo di vedere è già scartato dalla definizione dello stato e della relazione di servo che noi abbiamo premessa. Non qualunque genere di dipendenza crea la relazione di subordinazione. Anche il superiore può dipendere dall'inferiore ed aver bisogno del suo servizio; spesso, perfino il più basso per sua natura è un presupposto necessario del più alto. Così il re medesimo dipende dai suoi sudditi, perché da solo non potrebbe tenere e governare la sua terra; similmente la padrona di casa dalla sua domestica, perché senza di essa non potrebbe badare all'economia della casa. E così è della conoscenza teologica, la quale, nella guisa onde è possibile a noi in questa vita, dipende dal lavoro della ragione e della conoscenza filosofica, perché senza di esse né la fede stessa può prendere inizio, né lo sviluppo della conoscenza che si fonda sulla fede può essere avviato. Ma da ciò non ne seguirà mai, se chi è intelligente potrà immaginarsi ne segua, essere la Teologia una ancella della Filosofia, perocché essa rimane pur sempre qualche cosa di più alto che quest'ultima e quello di cui ha bisogno glielo può richiedere come a lei appartenente « jure proprio ». Tanto meno si potrà dire che il superiore viene subordinato all'inferiore allorché questo lavora per quello e gli presta servizio. Ogni superiore può giovare all'inferiore, possedendo egli maggior ricchezza e maggior forza. Dio stesso, che è l'Altissimo, serve alle sue creature giovando loro, senza per questo subordinarsi ad esse. Perciò se anche la fede giova alla Filosofia, e in questo senso la serve, è ben lontana dall'essere sua serva.

[Cfr. a questo proposito la nota introduttiva a questo capitolo. Qui è quanto mai opportuno rilevare come questa armonica subordinazione della ragione alla fede salva al un tempo la dignità della ragione stessa e la « razionalità » della fede. K. Barth, spezzando questa armonia per sostituirvi una specie di « occasionalismo teologico », non salva né l'una né l'altra: vedi J. Hamer nel suo studio sulla metodologia teologica barthiana, *Karl Barth* (Parigi 1949), specialmente p. 170. — A illustrazione delle direttive delle ricerche teologiche del nostro tempo si potrebbe fare i seguenti rilievi:

Il contenuto reale del Cristianesimo dev'essere nuovamente rilevato ricavandolo dalle sue fonti mediante esatto metodo storico e col sussidio di una penetrazione filosofica delle categorie proprie del medesimo. (Il vaglio filosofico di tali categorie ha dato per risultato, tra l'altro, che nessun ricercatore può giudicare la Storia dall'alto di un punto di vista particolare assoluto. Quindi per lo studioso autentico il credente che indaga alla luce della sua fede non dà prova di prendere un atteggiamento intellettuale contrario alla vera scienza. Al teologo credente è ormai indubbio, che la fede dev'essere preparata e garantita come assenso razionale mediante una dimostrazione scientifica, ma che però non può essere provocata da tale dimostrazione, perché per sua natura è una fede divina).

grazia, la quale agisce attraverso la fede. Infine esso dà una rappresentazione più precisa dell'intima unione e fusione, dell'intima e reale cooperazione della ragione e della fede nella generazione del loro comune prodotto, cioé della conoscenza teologica, la qual cosa nell'altra similitudine, la quale è stata presa dal rapporto esclusivamente morale di due persone, non si verifica.

Sebbene di dignità disuguale, tuttavia i due lumi sono di indole e di genere uguale in quantoché sono scaturiti dalla medesima sorgente, cioè dal seno della sapienza divina; perciò essi possono essere di nuovo congiunti l'uno con l'altro nella maniera più intima. Ma *devono* venir collegati per potersi completare e sostenere a vicenda, e principalmente nella produzione della conoscenza teologica dei misteri di Dio, della quale la ragione è naturalmente capace e nella quale vengono soddisfatti i suoi più intimi aneliti e le sue più alte aspirazioni. La ragione non può da sé produrre questa conoscenza senza essere fecondata dal seme della fede, il quale deve comunicarle i princìpi e la norma d'applicazione dei medesimi, renderla abile, con il lume della grazia che l'accompagna, ad un'efficace cooperazione conoscitiva, in breve, le deve fornire il contenuto, la legge, il fomento di detta conoscenza superiore. Ma neppure la fede può svolgere e sviluppare il suo contenuto senza la ragione; perciò lo deve deporre in seno ad essa perché lo nutra e gli dia forma. Tra le due, a dir il vero, la ragione è quella che riceve, però riceve per rivestire, nel suo seno, e sviluppare il ricevuto. Nel nascere della conoscenza teologica ragione e fede appaiono quindi fuse nel modo più intimo in un principio, dato che esse

---

L'oggetto della fede e della Teologia, visto nel campo vasto e profondo della Storia, dev'essere colto e reso non soltanto colle categorie della logica formale e in proposizioni astratte, ma nella totalità dei suoi legami colla vita. (Le categorie del fatto vitale non son già pronte ed alla mano come quelle della logica formale: devono essere guadagnate durante il lavoro di penetrazione teologica e devono essere sottoposte a costante confronto colla dottrina sicura della Chiesa. Il teologo stesso deve controllare se medesimo e la propria obiettività, costantemente, alla controluce della scienza. Scheeben ha dato un esempio speciale di simile lavoro).

Guardando storicamente, si lavora dunque per giungere, al di sopra del pensiero dell'epoca trascorsa, ad una formulazione della verità, la quale non si esaurisca alla fin fine in deduzioni sillogistiche formali da proposizioni già date, ma assaggi le premesse d'ogni conclusione coll'esame di tutta la realtà e quindi anche della categoria che si chiama Storia. (Ciò equivale ad un superamento del concetto di progresso invalso nel 700 e nell'800, inteso esclusivamente come processo logico-formale, o al più, dialettico. Spesse volte agli autori di quest'epoca venne fatto di equiparare, consapevolmente o inconsapevolmente, un principio astratto colla realtà tale e quale: si era nel periodo di un nominalismo concettuale, mentre si credeva di stare nella realtà).

Siccome la Rivelazione dà al teologo credente il potere (diversamente da quello che è acconsentito al semplice storico ed al puro filosofo) di comprendere il senso dei fatti storici anche al di là dei limiti dei singoli coefficienti attivi, ed in particolare di giungere ad una genuina «philosophia perennis» non soltanto per intellezione immediata dell'oggetto ma anche rintracciando i veri comuni nelle diverse filosofie, sembra ancora una volta possibile di superare il passato nell'esporre in termini convenienti e in sintesi organica più profonda e più comprensiva l'intera realtà divina e umana della salvezza in atto. Il riflettere sulla formazione della verità dogmatica collocandola nell'insieme delle forze di tutto il mistero della salute svolgentesi nella Storia, può condurre da una parte a comprendere più esattamente scissioni e divisioni senza l'interferenza di apprezzamenti sfavorevoli a uomini fallibili; dall'altra può risvegliare il buon volere e rinforzare la capacità a cercare nelle forme della verità la «roccia aurifera» (Pio XI) più che la scoria. Mettendo in maggior rilievo gli elementi comuni che quelli divisorii ed evitando il peggior errore in cui potrebbe incorrere un pensiero veramente «cattolico», cioè, di vedere ed apprezzare l'ideale degli altri secondo la sua inadeguata attuazione e la propria realtà, invece, secondo l'altezza dell'ideale, potrebbe, una simile «Teologia della viva realtà divino-umana», contribuire alla riunione dei cristiani separati, dapprima nella preghiera consapevole, e poi, come vuole il piano divino, anche sotto *un solo* Pastore e in *un solo* ovile].

agiscono l'una nell'altra e l'una per mezzo dell'altra; a questa stregua la ragione appare veramente come la sposa della fede [5]. Dalla sua naturale bassezza essa viene levata ad una misteriosa unione con la luce divina della fede; e poiché questa unione non vien attuata se non pel fatto che la ragione da se stessa riconosce la dignità e i diritti della fede e con ciò le apre volontariamente l'accesso al suo seno, ne vien di conseguenza che non solo l'essenza dell'unione, bensì anche la forma nella quale vien attuata si deve concepire come uno sposalizio.

E' chiaro che la ragione legata alla fede come a suo sposo mediante la contrazione di questo patto, le deve essere sottomessa e suddita; questo stato di sudditanza, questa sottomissione della sposa verso lo sposo è la conseguenza naturale dell'unione, è la naturale controparte della degnazione dello sposo verso la sposa e della sua elevazione all'unione con lui. La ragione deve essere sottomessa alla fede anzitutto nella loro comune operazione sul campo teologico, consacrando al di lei servizio tutta la sua attività e ricevendo da lei il principio e la legge del suo operare. Però anche in tutto quello ch'essa fa di sua iniziativa non deve più procedere come se fosse isolata: essa non deve pronunciare alcun giudizio che contraddica alla legge del suo sposo, e come sposa fedele deve industriarsi nelle sue proprie faccende di seguire la via indicata dalla sua sapiente guida superiore. D'ora innanzi non *deve più considerarsi isolata, perché isolata non è più:* tanto meno deve considerare come una perdita la limitazione della sua stretta libertà, perché con questo non vien impedito il godimento della vera libertà, anzi vien assicurato e favorito.

3) Come lo sposalizio della natura con la grazia in genere, così, sul campo teologico, anche quello della ragione con la fede in ispecie *ha il suo più bello e sublime ideale nello sposalizio del più nobile e puro essere umano, cioè la Vergine delle vergini con lo Spirito Santo, mediante il quale essa divenne madre della Sapienza incarnata* [6].

Come Maria disposata allo Spirito Santo concepì da lui il Verbo dell'eterna Sapienza personificata per rivestirlo di carne presa *dal* suo seno e per dare forma a questa carne *nel* suo seno sotto l'influsso dello Spirito Santo e presentarlo fatto corpo e reso visibile al mondo; così la ragione disposata, nella fede, al medesimo Spirito Santo mediante la di lui grazia, deve ricevere nel suo seno la divina verità contenuta nella parola di Dio per mezzo della luce di fede da lui diffusa, per offrire a sua volta, attingendolo dal suo seno, alla detta verità il materiale per la sua espressione concettuale, per rivestire in certo modo la medesima con le forme delle sue naturali rappresentazioni e con ciò renderla a se stessa concepibile ed incorporarla. Poiché non è nella sua speciale grandezza e magnificenza che la ragione deve riflettere in se stessa la detta verità; ciò avverrà solo nel lume della gloria, nella quale peraltro la ragione da parte sua non porterà seco nient'altro che la sua capacità recettiva del lume e della trasfigurazione ch'esso produrrà in lei. Come Maria dovette rivestire la Sapienza personale del Figlio di Dio nell'umile involucro della « forma servi » [7], affinché più tardi anche questa « forma servi » si trasformasse nella « forma Dei », e non mediante un annichilimento, ma mediante una trasfigurazione; così la ragione quaggiù deve rivestire dei suoi umili elementi la

---

[5] Si noti l'analogia colla dottrina del Cristo come Sposo del genere umano: § 56.
[6] Cfr. KASTNER, *Marianische Christusgestaltung der Welt*, 248 segg.
[7] Phil. 2, 7.

verità divina, onde più tardi vederne cadere il velo e contemplare senza mediazione di forme terrene il divino in tutto il suo splendore.

Come per Maria la vocazione ad essere Madre del Figlio di Dio inchiude la più alta dignità e la eleva da ancella negletta a Regina di tutte le cose; così anche per la ragione non si dà più grande onore che l'esser chiamata a cooperare con la fede nella produzione della conoscenza teologica, mediante la quale essa viene elevata dalla sua naturale bassezza sù fino alla più alta nobiltà. Ma, inoltre, come Maria appunto per la sua umile ubbidienza di ancella del Signore, che la portava incontro all'invito dello sposo, salì alla dignità di Madre di Dio e in essa mantenne l'umiltà dell'ancella del Signore [8]; così pure soltanto mediante l'umile riconoscimento dei diritti della Rivelazione ed un docile consenso alla chiamata di Dio può la ragione ricevere in sé la fede, ed inoltre deve essa coscientemente rimanervi congiunta nella sua intima unione, cosicché le sia soggetta; con l'umiltà di un'ancella non solo essa non deve contraddirla, ma anche, diffidando di se stessa, deve affidarsi volentieri alla sua infallibile direzione. Da ambedue le parti però la dignità della sposa fa sì che la stessa obbedienza appaia una libera e nobile obbedienza emancipante, la quale non viene imposta mediante rigorosa subordinazione ad un padrone, ma scaturisce da una dolce dedizione che trova il suo posto di fronte alla graziosa degnazione del padrone.

Pertanto chi si scandalizza della proposizione « Philosophiam esse ancillam Theologiae », pensi una volta tanto all'Ancella del Signore e al merito della sua umiltà; pensi a Colei che, come apice d'ogni altezza e dignità umana nella sua posizione rispetto alla Divinità, per mezzo della sua umile sottomissione come anche mediante la sua sublime unione forma ed anticipa la relazione esemplare perfetta dell'umano col divino.

4) Dal sin qui detto l'Uomo-Dio stesso non sarebbe da considerarsi come tipo del rapporto tra ragione e fede quanto invece come tipo del loro comune prodotto, cioé della conoscenza teologica; del che in seguito torneremo a parlare. Tuttavia *io posso riguardare anche lo stesso Uomo-Dio quale risulta dai due princìpi d'attività*, quello della natura divina e quello della natura umana, *come tipo della relazione tra la ragione e la fede in quanto sono due princìpi di conoscenza.*

Veramente non dobbiamo insistere a cercare qui il solo fattore principale del matrimonio, cioè la libera unione di un contraente con un altro, poiché la natura umana del Cristo non è mai esistita indipendentemente fuori del Logos. Inoltre a prima vista in Cristo la indipendenza o sussistenza della natura umana sembra risolversi nella persona del Logos, e di fatto così è in quanto che in essa è intesa la sussistenza ipostatica. Solo che anche la ragione e la fede non hanno una ipostatica indipendenza, ma secondo le nostre premesse appartengono ad un solo e medesimo soggetto. La loro distinzione ed il loro rapporto, perciò, secondo quel dato rispetto che nelle altre analogie non fu per nulla illustrato, può essere reso evidente appunto mediante questo paragone.

1. Le *due nature* in Cristo, nonostante l'unione ipostatica, sussistono *inconfuse* l'una accanto all'altra, l'una come superiore e l'altra come inferiore formando ambedue insieme il Cristo totale; così pure nell'uomo credente ra-

---

[8] Luc. 1, 38, 46 segg.

gione e fede restano ben distinte l'una accanto all'altra come i princìpi delle due supreme scienze, la filosofia e la Teologia, che prese insieme rendono il soggetto possessore del più elevato campo di conoscenza.

2. La *natura umana* di Cristo a causa della sua integrità ritiene per sé le *proprie potenze*, la propria energia e la sua propria attività; e così pure la ragione se le ritiene, anche dopo che è stata unita con la fede nel medesimo soggetto; essa quindi ha sempre il potere ed il diritto di conoscere mediante i suoi princìpi le verità che giacciono nel suo ambito, cioè di fare della filosofia pura.

3. Come però la natura umana del Cristo a causa della sua unione con il Logos *non può e non deve esercitare* la propria attività *come se fosse da sola*, ma deve conformarsi alla natura divina e alla sua volontà, così anche la ragione di un cristiano credente non può e non deve filosofare senza riguardo alcuno, ma nella sua attività filosofica deve tenersi in accordo con la fede.

4. In quelle operazioni invece che la natura umana del Cristo non può compire con la propria forza, essa deve non solamente conformarsi alla natura divina, ma *lasciarsi usare* dalla medesima come di uno strumento d'attività, così che qui le due nature realizzano l'una nell'altra e l'una per l'altra l'« actio theandrica ». In modo analogo anche la ragione deve sviluppare la sua attività nella fede e mediante la fede, se non si tratta di acquistare una conoscenza puramente filosofica ma teologica.

Ora però chi vorrà affermare che, a causa di questa intima e necessaria armonia e unione delle due nature di Cristo nelle loro operazioni, la libertà naturale della natura umana sia attenuata e non piuttosto elevata e trasfigurata? Oppure chi dirà che l'attività della natura umana cessa di essere veramente umana, quando compie ciò che le è proprio da se stessa, sia pure in armonia con la natura divina? Perché allora la libertà naturale della ragione dovrebbe andare perduta se essa è costretta a cercare ed a tenere la verità solo in armonia con la fede e a procurare la conoscenza delle verità soprannaturali in compagnia della fede? Perché essa dovrebbe cessare di agire in modo puramente e veramente filosofico, se nello sviluppo e nell'applicazione dei princìpi posti in lei da Dio, tende a entrare e rimane in armonia con la sapienza di Dio manifestatale mediante la fede con la miglior precisione possibile? E se pure questo modo di agire non si potesse più dire filosofico, perché la ragione dovrebbe isolarsi completamente dalla fede, anche quando è costretta a tenersi in collegamento con essa?

Così si completano a vicenda le diverse figure naturali e le analogie che provengono dalla più intima essenza del Cristianesimo, per illustrarci sensibilmente il rapporto della ragione con la fede come quello che salva nell'unità la diversità più radicale e nella subordinazione la necessaria indipendenza dei due fattori, che fonda, anzi, la loro unione sulla loro distinzione e nella subordinazione dell'inferiore al superiore mette in luce la sublime elevazione del primo.

§ 110. *La Teologia come sapienza umano-divina e come immagine della Sapienza divina incarnata.*

Ora ci resta soltanto di considerare attentamente la posizione della Teologia stessa come soggettiva scienza in atto o da acquistare in rapporto alle scienze puramente naturali e paragonarla con le medesime in base al suo valore scientifico. Dopo quello che abbiam detto fin qui noi possiamo riassumerci in modo assai succinto, determinando innanzitutto in quale misura di perfezione la Teologia realizzi le condizioni dalle quali dipende la perfezione assoluta e relativa di una scienza.

Queste condizioni sono in parte soggettive ed in parte oggettive. Se consideriamo la scienza dapprima *oggettivamente*, la sua perfezione è data da questo, che il suo oggetto sia possibilmente e contemporaneamente *universale*, *unitario* ed *eminente*; poiché un sistema è tanto più perfetto, quanto più numerose ed eccellenti sono le cose che vi appartengono e quanto più intima è l'unità e più grande l'ordine che le stringe. L'unità della scienza dunque non è necessario che si trovi precisamente nell'unità del principio di conoscenza dal quale si debbono dedurre come conclusioni tutte le verità della medesima. Questa unità appartiene alla perfezione soggettiva della scienza ed è tale, inoltre, ch'essa, tra noi uomini, non si raggiunge in nessuna delle scienze positive (come per esempio nella fisica, nella storia naturale, nella psicologia) e nella stessa filosofia meno ancora, quando non voglia muoversi in forme astratte e rendersi affatto sterile. Ora però le condizioni essenziali oggettive nell'oggetto della Teologia si trovano nel modo più perfetto: essa abbraccia *tutte* le cose che sono in cielo e sulla terra, le naturali e le soprannaturali (sebbene quelle solo in relazione a queste), quindi anche *le più sublimi*; essa considera da una parte la più sublime e la più semplice Unità, la natura divina, dall'altra tutte le cose in quanto sono assunte in così intima unione con Dio, che secondo la profonda parola dell'Apostolo, Dio è tutto in tutte le cose[1]. Il suo contenuto particolare è appunto primariamente la soprannaturale e *intima unità delle persone divine* tra di loro e l'unione di tutte le creature con Dio e tra loro fatta ad immagine di questo ideale non mai immaginato dalla ragione. Quindi oggettivamente, secondo la natura del suo oggetto, la Teologia è la scienza la più universale, la più unitaria ed elevata che si possa dare.

La perfezione *soggettiva* della scienza non è altro che la perfezione della conoscenza con cui conosciamo il di lei sistema oggettivo. Questo però dipende in modo particolare da tre fatti: 1) dal fatto che le singole verità *sono unite tra di loro anche logicamente* e sono *riducibili a pochi princìpi*; 2) *dalla certezza, e rispettivamente, dalla evidenza di questi princìpi stessi*; 3) dal fatto che *i princìpi di conoscenza coincidono coi princìpi oggettivi reali*, ossia con le cause della realtà del sistema; infatti mediante queste tre condizioni la conoscenza diviene quanto mai *semplice*, *certa* e *fondata*.

1) Sebbene in nessuna maniera si possa esigere che in una scienza tutte le conoscenze siano ricondotte ad un unico principio, però appartiene incontestabilmente alla più grande perfezione della sua semplicità che l'intera molti-

[1] 1 Cor. 15, 28.

tudine di verità sia riducibile in qualità di conclusioni *alle meno numerose premesse possibili* e per tal modo può essere raggiunta *una formale e soggettiva unità*. Ora questo accade nella Teologia non meno che nella filosofia. Si consulti la « Summa Theologica » di S. Tommaso. Quasi ad ogni parte comprendente verità soprannaturali egli premette un'unica verità di fede, dalla quale, come da una premessa, deduce con matematica conseguenza tutte le verità concernenti i singoli argomenti. Così egli alla sua dottrina sulla Trinità premette l'unica proposizione attinta dalla Rivelazione che in Dio si dànno reali « processiones » e ne deriva in una serie irreprensibilmente ordinata e distinta tutta la pienezza di quelle meravigliose dottrine che la Rivelazione e la Teologia hanno scoperto sopra questo argomento. Nella I^{a} II^{ae} egli parte dalla soprannaturale destinazione dell'uomo alla « visio beatifica » per esporre scientificamente tutti gli insegnamenti sopra il movimento soprannaturale del medesimo a Dio, e su questo basa tutta la teoria delle virtù acquisite, la legge soprannaturale e la grazia.

2) Ora sembra che la Teologia sia inferiore alle altre scienze in quantoché i princìpi ed i primi postulati dai quali parte non sono conosciuti evidentemente ma soltanto creduti. In precedenza abbiamo già parlato di questa circostanza. Che i princìpi della Teologia non siano da noi evidentemente conosciuti, e quindi debbano essere creduti, trova la sua causa proprio nella loro soprannaturale elevatezza, non nella loro incertezza o inammissibilità. A causa di questa elevatezza essi possono essere chiaramente ed evidentemente conosciuti soltanto da Dio mediante la sua luce naturale e da noi soltanto attraverso il « lumen gloriae ». Però già da questa vita noi abbiamo di essi *una certezza maggiore* di quella dei princìpi di filosofia, e se il possesso di una scienza si fa dipendere tanto dalla certezza quanto dalla evidenza dei suoi princìpi, allora possiamo dire che in Teologia la certezza infinitamente più grande compensa sufficientemente la mancanza dell'evidenza.

3) Più ancora che dall'evidenza dei princìpi o dalla formale connessione delle conclusioni coi medesimi il valore di una scienza dipende dalla conoscenza delle singole verità nelle loro *cause reali obiettive, non quali che siano, ma quelle supreme*. Ciò non si verifica in filosofia: la nostra ragione s'innalza dagli effetti alla causa per poi ritornare da questa a quelli per spiegarli. Nella conoscenza delle cause soltanto la filosofia trascendentale ebbe la pretesa d'essere indipendente da quella degli effetti; essa la voleva trascendere ed immediatamente penetrare nella causa prima per vederne gli effetti partendo da essa. Ciò però che è impossibile alla filosofia, è possibile alla Teologia mediante la grazia di Dio; essa è la vera scienza trascendentale e possiede il metodo sintetico nella più alta perfezione a noi possibile. Dio solo conosce in sé, immediatamente, la causa prima di tutte le cose, cioè la sua propria essenza, e vede come esse procedano dalla medesima per effetto della sua libera volontà. Mediante il « lumen gloriae » partecipa Egli ai Beati la sua conoscenza e fa loro vedere immediatamente la sua essenza, ed in lei tutti gli altri oggetti della Teologia e perfino quelli della filosofia. Veramente nella fede noi non otteniamo una conoscenza intuitiva, tuttavia nella nostra conoscenza ci appoggiamo alla visione di Dio ed anticipiamo la visione dei Beati. Per mezzo della fede, quindi, noi conosciamo direttamente anche Dio stesso, cioè la causa suprema, la sua onnipotenza e al tempo stesso il decreto ed il piano divino secondo il quale egli vuol operare « ad extra »; ed in tal maniera noi abbiamo una visione panora-

mica di tutto il campo delle verità teologiche partendo dal suo centro e (ciò che non si verifica di alcun'altra scienza, ad eccezione tutt'al più della matematica astratta) perfino del campo delle cose naturali, in quanto che esse, come s'è detto sopra, vengono pure illuminate dalla Rivelazione soprannaturale.

Tuttavia a quella stregua che noi non conosciamo l'essenza, la potenza e la bontà di Dio ed i suoi piani con chiarezza, per intuizione, ma solo oscuramente, per fede; così pure la conoscenza che noi possiamo avere del modo onde si svolge la sua comunicazione e la sua operazione non rappresenta un perfetto comprendimento di queste cose. Ciò nondimeno Dio ci rivela la connessione dell'intero ordine naturale e soprannaturale con le loro cause, specialmente con la loro *causa finale* e la loro *causa esemplare*; e noi da questi supremi fini ed esemplari che egli persegue nel suo piano, possiamo derivare se non tutte le particolarità, almeno però gli elementi principali dell'ordine soprannaturale. Ma gli scopi e gli ideali di Dio, come in genere tutto ciò che concerne il piano e l'esecuzione delle sue opere, sono attinti in Lui dalla sua essenza, e da questa essenza, come ci vien insegnato dalla Rivelazione, comprendiamo a nostra volta come e perché Dio abbia disposto così e non diversamente. In tal maniera noi con la fede ci eleviamo fino alle « rationes aeternae » di tutte le cose terrene, le quali contengono tanto l'origine come anche il motivo della meravigliosa costruzione dell'universo.

Proprio la fede, che a prima vista sembra eliminare la scienza, ci mette in possesso della scienza più elevata essendo che noi per mezzo di essa, seguendo il volo d'aquila dei Teologi sotto la scorta degli Evangelisti, partecipiamo della scienza di Dio e trascendiamo ogni cosa creata per riposarci nel Primo Principio e di lì dominare con lo sguardo tutte le cose nella loro più perfetta armonia e unità [2].

Da tutto questo risulta che la Teologia non solo, generalmente parlando, è una scienza, ma che è quella più elevata e più preziosa di tutte e tra le scienze è quella che sopra tutte le scienze umane emerge infinitamente come sapienza per eccellenza, ossia come sapienza divina.

I requisiti della sua particolare perfezione sono precisamente gli stessi che normalmente si indicano come requisiti della sapienza. Essa si occupa innanzitutto non delle cose create, ma di quelle divine, cioé di Dio e delle cose solo in quanto che hanno rapporto con Dio, e in quanto procedono da Lui, a Lui sono unite e servono alla sua glorificazione; anzi nello stesso Iddio essa considera primariamente i più intimi misteri del suo seno e del suo cuore, e fuori del mondo divino indaga soprattutto l'estensione estrinseca delle produzioni trinitarie e l'assunzione della creatura all'unità della Trinità. Essa conosce e giudica ogni cosa secondo le sue ragioni più profonde e nascoste e secondo i suoi scopi

---

[2] Il più bell'esempio di una trattazione dell'intera Teologia dove tutto viene spiegato partendo dalle proprietà e dai disegni del « primum principium omnium rerum », è il *Breviloquium* di S. Bonaventura, colla nuova pubblicazione del quale K. J. von Hefele si è acquistato un merito molto grande. [Quest'opera del Dottor Serafico è stata stampata molte volte, anche in italiano, per esempio: *Il Breviloquio tradotto e commentato* da T. Barbaliscia (Pompei 1934); nell'edizione di Quaracchi si trova nel V vol. (1891), p. 201-291; M. GRABMANN, *Storia della Teologia*, p. 95-96, dice che l'attitudine alla costruzione e composizione, nella quale S. Bonaventura ha superato tutti gli Scolastici, « appare in modo splendidissimo nel *Breviloquio* che in lui tiene il posto della *Summa*, o piuttosto è una Somma condensata; è un vero scrigno, che, sciogliendo con ogni parola una questione e presentando lo sviluppo del sapere teologico dai supremi principî della fede nella maniera più concisa ed evidente, racchiude veramente la quintessenza della teologia del suo tempo »].

supremi; essa considera il temporale soltanto secondo le « rationes aeternae », secondo il piano eterno di Dio e secondo che è destinato ad essere ammesso alla eternità divina. Infine a chi la possiede essa mostra il fine ultimo e supremo cui è destinato, come anche la via che vi conduce e così lo guida nel modo più saggio nel regolare la sua vita e il suo agire; essa gli mostra il sommo bene, nel possesso del quale egli deve godere una beatitudine sovrumana, e già quaggiù, fino a un certo punto, gliene lascia prelibare la dolcezza celestiale, quindi è anche, più che qualunque altra, una « sapida scientia ».

Però, in fondo, essa è tutto questo perchè scaturita più direttamente dalla sorgente di ogni sapienza, dalla divina Sapienza, in più puro e più ricco efflusso che non tutte le altre scienze, per cui, di fronte a queste che costituiscono puramente una sapienza umana, può e deve essere chiamata *sapientia divina.* Come figlia della ragione naturale, nel cui seno vien concepita e formata per indi esser data alla luce, essa veramente non ripudia la sua concezione e nascita terrena e perciò rimane ancor sempre una *scienza e sapienza umano-divina,* che, quale celeste regina, sovrasta tutte le scienze esclusivamente razionali e insieme con la ragione, dalla quale esse sono nate, le prende al suo servizio.

Sopra tutto tra la Teologia quale sapienza divina diffusa tra gli uomini e che nell'uomo prende in certa guisa forma umana, e la personale Sapienza incarnata in Cristo esiste la più sorprendente analogia e parentela.

L'Incarnazione della Sapienza divina è innanzitutto la *sorgente* dalla quale ci vien comunicata la divina sapienza, secondo la parola dell'Apostolo: « Cristo è divenuto in noi sapienza da Dio » [3]. Per il fatto che la Sapienza divina assume la nostra carne, ha deposto in essa « tutti i tesori della sapienza e della scienza di Dio » [4], per versarli quindi in ogni altra carne, quando cioè, nella fede alla sua divina autorità ci dischiude la pienezza del suo proprio sapere, sia con la parola esteriore, sia con l'interna illuminazione. Mediante la fede riceviamo in noi la Sapienza incarnata, cosicché essa stessa abita nei nostri cuori e mediante la sua presenza diviene, nella nostra anima, come un sole, che, donando la sua luce e al tempo stesso animando e sorreggendo la nostra personale attività genera la nostra sapienza umano-divina quale riflesso di se stessa, e continuando a vivere in questo riflesso come se fosse di nuovo generata nei nostri cuori, ci incorpora e in un modo ed in un senso altamente mistico diviene altresì nostra sapienza.

Come la Sapienza incarnata nella comunicazione e generazione della nostra sapienza divina continua per così dire la sua Incarnazione, così pure costituisce naturalmente *l'Ideale* della nostra sapienza divina in relazione alla origine ed essenza della medesima. Poiché, a quella guisa che nell'Incarnazione la Sapienza vien mandata nella natura umana per unirvisi ipostaticamente: così pure Iddio manda questa « assistente del suo trono » « dal suo cielo nelle anime sante » [5], affinché mediante la grazia e la fede le illumini e le riempia della sua luce. E a quel modo che la Sapienza prese carne e sangue umano nel seno di Maria e li trasfigurò mediante la sua potenza divina, così pure essa nel seno della nostra anima prende carne e sangue umano dalle nostre idee e rappresentazioni umane, pel fatto che penetra e trasfigura le medesime con la sua luce superiore, in esse dà espressione a se stessa e fa nostra la sua stessa ricchezza.

---

[3] 1 Cor. 1, 30.
[4] Col. 2, 3.
[5] Sap. 9.

Perciò sotto questo involucro assunto essa quaggiù rimane pur tuttavia invisibile, come nella carne unita con la Divinità ma, prima della risurrezione, non ancora perfettamente glorificata dalla medesima; e sebbene anche quaggiù possiamo assaggiare la dolcezza dello Spirito della divina sapienza, ciò però è soltanto una piccola prelibazione che non sopprime la dolorosa aspirazione del nostro cuore alla chiara visione, così come la « visio beatifica » della umanità di Cristo non escludeva da lui la capacità di soffrire. Alla nostra sapienza teologica è sempre congiunta la debolezza della nostra natura terrestre, come la debolezza della carne al Cristo terreno. Quindi essa non può divenire totalmente divina se non quando la debolezza della natura non solo viene fecondata ed imbevuta dalla luce divina, bensì completamente assorbita. Allora soltanto il dolce ed amabile Spirito della Sapienza divina potrà profumarci con tutta la sua dolcezza ed amabilità e saziarci col torrente della sua voluttà, quale la Sapienza incarnata soltanto dopo la Risurrezione e la glorificazione del proprio corpo ce l'ha mandato.

In terzo luogo, finalmente, la Sapienza incarnata di Dio è anche il *fine supremo*, l'*oggetto* ed il *centro* intorno al quale si muove la sapienza che si sviluppa nella Teologia. Infatti l'Uomo-Dio è la Rivelazione oggettiva divina più reale e più grandiosa ed il nodo centrale, se non la radice, dell'intero sistema delle verità cristiane. E' sul suo lato visibile che s'appoggia la Teologia per penetrare nell'invisibile gloria di lui e del suo Padre, e da questa sua divina eminenza ridiscende per attuare la formazione e il compimento del suo Corpo mistico. Da una parte Dio « rifulse nei nostri cuori perché si rendesse chiara la cognizione della gloria di Dio nella faccia di Gesù Cristo »[6] nella visibile forma umana dell'invisibile Immagine del Padre; dall'altra però, che costituisce il contenuto di tutta la sapienza teologica è la « scienza del mistero di Cristo »[7] e delle « inesauribili ricchezze » contenute in lui, nella profusione delle quali « si manifesta la multiforme sapienza di Dio », la sintesi di tutta la sapienza teologica.

Senza dubbio il centro oggettivo, la radice e il vertice di tutto l'ordine soprannaturale è Dio trino o il seno del Padre eterno, dal quale Cristo stesso è uscito ed al quale esso deve ritornare con il suo Corpo mistico. Ma fintantoché noi non siamo ancora entrati nel seno del Padre eterno con Cristo e dobbiamo vedere l'invisibile nel visibile, il Cristo nella sua terrena manifestazione è la via sulla quale noi dobbiamo sforzarci di raggiungere quell'altezza, e la nostra sapienza teologica, in quanto è al tempo stesso umana e divina, deve primieramente connettersi all'aspetto umano del Cristo per poter salire a quello divino e alla di lui unità col Padre.

In tal maniera la nostra sapienza teologica in ogni suo aspetto è legata alla Sapienza divina incarnata, è a lei proporzionata, e da lei, perciò, riceve altresì il sigillo umano-divino che le è proprio. Tanto soggettivamente come oggettivamente essa nella sua specie è cristologica, come quella scienza del grande mistero di Cristo che scaturisce dalla unzione ed illuminazione divina.

A causa dell'umile apparenza con la quale si presenta e a motivo della sua enigmatica oscurità nella quale ci appaiono i suoi oggetti, essa è disprezzata dal mondo, in quella guisa che il Figlio di Dio nel suo abbassamento sotto la

---

[6] 2 Cor. 4, 6.
[7] Eph. 3, 4 segg.

forma di servo fu disprezzato fino alla morte di croce; per la superba sapienza umana essa, come la croce di Cristo, figura come stoltezza e debolezza [8]: però « la stoltezza di Dio è più saggia degli uomini e la debolezza di Dio è più forte degli uomini » [9]. Perciò noi di fronte alla sapienza di questo mondo possiamo, con santa alterezza, insieme con l'Apostolo, « annunciare la sapienza di Dio in mistero, di quella occulta, di quella preordinata da Dio prima dei secoli per nostra gloria » [10]; ci possiamo felicemente gloriare nella grazia di Dio a causa « di tutta l'abbondanza della piena intelligenza del mistero di Dio Padre e di Cristo Gesù: in cui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza », attraverso il quale anche noi siamo internamente « ripieni » [11]. Per la chiarezza, la profondità e la pienezza della conoscenza il cristiano illuminato ha da invidiare solo i Beati del cielo: però la stessa fede mediante la quale anticipiamo la loro visione, ci dà anche la sicura promessa che la sua imperfezione e oscurità sparirà, se noi secondo il suo ammonimento tenderemo fedelmente fino alla fine al suo oggetto divino. Nel nostro spirito questa è il Profeta che preannuncia il pieno disvelamento dei misteri di Dio, l'astro mattutino del giorno dell'eternità, il pane della nostra figliolanza nel regno di Dio che ci fa crescere fino alla pienezza dell'età della sapienza di Cristo [12].

Possa l'amore dello Spirito Santo che non vien mai meno, l'amore che forma il legame tra il tempo e l'eternità, tra la terra ed il cielo, tra il presentimento pieno di aneliti e la contemplazione piena di voluttà, l'amore « che supera la conoscenza » e già fin d'ora c'immerge nelle profondità del cuore di Dio, possa questo amore portarci con il suo divino trasporto nel seno « del Padre dei lumi », cosicché noi lo contempliamo col suo Figlio faccia a faccia e « siamo simili a lui, conoscendolo come egli è » e « come noi siamo stati conosciuti da lui » [13].

---

[8] 1 Cor. 23-24.
[9] Ibid. vers. 25.
[10] Ibid. 2, 7.
[11] Col. 2, 2-3, 10.
[12] Hebr. 1, 1 segg.; 5, 12-13; 1 Cor. 3, 1-2; 1 Petr. 2, 2.
[13] 1 Cor. 13; Iac. 1, 17; Gal. 4, 9.

INDICE ANALITICO - SINTETICO

OSSERVAZIONI DEL REDATTORE DELLA NUOVA EDIZIONE

Le voci di base ed i loro derivati devono: 1º facilitare una comprensione sintetica dell'opera e dei suoi innumerevoli aspetti. Superano perciò, in ampiezza e ordinamento, un comune indice di consultazione. Il colpo d'occhio analitico, invece, è offerto dall'indice della materia disposto dallo stesso Scheeben.

L'indice vuole: 2º servire al lavoro teologico col mettere in rilievo le concezioni, le idee, le immagini e le argomentazioni proprie dello Scheeben. Dalla sua concezione teologica centrale, queste idee, immagini e argomentazioni hanno il compito di dar veste teoretica all'oggetto del suo studio: la vita che si svolge in seno a Dio e la sua comunicazione soprannaturale alle creature nella missione dello Spirito Santo e soprattutto nell'Incarnazione del Verbo e sue conseguenze. Questa Teologia della vita, come trattazione del concreto, richiedeva un linguaggio che fosse capace di esprimere la varietà e la ricchezza degli aspetti contenuti in ogni realtà viva, sommamente nell'economia della salute voluta e attuata da Dio. Materiale e punti di vista utili all'impresa Scheeben li trovò nello studio profondo dei Padri cui era stato iniziato all'Università Gregoriana di Roma e che lo avvicinava spiritualmente alla scuola di Tubinga. Nello studio della Scolastica classica (ch'egli imparò a conoscere direttamente e non pel tramite d'una scuola) e nei maggiori teologi della Scolastica così detta barocca, egli trovò la grande vista d'insieme del mondo naturale e soprannaturale, ed i concetti per la differenziazione dei suoi diversi ordini. Fra questi teologi va segnalato in special modo Thomassin. Di lui si trovano tracce sia nei « Misteri » che nella « Dogmatica », quasi ad ogni trattato, benché, secondo l'uso d'allora, non sempre le di lui opere siano citate espressamente.

Come allievo dell'« Apostelgymnasium » di Colonia Scheeben era cresciuto nell'atmosfera del Romanticismo tedesco. Egli trovò ancora vivo questo speciale mondo spirituale quando, ritornando da Roma a Colonia, si mise a lavorare all'ombra di quel Duomo di cui il Romanticismo aveva caldeggiato il compimento. Difatti era ancora spirito romantico quello che condusse a termine quest'impresa pur nell'epoca in cui il crescente trionfo della tecnica portava ad un livellamento della vita dello spirito. Nel Romanticismo Scheeben poté trovare l'idea della totalità della persona singola e dell'individuo-popolo, il concetto della loro vita come sviluppo organico e come assimilazione degli influssi d'altri fattori, nonché quello d'una causa corrispondente a tale vita: cose che non era possibile rendere « sic et simpliciter » nel linguaggio e nelle categorie rispecchianti la sorpassata concezione meccanica del mondo. Queste categorie fecero scomparire il concetto della reciproca dipendenza tra le cause, variante secondo i gradi dell'essere (concetto ancora in voga nel cuore del medioevo), per cedere il posto ad una « causa efficiens » unilateralmente concepita e applicata, la quale nelle scienze naturali, in metafisica, in psicologia e, non da ultimo, nella dottrina della grazia era intesa quale isolata causa-impulso. In relazione con dotti quali un von Thimus, Scheeben rimase fedele al Romanticismo, lontano dal crescente materialismo senz'anima. I suoi « Misteri » costituiscono in qualche maniera il riscontro teologico della « Mistica » di Görres — un altro renano come Scheeben. Essi sono concepiti come « metafisica del soprannaturale ». Scheeben vi prende metodicamente le mosse da una considerazione di natura concettuale. Indaga innanzitutto la concepibilità d'un ordine soprannaturale in sé, concepibilità che è possibile nella supposizione che Dio abbia manifestato la sua vita interna e la voglia comunicare alla creatura. In relazione a ciò sviluppa il concetto di soprannaturale come tale, quello del mistero e della fede come realtà assolutamente soprannaturali e quindi in nessun modo accessibili alla ragione naturale né alla totalità degli esseri creati. In questa considerazione speculativa lo Spirito Santo

si presenta come il nesso vivo tra le creature santificate e la Trinità, destinato a far da tramite per la comunicazione della vita soprannaturale mediante la sua personalità e la sua speciale attività. Da questa sfera ideale Scheeben entra poi nella piena realtà del Cristianesimo e mostra come le conoscenze acquisite nella discussione astratta del soprannaturale, attraverso la realtà effettiva dell'Incarnazione non solo vengono attuate, ma vengono sublimate alla più alta perfezione.

Ragion d'essere, concetto e metodo d'una « metafisica del soprannaturale » sono ancora oggetto dell'indagine teologica, non meno che i singoli concetti, le immagini e gli sviluppi del pensiero di Scheeben. Il momento per la loro discussione potrebbe ora essere arrivato, poiché un lungo periodo di lavoro esegetico e storico ha ormai chiarito le basi del pensiero teologico a servizio e in preparazione della fede, non solo, ma ha giovato alla fede stessa direttamente illustrando quello che ha da essere la norma per qualsiasi Teologia cristiana, ossia il tesoro di conoscenze, immagini e argomenti usati da Dio nel rivelarsi. Tale lavoro, nel senso dell'indagine moderna, Scheeben in persona non l'ha compiuto. Egli prese dalla Rivelazione e dall'interpretazione della Chiesa la prima pietra del suo edificio teologico, seguendo senza esitazioni gli influssi sopra nominati. Nella Rivelazione stessa trovò, prima d'ogni altra cosa, l'asse centrale del suo mondo teologico: la distinzione (reale) e la connessione tra l'ordine della creazione e quello della redenzione; la distinzione (strettamente connessa colla precedente) e, nello stesso tempo, la connessione degli ordini di vita fondati in Adamo e in Cristo; l'ordine della Trinità in cui Dio glorifica se stesso in trascendentale eminenza nell'eternità nonché nella creatura, ora, nel gratuito trabocco dell'amore.

La fedeltà alla Rivelazione della speculazione di Scheeben si fa palese fin d'ora in molti punti. La sua Teologia della vita, come scienza dell'oggettivo — che non è una « theologia mentis et cordis » alla maniera barocca — merita d'essere ulteriormente discussa insieme con i tentativi che si fanno oggi per creare una più determinata filosofia della vita e dell'esistenza umana. Scheeben aveva questa mira e come teologo si dava da fare per rendere l'immagine di esistenza cristiana molto tempo prima che il problema venisse formulato ex professo. In ciò egli ha qualche cosa di decisivo — sia dal punto di vista del metodo che del contenuto — anche al lettore non cristiano, perocché costringe chiunque lo segue a sempre « elevarsi al di sopra di se stesso », come Goethe disse una volta del suo Faust. Questa aspirazione non è l'anima del movimento del tempo presente specialmente nel nostro paese?

3° Possa l'indice analitico realizzare il desiderio dello Scheeben di rendere la sua opera feconda per la Teologia pratica. Nei punti più importanti della dottrina della fede esso offre un ordinato sviluppo di idee che servono direttamente alla predicazione, all'istruzione ed alla presa in esame in circoli competenti.

Voci di base provenienti da note del redattore [e del traduttore] della presente edizione, concetti fondamentali che portano all'impostazione di problemi d'attualità, aggettivi, divenuti talvolta necessari per non accrescere con troppo lunghe citazioni la mole dell'indice, sono sempre posti in parentesi quadrate []. Queste parentesi [], quando si rimanda ad aggiunte che continuano le note dell'Autore, stanno dopo il numero, vuote (per es: 10[]). Le note marginali riportate da manoscritti di Scheeben vengono riferite tra le note del redattore, dato che di solito esse non sono comprensibili che per mezzo di chiosatura. Il rimando a tali note, perciò, si fa allo stesso modo che le note del redattore (per es: [10]).

Per risparmio di spazio vengono adoperate le seguenti abbreviazioni:

C = Conoscenza
Ce = Conoscenze
Ca = Carattere
Ch = Chiesa
Co = Connessione o insieme
Cr = Cristiano
cr = cristiano
Cri = Cristiani
Cris = Cristianesimo
D = Differenza e Distinzione
DD = Differenze e Distinzioni
E = Economia
Euc = Eucaristia
euc = eucaristico
F = Figlio
Fe = Fede
Fi = Filosofia
G = Giustizia
GO = Giustizia originale
Ge = Generazione
Gf = Giustificazione
Gr = Grazia
GrS = Grazia santificante
I = Incarnazione
Ip = Ipostasi (singolare)
Ipi = Ipostasi (plurale)
M = Mistero
Mi = Misteri
N = Nota
Na = Natura
Ne = Nature
nat = naturale
NT = Nuovo Testamento
Org = Organismo
P = Persona
PP = Persone
Pa = Padre
Par = Partecipazione

R = Relazione
Ri = Relazioni
Ra = Rapporto e Rapporto attivo
Rai = Rapporti e Rapporti attivi
Re = Realtà o Esistenza
Ria = Riassunto
Riv = Rivelazione
S = Sacramento
SS = Sacramenti
sa = sacramentale
Sa = Santità
Sch = Scheeben
Sig = Significato [1]
So = Sopranatura o Soprannaturale
so = soprannaturale
SpS = Spirito Santo
T = Teologia
Tr = Trinità
Tra = Transustanziazione
UI = Unione ipostatica
VT = Vecchio Testamento
(v.q.) = Vedi questa voce

Il punto posto dopo l'iniziale della voce trattata significa questa voce stessa.

[1] In tedesco « Bedeutung », capace di molti significati: Finalità - Funzione - Importanza - Portata - Ragion d'essere - Valore - secondo il caso.

Abbandono di Dio: v. Allontanamento.

Abbrustolimento *del grano e dell'agnello di Pasqua*, imagine del corpo di Cristo ravvivato in nuovo div. modo di esistenza mediante il Fuoco (v. q.) dello SpS 380 380(3).

Accettazione del «Sacrificio di primizia» (v.q.) di Cristo obbliga Dio ad accogliere parimenti il genere umano nella Gr 326; cfr. Diritto.

Accidenti, loro metafisiche Ri con la sostanza non vengono conservate nella Euc 345 s. neppure analogamente al Ra dell'anima con gli A. 348.

Acqua, imagine dello SpS 81.

«Actio *per excellentiam*» è il Sacrificio di Cristo, poiché esso contiene il supremo culto di Dio 432. — A. *sacrificalis* [mysteriorum] 374 374 s.(23)[].

Acume v. Intelletto.

Adamo: Il primo A. è nat progenitore del genere umano e primo principio dell'unità del genere tra Pa, madre e F 140 s.; sec. Sch, un analogato della prima e seconda P della Tr 140 ss.; modello, tipo del «secondo» A., Cristo 141 180 236 ss. 235 s.[1]. DD: 238 s. 243 246 s. A. era genuino, divinizzato figlio adottivo di Dio 160. — Stato originale di A. 155 156[4] 266 ss. — Nello stato originale v'era un M sa 412. — Possedeva lo Spirito div. in vivo Scambio d'azione (v.q.) dei suoi doni nat e so 174, non però la visione di Dio 244. — Il so Org della sua GO 174. — Egli possedeva la Sa e G infuse dallo SpS quale Dignità (v.q.) div. dei figli di Dio 160 ss.; suo «stato» e sua «Disposizione» (v.q.) 162 ss. — Egli era nello stesso tempo fonte della unità nat degli uomini 177 s. e della loro unità so secondo il piano dello Stato originale (v.q.) 178 ss. 180. — Egli conosceva la Figliolanza (v.q.) solo nella Fe, la Integrità (v.q.) per percezione naturale 166. — Egli era per Gr, non per Na, immortale 500. L'immortalità di A. era soltanto un «posse non mori» 509. — Egli, quale tipo dell'«uomo nello stato originale» è centro focale della luce so nella creazione del medesimo 182. — Tuttavia, anche nello stato originale, è soltanto principio di vita *nat* 179 s. — E' tipo del Figlio adottivo (v.q.) di Dio 455; cfr. [Αἰών]. — Piano della propagazione dei doni del suo stato originale 225. Egli poteva peccare, perché, malgrado la GrS e la Par, era ancora nello stato di pellegrinaggio 245. — Suo peccato attuale: presentazione riassuntiva 211; v. Peccato, Peccato originale. A. dal punto di vista razionalistico 261 s. — *Il secondo A.*, a detta di S. Paolo e dei Padri, è il nuovo effettivo A.: *Cristo* (v.q., Uomo-Dio, 1) 141. — esso è il centro di tutti i Mi 182. — Complemento del primo A. 264 s. — Il primo A. è Capo (v.q.) del genere umano; il secondo è Capo delle terrene e celesti Potenze cioè dell'intero universo 272; cfr. [Cosmo]. — Il primo A. è principio della vita nat, il secondo principio della Gr e della vita so nella specie umana 287 s. 289 ss.
Ria: A. quale possessore della Gr dello stato originale, Cristo quale autore della Gf, il Cr quale compartecipe della Sa e G di Cristo e dello SpS 464-467; v. I, Cristo, Uomo-Dio.

Adesione a Dio, *nat*, è manifestazione della nat libertà del volere, come questa non si perde mediante il peccato, può, dopo esso, nuovamente attuarsi in pentimento 259; cfr. Inclinazione, Volontà, Morale, nat. — A. *so* a Dio nella GO veniva effettuato con la Sa so 207. — A. *peccaminosa alla creatura* avvenne nello stato originale come contraddizione all'Integrità (v.q.) 207. — A. *so* a Dio andò perduta per tutte le singole membra dell'umanità a causa della colpa del genere 214.

Adduzione *di una sostanza* 367.

Adorazione in spirito e verità 128. — Nello spirito e nella virtù di Cristo 294. A. mediante rinuncia di sé che ci fa simili a Cristo 315. — A. del Figlio di Dio fattosi uomo; suo motivo trinit. 267. — Mediante annientamento di sé (v. Sacrificio), suprema forma di servizio divino 315 s. 335; v. Autoannientamento.

Adozione fonda solo Ri esteriori 237; v. Figliolanza, Par.

Affectus *pius credulitatis*.

Affinità esiste [formalmente] tra verità nat e so. Queste appaiono quale complemento di quelle 580 583 s.; [reale so] tra l'uomo credente e l'essenza dei Mi so mediante unità affettiva con essi che viene effettuata dallo SpS per mezzo di Irradiazione (v.q.) dei Doni (v.q.) dell'intelletto e della Sapienza (v.q.) nel lumen fidei 585-589.
A. so di Dio con la creatura attraverso l'I (v.q.) 392 ss.; v. Umanità, Uomo-Dio. A. con il F nell'I divinizza gli uomini 283, li fa virtualmente figli di Dio 284 s. A. della Tr, I, Euc, Ch, Maria SS. 342.

[Affinità elettiva (connaturalitas)] è la Disposizione (v.q.) so del soggetto ad una certa spirituale affinità e unione con gli oggetti so derivante da amore, disposizione che sta più o meno in congiunzione con la Fe 584. Essa si basa sulla Irradiazione (v.q.) del lumen fidei (v.q.) ad opera dello SpS. Questo realizza unità affettiva tra soggetto e oggetto, originando chiarezza,

evidenza, ravvivamento della Fe e un Vivere della vita div. (v.q.) ossia delle cose della Fe 585-589.

ἀφθαρσία, Senso orig.: trasfigurazione della vita inferiore dell'uomo; significato teol.: momento della divinizzazione 289; v. Integrità.

ἀγεννησία 60[1].

[Agere sequitur esse] cfr. Origine, Dignità, Par, Attività, Merito dell'azione, Merito, Uomo-Dio, Cristo, Cr.

Agilità *del corpo trasfigurato* è la sua capacità a farsi governare dall'anima 95.

Agnello, suo simbolismo nel Culto sacrificale (v.q.) 322. — Cristo quale vero Agnello-ostia 323 ss. nel tempo come nell'eternità 327 s. 329(19).
Suo simbolismo nel Sacrificio euc e nella Tra 363 373.

[Agnosticismo].

Agostiniani 541-543.

[Agostinismo] 538-541 538 ss.(3)[].

[Αἰών quale tempo senza limiti, tempo del mondo, tempo dell'uomo e termine di questo tempo, tempo in sé, ideale eternità senza tempo, tempo di Dio, eternità quale tempo di Dio mediante Par, quale personificazione] 496 ss[9]; cfr. 272[3] 483[1].

Albero della vita 181.

Allontanamento *da Dio* (aversio a Deo) nello stato originale è conseguenza della distruzione della Sa so per via del peccato; è in opposizione colla G 207; A. è sempre innaturale, abissale, imperscrutabile, specie nell'ordine so (v. Peccato) 198 ss.; esso spezza il vincolo dell'amore so che ci lega a Dio 208; proviene dall'unione con Lui (v. Par), non come dalla sua causa, ma come dal suo presupposto 207. — A. da Dio non annienta fino alla radice l'unione con Dio (cfr. Pianta) 259 ss.; cfr. Na, Inclinazione, Adesione a Dio. — A. dell'umanità da Dio viene riscattato mediante la Riconciliazione (v.q.) del mediatore Cristo 300 s. cfr. Sacerdozio di Cristo.

Amicizia. Designazione appropriata ma scialba dell'amore sostanziale, trinit. del Pa e del F 51; cfr. Figliolanza, Rassomiglianza.

Amministratori *del S del Matrimonio* (v.q.) sono gli sposi 447-451; essi vengono chiamati più giustamente «esecutori» del S, trasmettitori della Gr. 449 s. (21); altre opinioni 440(5)[]; 449 s.(21)[].

[Amministrazione *dei SS*] 433[7].

Ammirazione, suo risveglio in noi è un poco un [nat criterio] per la genuinità di un M 3 s. 159.

Amor, l'amore sic et simpliciter può, spec. per l'emotività, esser applicato all'effusione di amore reciproco (caritas) 51(10) 51 s. 77(7). — A. *beatificus* di Cristo e della sua capacità di merito per l'umanità fluiva dalla visione di Dio di Cristo 331. — A. *sacerdos* è lo SpS nel Sacrificio di Cristo 328 s. — A. *notionalis e essentialis* 51(10).

Amore. *Determinazioni gen.*: Sua proprietà essenziale è quella di essere movimento 80; cfr. Vita; esso è la radice e il dominatore degli affetti 47(3); esso è operante nella libertà del F di Dio 84 s.; è impulso di Na 150; cfr. Inclinazione, Volontà; comparabile al respiro vitale 268(2). — A. onorevole e nobile non si dimostra soltanto con benefici e come semplice aiuto nel bisogno, ma nella più spontanea [Generosità] 314. — A. umano necessita del compagno, Dio basta a se stesso 33. L'uomo col suo atto d'amore non dà origine ad un'altra persona; con la dichiarazione d'A. a una persona amata, egli non può dare effettivamente se stesso, ma solo un pegno 63 50, sebbene le persone che si amano cerchino di effondere il reciproco A. l'uno nell'altro e di fondersi in *una* vita 78. A. delle creature non è in grado di creare un *vero* legame (v.q.) 54. La vita nat, la beatitudine nat delle creature sono efflusso, spiro, pegno e dono dell'A. div. 49 54; Dio con il suo soffio d'A. ad extra produce non soltanto i beni so, ma anche i destinatari di questi beni 62-63. La C nat dell'A. di Dio non permette alcuna conclusione sulle opere so di Dio 159.
In Dio (v. Tr) l'A. con la C «costruisce la Na div. nella sua vitalità attuale 46 («amor essentialis» 51(10)); l'atto dell'A. non è in Dio alcun «prodotto» effettivo, poiché Dio è l'«A. medesimo» nella più pura attualità: quale «atto originale» esso è «sorgente originale» sovrabbondante e *perciò* feconda come la C div.; non viene prodotto l'A., ma l'«Aspiratio» come qualche cosa di personalmente diverso dall'atto originale (amor notionalis 51 (10)) 50 53; ciò sarebbe possibile in divinis anche senza scambio d'A. 51 (cfr. 61 (2)); questo scambio d'A. fa apparire però più chiara la perfezione di Dio: esso è nello stesso tempo spirazione e vero «pegno», come tale realmente diverso dalle PP amanti. Quale «pegno comunicato» si identifica coll'essenza, ma per un altro Ra che quello delle PP amanti: è nello stesso tempo *comunicato e ricevente* 54 63-64 73 75 ss.; esso è respiro vitale dell'unità di vita del Pa e del F ed è la P dello SpS 78.
Comunicazione dell'A. div. alla creatura, [visto in gen.]: non avviene per via di Na, nemmeno per Ge, bensì per pura Gr (v.q.) e A., e veramente nella «P. dell'A.», nello SpS 112; v. Na (v. Comunicazione della div.), Par, Inabitazione, Figlio-

lanza, Dono, SpS. — Stragrande A. di Dio, non riconoscibile dalla ragione, effettua la GrS 159. L'effusione d'A. tra Pa e F nella P dello SpS viene imitata nella GrS (v. Riproduzione) e per questo anche continuata 119; noi possediamo il paterno A. di Dio verso il F nella sua essenza sostanziale e nel suo sostanziale, ipostatico efflusso quale nostra proprietà 125; quale personale «consolatore», il quale ci assicura che Dio ci ama, e come sorgente di filiale A. per Pa 126, quale Par all'eterna beatitudine e come garanzia per essa già qui sulla terra 123 127; cfr. Caparra, Pegno, Inabitazione, Par; esso è oggetto del nostro riconoscente A.; la P dell'A., lo SpS, è oggetto del culto del nostro riconoscente A., nello stesso tempo pegno del nostro A. verso il Pa e il F, che noi, a ringraziamento per il paterno amore di Dio, gli ricambiamo 129 130 ss., in so Co di vita 131 ss. — Prototipo, oggetto e fermento del nostro A. a Dio è lo SpS 135. Cfr. Famiglia, quale analogato ipostat. della Tr.

Respingere l'A. so di Dio costituisce la estrema Malizia (v.q.) del Peccato (v.q.) 200. — Un peccatore non può per virtù propria produrre l'A. so 194.

A. di Dio nelle sue opere salvifiche: A. di Dio quale bontà verso la creatura è un motivo all'operare di Dio verso l'esterno 266. La Riv della Tr è la prova più tenera dell'A. di Dio alla creatura, motivo dello scambio d'A. 98 s. — A. è alla base di tutti i decreti di Dio nella Chiamata, Elezione e scelta div. della Gr (v.q.) 550 s. — A. di Dio è l'infallibile forza operante nella Predestinazione 534 ss. — A. di Dio nel *Piano originale del mondo* prima del peccato 180. — A. di Dio creò lo *Stato originale* (v.q.) come un mistico giardino 182. — Il più profondo M dell'A. di Dio è l'I 205 s. — A. di Dio anche dopo il peccato originale è manifestato nell'I 233. — A. *misericordioso* di Dio è subordinato motivo parziale dell'I 309 ss. — L'A. di Dio è necessariamente A. a se stesso e fonda la libertà di Dio; l'A. di Cristo è necessario A. verso Dio e crea il merito delle sue opere per sé e per noi e la sua libertà di scegliere i modi dell'attestazione d'A. 332. — L'A. redimente dell'Uomo-Dio fluiva dalla sua visione di Dio 330. — L'A. trinit. trova la più perfetta espressione nel Sacrificio dell'Uomo-Dio 329. — A. di Dio è *principio e radice di tutti i Mi*; noi veniamo assimilati ad esso e con esso ai Mi mediante l'A. dello SpS irradiato in noi 587 ss.; cfr. 585 ss. 603 s. — A. di Dio nell'*Euc ha creato* il M del suo A. che lo spinge all'unione con gli uomini 352; cfr. Co.

A. so è l'anima (forma) delle Disposizioni (v.q.) dell'uomo conducenti alla Gt (v.q.) allo Sposalizio (v.q.) 474. — A. quale virtù div. prende vivo fomento dalla I e dalla Visione 308. — A. so manifesta su questa terra, più chiaramente della C della Fe, la Re della nostra rinascita divina 488. — A. dello SpS (v.q.) irradiato in noi, nel dominio della Fe, è il principio di più chiara e non innaturale C sulla base di unità affettiva coll'oggetto 588 s.; cfr. 584 s.; v. [Connaturalitas], [Affinità elettiva], Sapienza. — A. qui sulla terra supera la C 604.

Amore reciproco in Dio 51 s. 54 61 (2) 63-64 65 67 ss. cfr. **Amore.**

ἀνακεφαλαιοῦσθαι, Significato della parola 298 s. (6)[]. — La Gr degli Angeli, sec. Sch, venne fondata e stabilita in Cristo mediante la I 298 s.

Analogia: Applicazione a Dio «in un senso incomparabilmente più elevato e in parte invertito» d'una locuzione adatta alla Re creata 50 91; il significato originale del paragone sta in Dio e viene riconosciuto dalla Fe, es: 72 91; cfr. Mi, Fe, T, spec. 9 s. 18 s. 38. — A. [nella T prende le mosse dal divino archetipo, non dalla copia umana]. Es: 590-598. — Giusto uso del linguaggio nell'A., perciò, è quello della Ch 88; la Re di un M non viene dimostrata né esposta coi concetti conosciuti dalla ragione nel loro valore analogico. Essi bastano però a far comprendere ch'essi — nella loro applicazione logica — necessariamente si subordinano e che, supposta la verità oggettiva [Fe] d'uno di essi, anche gli altri devono avere verità oggettiva 91, che contraddizioni nel Dogma possono essere controbattute 92 e che con ragione viene concluso non esistere nel M alcuna *reale* contraddizione 94; la comprensione della coerenza delle idee non è però conoscimento dell'assoluta unità dell'oggetto in se stesso 94; «i concetti analogici coi quali si sciolgono le contraddizioni rimangono sempre molto oscuri in se stessi e non permettono nemmeno un solo sguardo sul loro oggetto, molto meno poi di penetrarlo fino in fondo» 94. — La giustezza dei concetti analogici dipende dalla loro Trasfigurazione (v.q.), dall'acuta penetrazione del valore analogico 106; v. Elevazione, Trasfigurazione, Trasformazione di concetti nat, Intendimento. — A. e univocità 9[7]. — Suoi limiti nella formazione dei concetti in T 585. — [Metodo della sua applicazione in Sch] 318 [14]. A. nella Tr 48 ss. 64 ss. 91 ss. Il concetto analogico delle Ipi div. poggia sopra la seguente somiglianza e dissomiglianza: in Dio si trovano diversi possessori della stessa Na come nelle creature; la diversità del

possesso sta, in divinis, non nella moltiplicazione dell'oggetto di possesso, ma nella comunicazione dell'oggetto stesso 66; «Ge» in Dio è Concetto (v.q.) analogico; per la Processione della terza P manca una Re analogica come la Ge 75; cfr. però 75(1) 139 ss.; esempi 91 ss. — Es: la famiglia quale analogato ipostatico della Tr 139-144. — Impiego dell'analogia per la C del M di Dio nella creazione originale 159. — Suoi limiti nel M del peccato originale 212[1]. Essa viene sorpassata dalla Re della nostra Figliolanza div. conseguente all'I 284 s. — A. della figliolanza umana e div. 459 ss. — Diverso uso dell'A. per l'unione mediante la Gr e l'unione ipost. con Dio 238; suoi limiti e suo circoscritto valore per l'UI 240. A. so della Transustanziazione 367 s. L'A. della società è insufficiente di fronte alla Ch 397 400. Suo limite di fronte al M della Gloria finale 490.
Avversari del suo uso 17[2] 183[1]; cfr. Razionalismo.

[Analysis Fidei] secondo S. Anselmo, S. Bonaventura, Riccardo da S. Vittore 580-581 582; secondo S. Tomaso d. A. 581 582(5); cfr. 478[8].

Ancella, imagine per Maria SS. e la Fi 590 ss. 596 ss.

Angeli abbisognano della GrS per addivenire alla Par 182. Loro C dei Mi dipende dalla Gr divina 35.
Essi, quali creature, sono esposti al peccato 187. Possibilità della loro prova nat e so 198 e della loro caduta 200 s. (v. Diabolico, il); teorie teol. 203 ss. Loro caduta 202, sue conseguenze per A. e uomini 202 s. — Teorie sopra il loro peccato 203 ss. — A. [e il castigo dell'inferno] 519[9]. Essi sono inclusi nella I del Verbo a motivo della spiritualità della Na umana 270. Loro capo è il Verbo divenuto uomo 203 s. Loro re è Cristo, il quale secondo Sch è anche principio della loro Gr e dignità so 298. — Loro regina è la Madre dell'Uomo-Dio 205.
Nello stato originale l'uomo era innalzato alla loro Na 167.

Anima è la forma del corpo organico; come tale, imagine della Sa comunicata all'uomo nello Stato originale (v.q.) rispetto all'Integrità (v.q.) 170 s. — A. è causa o concausa degli Accidenti (v.q.), non loro substrato, perché essa non viene informata dai medesimi 348. — Senso più alto del racconto della sua creazione 120 s. — Fatto e modo della sua immortalità e della continuazione della sua vita dopo la morte quale verità nat 484 ss. 484[2] 494 ss.
L'A. può, dopo la morte, essere beata senza il corpo 500.
Essa, per virtù dello SpS, è figlia del Pa, sorella e sposa del F, congiunta in santa comunità alle PP della Tr 132 s. — *L'A. dotata della* Gr è unita al F in Matrimonio (v.q.) spirit. La reale Inabitazione (v.q.) dello Spirito dello Sposo (dello SpS) nella sua Sposa (v.q.) corrisponde in questa unione all'unità corporale degli sposi nel Matrim. nat 132; v. Inabitazione, Bacio. — L'A. soprannaturalmente bella nel sole della Gr, diventa misteriosamente brutta (cfr. Macchia) con reale cambiamento mediante il peccato 195 s. — Essa, dopo il peccato, ha un'altra costituzione 192 s.; cfr. Peccabilità, Habitus.
A. di Cristo 246.
«A.» della Gr dello stato originale viene chiamata la Sa quale elemento formativo di esso 170.
Fondo dell'Anima quale Re metaf. 487[8]. — «Luogo di dimora» dell'Uomo-Dio e dello SpS 467.
Potenze dell'Anima (v. Inclinazione, nat, so) hanno una tendenza nat a Dio 197, che il Peccato (v.q.) abituale distrugge 193; un'inclinazione so è prodotta dalla Sa; tale inclinazione viene soppressa dall'allontanamento (v.q.) da Dio 209. Esse hanno anche una propensione nat alle creature, la quale, in quanto è gravitazione peccaminosa, vien rimossa dalla Integrità (v.q.) 207 209.

Animazione del mondo mediante il M dello stato originale 181 s.

ἄνθραξ v. Carbone ardente.

Antichità non conosceva il servizio volontario 432[6]; cfr. Servizio.

Anticristo viene alla fine del mondo a lasciar libero, per permissione di Dio, ancora una volta, il M iniquitatis; viene posto dal demonio di fronte a Cristo, regna completamente in apparenza, per poi tramontare in eterno 233 s.; cfr. 483[1].

Antitipo è la realizzazione del tipo cui dà il suo vero senso; cfr. NT, AT.

Antropocentrismo dell'ordine della creazione 181. — [A. cr] v. 181 s. 181[1]; cfr. Uomo-Dio.

[Antropologia, cr] 59[7] 153[1] 153 ss. 183 ss. 183[1]; cfr. [Esistenza, cr], Na, Uomo, Uomo-Dio, Corpo.

[ἀποκατάστασις πάντων] 512(2)[] 519[9].

[Apologetica] 254(3)[].

Apologetici, che vogliono dimostrare l'esistenza del peccato originale con l'enorme potenza della cupidigia e del demonio sull'umanità, confutati dallo Sch 232 s.

Apostasia da Dio: v. Allontanamento.

Apparizione, esteriore, di un M non produce, per sé Fe so 251.

Appartenenza indica la forma visibile della Par alla consacrazione e dignità del Logos nell'UI per mezzo del Ca 430.

Appropriazione mediante *forza di attrazione* designa il Ra vitale di Cristo come membro, e nello stesso tempo, come Capo del genere umano 273. — v. Appropriazioni teologiche.

Appropriazioni teologiche sono le «ombre» delle PP div. 105 e significano appropriazione alle singole PP div. di determinate operazioni «ad extra» sulla base del linguaggio della S. Scrittura e della Ch 102 e degli attributi nozionali delle PP 103 s. 118; una A. non è esclusiva particolarità di una singola P: essa mette in rilievo una caratteristica per farci meglio comprendere le De delle PP, e per caratterizzare più vivamente l'attività di Dio 103; le A. devono essere distinte dalla «Estensione» e «Riproduzione» della Tr nelle opere della I e della Gr 105 ss. Il Ra fra Tr e Gr è occasione delle A. 112 s. per es: dell'A. delle cosidette «gratiae gratis datae» e delle «Gr attuali» alla P dello SpS 119; l'operazione è comune alla Tr, però, per riguardo alla somiglianza colle singole PP, può venire specialmente appropriata 119; più precisa distinzione di attività appropriate e proprie 136 ss.; S. Tomaso d. A. e S. Bonaventura, sec. Sch, appropriano molti passi della Scrittura solo all'azione dello SpS, passi che, sec. Sch, potrebbero venire spiegati anche dalle «Ri ipostatiche» dello SpS 145-152.

Archetipo può chiamarsi la P identica all'essenza div., in quanto essa originalmente la possiede, e in modo [così esuberante] da poterla esprimere in un Verbo e imprimerla in un'Imagine (v.q.) 53.

[ἀρχιερεύς] 384[11].

Ardore *dello SpS* nell'I e Euc quale forza operante 368 ss.; cfr. Fuoco.

Ariani negano come i Giudei la possibilità e la Re delle produzioni della vita div. 27.

Armonia di più cose e PP consiste in uno «scambio attivo», in una «azione o influsso reciproco» 241; cfr. Solidarietà. *Interiore trinit.* A. del F e dello SpS mette in condizione di divenire uomo solo il F 268. — A. dell'ordine risultante dalla Co fra Tr e I 139. — A. dell'inter. ed ester. trinit. glorificazione di Dio per mezzo dell'I 295.
I divini Mi sono un tutto armonico 20; cfr. M, Sistema. — A. del M consiste in organica Interdipendenza (v.q.) 389 391-394. A. della costituzione del primo Adamo quale analogato per quella del secondo 246. — A. delle potenze dell'uomo nello stato originale 165 s.; rigetto dell'interpretazione ottimistica dell'A. della creazione 166 s. — A. della G e misericordia div. emerge nella Riv dell'esistenza del peccato originale 229. — Imagine a rovescio della A. della GO è l'Habitus di perversione del peccato originale 219. — A. del mondo nat e so nella T 601 s. — A. dell'universo rappresentata e conseguita nel M sa 415 ss. 415[7]; cfr. Co.

Aroma, imagine della virtù div. penetrante nell'umanità con l'UI 290. — A. dello SpS nel Sacrificio euc. 385.

Arrha v. Caparra; cfr. 302 s(9).

ἀῤῥαβών v. Mallevadoria, Caparra; cfr. 302 s.(9).

Ascensione di Cristo quale compimento del suo Sacrificio 322 ss.

Ascetica 280[1].

Aspettazione, ferma, della realizzazione delle promesse di Dio riguardanti la nostra santificazione e trasfigurazione quale specifico div. costitutivo della Fe nella preparazione alla Gf 479; v. Scambio attivo.

Aspiratio 47(3).

Assimilazione, divenire affine alle PP div. mediante comunicazione della GrS alla creatura; v. Imagine, Riproduzione. Principio della comunicazione e del suggellamento dell'A. realizzata per suo mezzo allo scopo dell'unione perfetta è l'ingresso della P div. dello SpS nell'anima 135 s. A. [nello Sch, indica, in diversi gradi, la Na della Par a Dio (v. Divinizzazione, Figliolanza) e dell'appartenenza dei Cri al loro capo Cristo (v. Ca)] 429 ss. — A. è il mezzo per la reale unione di Cristo con le sue membra 369 ss.; v. Corpo, Umanità di Cristo, Membra, Incorporazione. — A. dell'uomo con l'amore di Dio quale principio di C della Fe vivente e della vivente T 587 ss.

Assistenza di Dio, *nat*, 254 ss. — A. di Dio per la conversione nella morale nat 259. — L'A. nat di Dio non può venir perduta dall'uomo 260 s. — A. di Dio agli atti nat dell'uomo dopo il peccato originale 230 s.; A. *so* di Dio v. Gr.

Assoluzione, modo d'operare sa 425; v. Penitenza. A. di peccati mortali dimenticati 426(9).

ἀτμίς 47(3).

[Atteggiamento, *teol.*] 553 ss.[1].

Attività - Azione - Operazione. Secondo l'A. viene ordinariamente denominata una cosa 163. — Essa dipende, per il suo valore, dalla Dignità (v.q.) dell'agente 288.
A. è *in Dio* tutt'una con la sua essenza 27 46; non viene da lui «prodotta», ma Egli «è» azione nel contemplare e amare sé 28 46; espressione di questi atti d'es-

senza sono le PP div. 54 59 ss.; l'A. trinit. di Dio non è però verità filosof. e non ha bisogno di esser conosciuta per confutare il panteismo filos. 96; la trinità delle PP non emerge formalmente mediante la loro A. ad extra nei suoi speciali Rai e De 102 103 119 136; le Appropriazioni caratterizzano in forma viva questa A. 103 s. 136. — L'A. trinit. inter. entra nel regno della creatura mediante Estensione (v.q.) nell'I (v.q.) e Riproduzione (v.q.) nell'Ordine alla Gr (v.q.) 88 105 ss., specialmente con le «Missioni» (v.q.) 114 ss.; la A., per la quale una P div. deve venire mandata, non fissa ancora il concetto della «Missione» 116 s.; esso appare quando la P procedente viene nello stesso tempo mandata nella creatura e vi si porta 117; v. Missioni, Venire. *Movimento locale* non può aver luogo nelle PP div. secondo la sostanza; esso si può pensare solo rispetto al modo con cui le PP div. si fanno presenti; esse non possono, neppure *secondo il tempo*, cominciare ad essere in qualche luogo dove ancora non erano; la loro infinità e onnipresenza rendono ciò impossibile 115; cfr. Tra; la presenza eterna, sostanziale di una P nell'altra è o sempre sottintesa o espressamente richiesta 115; esatta specificazione delle A. proprie e appropriate nelle Missioni trinit. 136 ss. — C'è un'A. *nat e so* di Dio; entrambe sono difficili a distinguersi; la so non viene condizionata in nessun modo dalla nat 155 ss.

L'A. di Dio nei riguardi della creatura ha per tramite Cristo 303 ss. — A. dell'umanità di Cristo ha infinita dignità e virtù quale instrumentum coniunctum della P div. 248; cfr. Gesù, Unzione. — A. del Corpo mist. di Cristo 276. — A. di Cristo e del Cr concentrata nel suo Sacerdozio (v.q.) 433 ss. — A. di Dio e dell'uomo nella Fe e nella Gf 473 478(6) 479 ss.; v. Scambio, Rapporto reciproco.

A. dell'uomo nella Na come nella So è effettuata principalmente da Dio 544. — A. del genere umano perviene a incommensurabile dignità coll'UI 280 ss.

Atto originario. Conoscere e amare sono l'A. della Na div. 50; cfr. Conoscere, Amore, Na.

Attritio (Attrizione) 473 s. 474[6].

Attuazione *dell'I nell'Umanità* (v.q.) 297[1]; nell'universo 299 s. — A. *dei SS nel ricevente* è legata alla speciale Consacrazione (v.q., Res simul et sacramentum) che nel Ca (v.q.) trasmette per i SS medicinali la Gr (v.q.) sa. Il S viene reso vano da un impedimento nel ricevente. Secondo la sua essenza, il S può esistere solo mediante il compimento dei segni esteriori 424. V. Efficacia, Organizzazione, Struttura dei SS, innanzi tutto Ca.

Autoannientamento non è possibile alla pura Na spirituale; diventa possibile nella Na umana ed è dimostrazione della Gloria più alta, se avviene nella più grande libertà per restaurare l'onore di Dio che altri oltraggiano 314 s. 328. — A. nel senso cr non è distruzione, ma «trasfigurazione», «elevazione» nel Fuoco (v.q.) dello SpS 321 ss. non può consistere mai nella rinunzia alla vita corporea, della quale solo Dio dispone, chè Egli è il Dio dei viventi 322; cfr. Morire; questa offerta è onore e felicità 326. — V. Tra quale Rito sacrificale (v.q.) 372 ss.

[Autonomia] quale allontanamento da Dio nell'evo moderno 199 s.[4]; cfr. Movimento autonomo.

A. *delle Scienze speciali*; cfr. Fi, Na. — A. della NA e della Fi di fronte al So, alla Fe ed alla T.

Autore viene chiamato il Pa (auctor) per la sua R senza origini con le altre PP div. 115 124.

Aversio a Deo 514; cfr. Allontanamento da Dio.

[Avveramento storico] 233(9)[].

Azione. V. Attività. — A. più nobile con cui la creatura va incontro a Dio è il sacrificio in Cristo, per Cristo e con Cristo 328.

Bacio. La parola indica il *Suggellamento* (v. Sigillo) dell'inter. amore di Dio a se stesso nella P dello SpS 46 52; nel mondo nat l'aspirazione all'unità d'amore 77 s.; nella Tr è la parola [concetto figurato] per l'effusione del respiro vitale del Pa e F dal focolare di vita del loro cuore nella terza P, e significa questa stessa 78; lo SpS è anche il B. con cui Dio suggella il suo vincolo d'amore con la creatura che lo SpS compenetra della sua propria virtù di vita 86. — La GrS (v.q.) è un B. con il quale Dio infonde all'anima la luce del suo volto (il F) e il respiro del suo cuore (lo SpS) illuminando e vivificando 120; l'anima, quale figlia di Dio, segnata dallo SpS inabitante personalmente in essa, riceve lo SpS come B. del Pa — mercé il quale questi l'accetta come figlia — e nello stesso tempo il F di cui l'anima diventa così sposa 132; v. Philema.

Baianesimo 458 458(5).

Basso, il più, viene completato dal più alto 172 (esempio) 174(5); cfr. Ordine gerarchico.

Battesimo, S consacratore producente la prima consacrazione, l'accettazione nel mist. C. di Cristo 5[12] 422; v. Iniziazione; la qualità di membro è contenuta nel Ca (v.q.) e viene trasmessa per suo mezzo 425. — Esso mediante la Fe rende gli uomini

membra di Cristo nel senso più stretto, cioè membra viventi, organicamente congiunte 278 s. — Esso è l'impronta dell'unità con Cristo già materialmente esistente aliquo modo nella Fe 278 s. — Il suo valore per l'organico inserimento in Cristo poggia su positivo ordinamento e ha per base la materiale unità del corpo del genere umano con Cristo [secondo Sch] 278 s. Esso introduce nella Ch perché abilita all'Euc, il vincolo della comunità so, e la anticipa 399 s.; v. Sposalizio. — Il suo Ca consacra i riceventi ad offrire a Dio il sacrificio del culto di Cristo come loro proprio, a loro veramente appartenente per la loro qualità di membra del Corpo di Cristo 432; cfr. Matrimonio, Sacerdozio gen. — Sua necessità per i bambini 447[15][16]. — Sua amministrazione nella Ch primitiva 433[6].
Carattere del Battesimo (v. Ca) innalza alla Par al sacerdozio di Cristo 432 ss. *Non battezzati*, possibilità [metafisica] della loro salvezza per mezzo di Cristo 272 ss. 279 279(20)[] 284 s.; cfr. Battesimo.

Battesimo dei bambini — In esso il processo della Gf è ridotto alla Ge so della rinascita per opera di Dio escludendo uno Scambio (v.q.) tra Dio e l'anima 469. — Sua necessità per la Elezione 546 s. 548; cfr. 447, inoltre [15][16].

[Battesimo di desiderio] mediante anticipazione della Gf sa colla Fe 480. V. [Desiderio di Battesimo].

Beati [loro sentimenti riguardo ai dannati] 519[9].

Beatitudine, nat 255 ss.; cfr. Gloria finale, Visione, Visio beatifica.

Bellezza del contenuto di una verità quale forza di attrazione per la ragione 580 s.; cfr. Affinità.

Benedizione dell'originale Ordine alla Gr 180 s. B. quale garanzia di assistenza div. nel Matrimonio 442 s. 442[11].

Bisogno dell'I non esiste nel mondo creato, neppure nell'Ordine alla Gr 265.

Bontà *di Dio* meno conosciuta dall'AT che dal Cris il quale ricevette la chiara Riv della Tr 99; cfr. 266, Dio. — B. di Dio quale B. che si comunica 32 s.; il peccato quale offesa alla B. di Dio 188 s. — B. so *della creatura* fluisce dal seno di Dio, partecipa alla Sa di Dio, non al nulla come la Na (v.q.) creata 198.

[Borghesia, *del tempo moderno*] 522 ss.[1].

Brama, dell'uomo, quale sua disposizione all'Ordine della Salvezza 265; cfr. Desiderium nat.
B. di sapere nei riguardi dell'origine del mondo e della sua fine, soddisfatta più profondamente dalla Fe che dalla ragione 299 s.

Caduta. Nell'ordine so il genere umano è caduto per sua colpa 264.

Cambiamento dell'offerta di sacrificio mediante dedizione, Dono di sé (v.q.) e abbandono dell'anima a Dio non consiste tanto nel suo Annientamento (v.q.) quanto nella sua Trasfigurazione (v.q.) ed Elevazione (v.q.); il C. presuppone la Oblazione (v.q.) 321 s.; cfr. Sacrificio di Cristo, Olocausto, Fuoco.

Candor 50; v. Riflesso.

Caparra (Arrha) della nostra perfetta beatitudine in Dio, nello stato di pellegrinaggio, viene chiamato dalla S. Scrittura lo SpS (v.q.); la parola, a D di Pegno (v.q.), significa già una vera, effettiva, sebbene ancora imperfetta, partecipazione alla vita promessa, cioè una vera, se anche non perfetta, presenza della sostanza div. nella nostra anima 123; lo SpS, sec. S. Paolo, è l' ἀρραβών di se stesso e di entrambe le PP div. in quanto esse ci devono appartenere interamente nell'eternità 127 131(9).

Capo (cfr. Vite) in *senso proprio* è il principio dal quale proviene il corpo (cfr. Adamo) e nello stesso tempo ciò che è in grado di unire a sé un corpo (cfr. Uomo-Dio) 272. — C. quale sorgente di vita del corpo 243. — C. dà alle membra la sua dignità e i suoi diritti 287 ss. e la sua vita 289 ss. — C. agisce sul complesso con la continuità e unità della Na 289. — C. *del Corpo* agisce per l'intero corpo (Adamo-Cristo) 214. — C. del mondo visibile è l'uomo, in infinita elevazione l'uomo dotato della Gr 181 ss.
L'Uomo-Dio quale C. so della creazione 297-300. — C. del genere umano, formante un corpo mercé l'unità di genere, è l'Uomo-Dio (v.q.) per mezzo della continuazione della inter. Processione del F 269 s.; [provenienza biblica, senso e Rai storico-religiosi dell'imagine] 271[2]. C. dell'umanità diventa il Logos per l'UI. Il nome indica la sua P e il suo personale operare quale organo (297 306) della divinizzazione dell'intera creazione mediante mediazione del genere umano che sta in « mezzo » ad essa (v. Mediatore, Uomo [nel mezzo]) 271 ss.; cfr. spec. 288 293-294 296 298-300. — Perché Cristo possa essere C. del genere umano, deve divenire membro di esso 271 s.; cfr. [Divenire cristiano]. — Quale C. del genere, Cristo non è per esso efficace solo moralmente nell'Ordine alla Gr. Egli, anzi, agisce *sulle* sue membra anche fisico-dinamicamente 336 ss. C. *del corpo* (v.q.) *di Cristo* è l'Uomo-Dio

per la dignità della P div. (v. UI) e per la unità di genere effettuata dalla sua origine dal grembo della Na umana. Questa unità dura sempre e fonda la possibilità della mediazione fisico-dinamica per la Gr mediante l'umanità di Cristo 336-342. — Quale C., Cristo continua la sua *vita* div. nelle sue membra nel modo più perfetto nell'Euc 361 ss. e seguita in essa il suo div. Sacrificio 363 s.; v. Cristo - Culto - Sacrificio. — Il Verbo divenuto uomo è C. degli Angeli (v.q.) 203 s.

Caput « Firmiter » 344[1].

Carattere di Cristo, *umano-divino*, fa scendere la pienezza della Gr in immutabile stabilità nell'anima di Cristo 431 434; v. Cristo, Uomo-Dio. *Quale « Sigillo »* della nostra unione con Cristo 430 431 il Ca rappresenta un Ra col Logos analogo all'UI e sopra la stessa fondato, e lo realizza 430 s.; esso ci santifica e ci fa così graditi a Dio con la Sa della Consacrazione (v.q.) della « Consacrazione sacr. » (v.q.; cfr. Figliolanza); come appartenenti al F di Dio, noi perveniamo ad una speciale dignità mediante Par alla sua venerabilità e mediante destinazione all'adempimento di speciali funzioni 430; a D della Gr, esso ci eleva più direttamente quale Ip che quale Na (come è quella) 430; esso infonde in noi una quantità di Gr corrispondente alla nostra forza di comprensione, non la sua pienezza, come in Cristo; esige perciò la durata del suggellamento come sacro Diritto (v.q.); non può stabilire però la sua efficacia invariabilmente come nello stesso Cristo 431.

Ca *sa* è un Sigillo (v.q.) di speciale unione con Cristo impresso dal Battesimo, dalla Cresima e dall'Ordine Sacro 422 s.; epicentro dell'efficacia e spirituale organo unitivo dei SS mediante la sua unità d'azione con l'« anima » del S, la « res simul et sacr. » (v.q.) ossia col « S interiore » (v.q.) 429; cfr. 427 s. — Ca viene prodotto da Cristo per il compimento del « S esteriore » e messo in collegamento organico con esso 428. — Il Ca sa *è un sigillo dello SpS* 131(9) 437, un « signum configurativum cum Christo » poiché esso, come un'« ombra », effettua la somiglianza e la congiunzione col suggellamento dell'umana Na in Cristo ad opera della P div. 434, un sigillo che corrisponde alla Dignità (v.q.) che esso indica 435. — Ca, con l'inserimento in Cristo, procura uno speciale modo d'Inabitazione (v.q.) dello SpS 464 464(2). — Il Ca sa non modifica la coscienza e non « afficit » le potenze dell'anima, è riconoscibile soltanto dalla Fe 435; suo primo ed essenziale pregio è la so Dignità (v.q.) che esso ci accorda come reale impronta mediante Par alla dignità di Cristo 436. — Ca come « *carattere di consacrazione* »: ogni Ca unge e consacra per attiva Par al sacerdozio di Cristo 432 433; cfr. 433[7]; da S. Tommaso viene connesso, primariamente e sopra tutto, solamente colla Par al sacerdozio di Cristo 434, inoltre 434(9). — Ca, nell'abilitazione e obbligazione al sacerdozio, include quella del Magistero (v.q.) e della Potestà di governo (v.q.) 434. V. Impronta, Sigillo, Battesimo.

Carbone ardente, imagine della comunicazione dinamica della Gr da parte dell'umanità di Cristo (v.q.) come del Capo (v.q.) alle membra del suo Corpo (v.q.) 339 339(6) 341. — Imagine del Corpo di Cristo nell'Euc come portatore del purificante, trasfigurante Ardore (v.q.) dello SpS 380(2). — Imagine dell'opera dello SpS nell'Euc 391. — [Imagine dell'azione dell'Euc] 377(25)[].

Caritas *creata* e *increata* 135(1); cfr. 53(10). — Lo SpS quale consostanziale amore reciproco del Pa e del F 52; cfr. Amor, Vincolo. — C. « creata » è l'efflusso dell'amore div.; comunicato a noi nella GrS 125. — C. nei Padri eguale a Sa e Par alla Na div. 174. Nella GrS viene versata nei nostri cuori la figliale so C. — Questa è una Riproduzione (v.q.) dell'effusione d'amore tra Pa e F, perciò anche continuazione di questo intimo trinit. processo: lo stesso SpS viene infuso in noi come « actus », « habitus » di questa C. 119 s. — C. come designazione per lo stato nell'amore di Dio 194. — C., quale amore infuso, non può esistere insieme al peccato mortale 458, inoltre (5)(6).

C. come « *indirizzo so della volontà a Dio* » non è identica alla GrS 162; cfr. Scotisti. — C. come aspirazione a Dio e compimento della sua volontà per amore figliale 189. Cfr. Desiderium, Inclinazione.

Carne, denominazione adoperata dalla S. Scrittura come antitesi dello spirituale 387(4). — C. viene chiamata la umanità per il suo lato visibile. — Sua glorificazione mediante la « caro vivificans » dell'Uomo-Dio 416. — C. di Cristo nell'Euc (v.q.) è spiritualizzata 380 s.

Catechismo romano 175.

[Categorie della vita]. Cosifatte designazioni hanno, per loro natura, un duplice senso 306(1); loro impiego nella T 336[1] 457[3] 460[9] 546 s.[7] 557 s.[5]. V. Organo, Org, Legame, Totalità, R, Sig, Penetrazione, Dinamica, Catena, Pianta, Intendimento, Vivere della vita div., Ordine gerarchico, Finis, Interdipendenza, Rapporto reciproco, Scambio, Imagine (Figura): Parole, Concetti figurati, Co.

Catena, *dorata*, imagine della Tr 90; v. Legame, Vinculum. — Parola figurata per l'intera Co dell'Ordine alla Gr nello stato originale: essa non esiste più come unità quando uno dei suoi anelli viene strappato 208. — I Mi formano una catena, solo come parti di essa hanno vita e giusto Sig 353.

Causa. Non questa, ma la parola « principio » (principium, v.q.) viene applicata alla P producente nella dottrina della Tr dal linguaggio della Ch 93.
[*Concatenazione di cause*] nei Mi della Tr, dell'I e della Gr 296 336-342.

Causa *deficiens*, metaf. spiegazione del Peccato (v.q.) 184. — C. *efficiens* 576. — C. *exemplaris* 574 576. — C. *finalis* (Causa finale) come principio di C 250; negata alla ragione nell'I 253; essa, in certo qual modo, può comprendere solo la destinazione nat dell'uomo 254 ss. — So C. *finalis* della Riv è l'elevazione dell'uomo alla Figliolanza di Dio (v.q.) mediante l'I 255 ss.; cfr. 576. — C. *formalis* della nostra Sa so, della dignità della figliolanza di Dio e della nostra unione con le PP div. è lo SpS 129; cfr. 576. — C. *materialis* è, in più largo senso, il substrato di un oggetto, non un elemento dell'oggetto stesso; nella T è l'ordine nat 577.

Causa esemplare dell'infusione della Sa so viene chiamato lo SpS, in parte per *Appropriazione* (v.q.) in parte per proprietà 129.

Causa finale v. Causa finalis; C. dell'I e dell'Ordine di salvezza riconoscibile solo nella Fe 253 ss.
C. finale determina l'attività di ogni altra causa 592 601 s.

Causa. Notitia rerum ex causis è la comprensione onnilaterale di una cosa secondo tutto ciò da cui dipende la sua essenza e la sua Re 576. — [Loro metaf. R dell'una coll'altra] 465(4)[]; cfr. 594(4).

Causalità. D di morale, organica, fisica, cioè iperfisica ovvero dinamica C. 336 ss.; v. Causa.
Il principio di C. aiuta la ragione *nat*, per mezzo dell'astrazione, trasfigurazione ed elevazione dei concetti nat, a conoscere la Na di Dio non serve però alla C della Tr 38. — C. fisica dell'umanità di Cristo 338 s.; v. Iperfisico-dinamico.

Censure, *certezza teologica* 41[1].

Centro (Punto focale) delle antitesi materia e spirito e con esse del creato universo è l'uomo (v.q.) 269; C. del cosmo della Tr e della creazione unificato dall'I è l'Uomo-Dio (v.q.) 270; cfr. 300 ss.

Cerchia della C nelle dimostrazioni della Tr 25.

Certezza *di conclusioni razionali tratte dai principi della Fe* non è così grande come questi, e diventa tanto più piccola quanto più nella deduzione ci si allontana da essi 568; cfr. Certezza di Fe. — C. *teol.* 40 ss. 41[1]; v. Fe, T.

Chiamata (cfr. Predestinazione) [nel NT espressione per la fondazione dell'eterna Salvezza (v.q.). C. non è mai separata dalla responsabilità e decisione dell'uomo 531(4)[]; (Vita di Gr come vera « vita »; avviene per volontà suprema ed è fonte di un fecondo servizio senza pregiudizio della libertà dell'uomo)] 533[2]; è la Gr preveniente che invita alla Fe e alla G 533 534 s. 536 e quindi è un invito all'adozione in figli di Dio; riguarda tutte le anime degli uomini; *eletti* sono coloro che con la loro volontà sono venuti incontro alla scelta di Dio 546 s.; v. Elezione.

[Chiaro-scuro *dei Mi*] v. Docta ignorantia.

Chiesa: La dottrina della Ch dello Sch comincia con la Cristologia 235 ss.; v. I, Cristo, Uomo-Dio, Corpo, Organo, Org, Membro, Cristiano, Divenire cristiano.
La Ch è una *comunità e società degli uomini* fondata dal F di Dio sopra di sé e in sé, di cui egli vuol essere nello stesso tempo capo e fondamento, nella quale continuamente vuol operare e governare, e per suo mezzo, come sposa, generare spiritualmente gli uomini e unirli a sé e al suo celeste Pa. — Come società, essa è *visibile*, com'era visibile il suo storico fondatore, l'Uomo-Dio; *invisibile* è invece, in essa come in lui, la sua più intima essenza, il suo fine e la virtù della quale vive. Essa si differenzia da tutte le altre società ed è un M so comprensibile soltanto nella Fe 394 ss. 398; questa comunità trova la sua più vera e perfetta *espressione* nell'Euc 398 ss.; cfr. Ordine gerarchico. Ch [*quale Re storica*] 483[1]. — Ch [primitiva quale modello] 233 s.(9)[]. — Ch *visibile*, [basata sulla dottrina dell'Uomo-Dio come nel Capo (v.q.) dell'universo] 271 ss. — [Suo potere di dispensa nel diritto matrimoniale] 447[17]. — La fragilità delle sue membra non la pregiudica 409. — L'odio contro di essa quale M inquitatis 203. Ch considerata *come corpo organico* sta in comunicazione di vita col nuovo Adamo e ne trasmette la so, elevante, trasfigurante opera salvifica 428. — Ch, *quale Org*, vivifica per mezzo di Cristo e dello SpS (v.q.) 365 ss.[1]. — Matrimonio di Adamo (v.q. Stato originale) quale tipo del di lei Ra con Cristo che a quel Matrimonio dà significato 180. — Ch di Cristo, eretta sopra Cristo nella sua umanità, deve abbracciare tutto ciò che viene prodotto dalla sua virtù div. 298. Ch è primariamente unità e comunità dei credenti con Cristo, poi sociologica unità

e comunità dei credenti fra di loro 274[6] 275 ss. — [Dinam.] Ra reciproco di Cristo e degli uomini come uomini 275 ss. — Struttura nella Ch v. Appropriazione e Inserimento, Corpo, Uomo-Dio, Cristo, Cristiano, Divenire cristiano. La Ch è *Sposa* (v.q.) *di Cristo*, riceve il suo principio di vita, lo SpS, dal lato del morente Cristo (v.q.), il nuovo Adamo (v.q.) immerso nel sonno dell'amore 141 s.; sotto questo punto di vista, è la « nuova Eva » (v.q.) 141; come Maria, è la purissima Vergine Madre 144 rappresentante dello SpS 144, nel quale essa è unita a Cristo 144. La Ch agisce come Sposa di Cristo nel Sacrificio euc. 373[20].

Ch *è un M sa* 413. — Affinità del suo M con quello della Tr, I, Euc e di Maria SS 351. — In essa come in un M (v.q.) sa l'Uomo-Dio compie l'opera della santificazione, trasfigurazione, divinizzazione dell'intero universo cominciata nell'I 415-417. — Ch per mezzo dell'Euc è Cristo 357. — Ch è nell'Euc offerta e offerente 362-364. — *Suo sacrificio è l'Euc* nel quale la carne di Cristo, per mezzo dell'Ardore (v.q.) dello SpS consumante il Pane (v.q.) viene offerta e immolata 384; cfr. Tra; nell'Euc, il Sacrificio di Cristo diventa il suo, il suo diventa Sacrificio di Cristo 375 s. 378; cfr. Specie sacr. — La Ch, nella Tra, quale rito sacrificale, immola il Cristo uscito dal suo grembo, già passato attraverso morte e risurrezione in unione coll'eterno Olocausto (v.q.) in cui Cristo presenta e custodisce il merito della sua morte di Croce 377. Ch e presenza salutare di Cristo nell'Euc 344[1]. — Ch e SS, v. Interdipendenza. — Il suo Ca sociale esiste solo in sott'ordine e in R al suo Ca sa 417 s. *Consacrazione della Chiesa*, Simbolo (v.q.) dell'infusione della Sa so nell'anima 129. — Imagine per la consacrazione dell'intera creazione a tempio dello SpS per mezzo dell'Uomo-Dio 298; cfr. Vescovo.

Linguaggio della Chiesa: Esso dà alla T il modello del modo di parlare sopra le verità della Fe 88 93 (esempio; cfr. anche Nome delle PP div.); esso, con le espressioni della S. Scrittura, attribuisce l'appropriazione di speciali attività ad extra alle singole PP div. 102 s. — Esso contiene il M di Dio nella creazione originale solo nelle dichiarazioni sopra la Sa di Adamo e la G (v.q.) 160 ss. — L. sul peccato originale 215. — L. sulla Co tra Rinascita, Santificazione, Gf 454. — L. nella dottrina del Sacrificio euc 374 ss. — L. d'uso per la Tra 366 s. — L. sopra lo SpS nell'Euc 391.

[Chiesa orientale] 552 ss.[1]; v. T ort.

[Chiesa primitiva, sua concezione del mondo] 297[1]; cfr. 422[3] 433[7] 483 ss.[1].

Circolo, *eccentrico* con nei centri Dio-creatura, è un'imagine dell'ordine nat 559; C. semplice, con *un* centro, è una imagine dell'ordine so 560.

Circumincessio V. Perichoresis.

Circuminsessione delle PP div. 60 ss[1]; cfr. Penetrazione.

Clemenza di Dio, per se stessa, instaura soltanto un esterno Ra morale con il peccatore; viene a noi concessa nella Gr (v.q.) poiché questa ci santifica interiormente, ci fa figli di Dio e perciò a lui bene accetti 459.

Colomba: Figura dello SpS nel NT, nella quale però esso dimorava sostanzialmente 115, tuttavia senza rendere nell'« imagine » il suo vero essere 117-118. — Quale vaso e simbolo dello SpS 391 391[4]. — L'imagine serve al simbolismo della C. nel Sacrificio di Cristo e al nesso trinit. di esso 329(19).

C. e serpente 203.

Colonia, *Concilio provinciale* 22(6) 30(9) 49(5) 462(14).

Colpa (reatus) - *Colpa* (culpa). Concetto 191(2) 192 ss.; rende il Peccatore (v.q.) « colpevole » di violazione dei diritti di Dio 193; ad essa si riferisce la remissione del peccato 193. — Essa grava nel peccato soltanto sullo stesso peccatore 197. — Nell'ordine so non può essere soddisfatta per parte del colpevole 194 ss. — Essa, nella sua totalità, include la Perversione (v.q.) abituale, indipendentemente dalla quale, per se stessa, deve essere concepita 194. — C. pers. abbassa il livello della propria Na; v. Peccato.

Ereditarietà di una partic. C. morale non si può dimostrare nella sfera della Na 212 ss. 212[1]; cfr. Ereditarietà.

C. *nel Peccato originale* (v.q.) 215 216 s. consiste nella responsabilità del genere per la mancanza della necessaria G so 216.

La sua « *remissione* » è uno scomparire innanzi alla luce della Gr, non condizione del comparire della stessa 459 s.; essa viene eliminata con l'infusione della Gr 460. — Sua estinzione per mezzo dell'Uomo-Dio 295 s. — Remissione di colpa è possibile anche senza M sa e come tale non contrassegna il Cris quale religione so 417 s.; cfr. Penitenza. — C. ed espiazione, cfr. Ordine gerarchico, Peccato, Culpa felix, Redenzione, I. *Titoli di colpa* o reato nel *Peccato* (v.q.) *abituale* sono 1° la commissione degli atti peccaminosi, 2° la contrazione dello stato di perversione 193.

[Colpa collettiva] poteva venir contratta solo da Adamo (v.q.) 199 s.[4].

Colpa ereditaria nasce dalla R morale, non

fisica, con Adamo (cfr. Propagazione); non abbassa, come la colpa personale, il livello della Na umana, ma abbandona l'uomo alla Na ut sic, la quale di fronte alla GO è « Miseria » (v.q.) 227. — Essa è il nocciolo del M del peccato originale 212[1]. — Essa viene rimessa come peccato abituale nella Gf (v.q.) mediante nuova accoglienza nella Figliolanza (v. G) 456 ss.

Commixtio, simbolo dell'unità del celeste e terrestre Sacrificio di Cristo 373 s.[20].

Communicatio *dello SpS* è la comunione della creatura con le PP div. stabilita attraverso lo SpS 133; v. Amore, Vita, Org. — C. *idiomatum* (scambio delle proprietà tra Cristo e noi simile a quella tra la P del Verbo e la sua umanità) 276 s. 277(17); cfr. Rapporti reciproci, Interdipendenza, Ordine gerarchico.

Compassione *dell'umana miseria* solo in parte motivo dell'I 309 ss.; soffrire per gli altri, costretti dalle loro necessità, non è così meritevole quanto l'andar loro incontro spontaneamente 314.

Complemento *di Adamo* è il Redentore, in quanto egli fonda un Ordine di Gr (v.q.) più alto di quello ch'era di Adamo 264 s. 280 ss. 287 293. — C. *del Battesimo*, secondo Sch, è la Cresima 422.

Comprehensor 330 s.

[Comunanza di azione] *di Cristo e dello SpS nell'Org della Ch*, nei SS e, innanzi tutto, nell'Euc secondo S. Tomaso di A. 365 s.[1]. — C. del Logos e dello SpS nell'Euc, I e Risurrezione di Cristo 379-383.

Comunicazione *della Na div. alla creatura* è il M della creazione originale e redenta 153 ss.; cfr. Par, Stato originale, Inabitazione. — C. *della vita div.* effettua la nostra Par (v.q.) ad essa 105 ss. 108 ss. 113 ss. 118 ss. 121 ss. 127 ss. 134 ss. 139 ss. 168 s. 175 ss. 289 ss. 353 s.
Impulso di comunicazione, inter. div., trova la sua espressione nell'inter. donazione dello SpS 85.

[Comunicazione dello Spirito], sa, nella Ch primitiva 433[7].

Comunione degli uomini con l'umanità di Cristo avviene [metaf.] primariamente e direttamente per mezzo di fisico-dinamico Contatto (v.q.) con l'umanità di Cristo come Capo (v.q.) unito al genere in so, positiva continuità; indirettamente e secondo norme fondate sulla volontà di Cristo, per mezzo dei SS 341 s. — C. *euc* è un'unione profonda e intima di Cristo con le sue membra, la cui umana Na egli accoglie in sé in unità con la sua 356 s.; cfr. Incorporazione, Divenire cristiano. [L'azione della C. proviene da Cristo; *egli* ci comunica in sé]. — C. è, per se stessa, il più positivo Legame (v.q.) che unisce gli uomini a Cristo e questi, in Cristo, alla Tr, e tra loro 361; cfr. 393.

Concatenazione, parola figurata per la Co solidaria di Sa e Integrità nello stato originale 209; cfr. Org.

Conceptio [concipere]. La parola latina indica la somiglianza del prodotto di una C con la Ge 71 s. 72(4).

Concetti, *nat*, perdono nella T la loro vivezza e chiarezza, non divengono omogenei agli oggetti, rimangono innaturali di fronte ad essi, se vengono spiegati solo logicamente e non con l'Irradiazione (v.q.) dello SpS 585 ss. 589; cfr. 599. — C. *teologici* sono per loro Na misteriosi; es: il peccato 190.

[Concetti ausiliari, teologici] nell'interpretazione della Riv; loro impiego presso i cattolici e i protestanti 183 s.[1]. — Modo di applicarli 9 s. 10 s.(10) 13[4]; cfr. Analogia. — Na e So 183[1].

[Concetti figurati - Esempi]: Riflesso (v.q.); Impressione (v.q.); Macchia 195; Cristo (v.q.); Imagine di somiglianza (v.q.); Spiro-Spirazione (v.q.); Irradiazione 120; Bacio (v.q.); Respiro (v.q.).

Concetto, *limiti* della sua capacità di enunziazione nel campo della Riv e della Fe 579 585 589 s.; cfr. Analogia.

[Concetto d'indagine nello Sch e in Lessing] 3 s. 4[10].

[Concettualismo] 552 ss.[1] 594 s.(4)[].

Concezione, *immacolata* 264(1) 328. — Nei suoi Rai con l'I, col Sacrificio della morte in Croce di Cristo, con la Ch e coll'Ordine alla Gr 342 s.

Concilii [*Limite delle loro definizioni*] 41[1].

Concilio, IV Concilio Laterano. — [II C. di Orange - Arausicanum II] 538 ss.(3)[]. — XI C. di Toledo 50(7)[]. — C. di Trento 130[6] 174 218[1] 220(2) 337[4] 366[2] 429[1] 449 s.(21)[] 460(11) 461-462 461(12)[13] 462[14](15)[] 464 465 466[5] 467 468 469 475[2] 522 ss.[1]. — Vaticano 7 s.[3] 11[1] 407. — C. Viennese 41[1].

[Conclusione teologica (Deduzione)]: Una C. da una proposizione di Fe e da una proposizione di ragione innalza la Ragione (v.q.) nel campo superiore della Fe 40 s.; cfr. T, Fe. — C. *in T*, sua portata e suoi limiti 567-569.
Dottrina tratta per conclusione teologica 567 ss.; dipende dalla giustezza del procedimento razionale che in sé è fallibile; ad essa deve importare di conoscere le verità rivelate nel loro complesso 568 s. — Mancanza di « naturalezza » e di « chiarezza »

di una T che segue un procedimento soltanto logico 585 586 589; cfr. 599 552 ss.[1].

Concupiscenza si desta nell'uomo solo dopo il peccato originale 165. — Essa esclude l'armonia perfetta del corpo e dell'anima 224; nel suo dominio sopra l'umanità, di cui informa la storia, bisogna riconoscere una traccia del Peccato originale (v.q.) 230 s.

C. *Inclinazione* (disordinata) alla creatura 209(3) prodotta direttamente con la perdita dell'Integrità (v.q.), indirettamente coll'atto peccaminoso commesso nello stato originale 209 s.; non è un costituente della colpa (v.q.), ma il castigo della colpa 210; cfr. Peccato originale. — Essa ci è lasciata per acquistare il merito attraverso la lotta 467. — C. in S. Paolo 218 s.[1] nella controversia teol. intorno al peccato originale 220 ss. Cfr. Inclinazioni.

Congruenza. La C. dell'I con la Na dell'uomo è evidente solo per Fe, non per Na 256.

Congruisti 543.

[Connaturalitas] come motivo di C 588; cfr. [Affinità elettiva].

Connessione *dei Mi* dev'essere proporzionatamente so e misteriosa e stretta, così che un M sempre appaia come la continuazione e prosecuzione dell'altro e il Sig (v.q.) so, la Destinazione (v.q., Fine, Scopo) ed Efficacia (v.q.). Modo di esistenza del Corpo di Cristo, Organo, Contatto, Org, Interdipendenza, Rapporto reciproco, Ordine gerarchico) non solo armonizzino l'una con l'altra, ma tra loro si « fondino, continuino e spieghino » 351; cfr. Armonia. Co reale di Cristo con gli uomini 272 s.; cfr. Umanità.

Conoscenza *in Dio* « costruisce » in Lui, insieme con l'amore, la Na div. nella sua attuale vitalità, appartiene senza D alla Na. *Mediante* la C della prima P, la seconda P viene realmente prodotta nella Na div. come « espressione, manifestazione, Riv di questa C » 47 non *per* conoscere sé, bensì *perché* Dio si conosce 49; essa è realmente una con l'oggetto conosciuto 53; il conoscente si chiama « Pa », il conosciuto « F » perché in Dio la C ha il Ca di una vera Ge 69-70; C paragonata alla Spirazione dello SpS ha il Ca della tranquillità e dell'isolamento con cui Pa e F stanno l'uno di fronte all'altro 80; unione di C div. interna e C nell'uomo dovuta alla Gr 135 s.

C *nell'uomo è* « C *attuale* » quale « actus cognoscendi ». Questa costituisce l'anima come *effettivamente* conoscente, si esprime con un verbo inter. ed è con questo l'atto stesso di C 48; C è « C abituale » quale « memoria ». Questa giunge all'espressione nel verbo inter. e nell'imagine. Da essa e per mezzo di essa viene prodotta la rappresentazione attuale e il giudizio attuale 48; l'uomo produce parola e imagine *per* conoscere, come reale distinzione dallo stesso conoscere 48; C è un « accidente » della P creata; il suo sviluppo promuove lo svolgersi della personalità 62. — [C esistenziale] 153[1]. — C mediante irradiazione del F di Dio nell'anima 135. C *proveniente dalla Fe* 478 ss. 478[8]. — *Grazie all'amore infuso* il modo di C della Fe viva è il solo che sia chiara, non « innaturale », « artificiosa », « morta » forma di C 589; cfr. 585. — C come possibilità di azione sulla terra è inferiore all'amore 604. — C della Re di Cristo poggia essenzialmente sulla Riv div. 251. — C manchevole insieme a terrena Inclinazione (v.q.) rende possibile il peccato personale 201.

Metodi di C razionale 250 ss.

Portata e limiti di C scientifico-nat 6 ss. 53; essa non contiene nella Re il suo oggetto, ma soltanto un pensiero di esso; C so, v. Fe, T Mi.

Atto di conoscenza, quale Ge 48.

Principio di conoscenza dev'essere *certo*, non necessariamente evidente in tutte le circostanze (v. Evidenza) 565. — Esso non ha bisogno di essere unito in un sistema, deve però coincidere con la base della Re che esso deve conoscere 599. P. *della T* ha il suo motivo e oggetto formale nel Logos e si appoggia su lui come Verbo 560. — P. *della Fi*, v. Ragione.

V. [Teologia sperimentale], [Teoria della C], [Valore della C].

Conoscere quale fatto di vita della creatura e di Dio 28 70; nella creatura è effettivamente il prodotto di una rappresentazione di una cosa e di un giudizio sopra la stessa 48; in Dio traboccante attualità della Na 49.

« Consacranti » chiama Sch quei SS per mezzo dei quali noi veniamo consacrati a una funzione so e riceviamo una speciale permanente posizione nel Corpo mist. (Battesimo, Cresima, Ordine, Matrimonio) 422-425; cfr. SS gerarchici, Ca, SS medicinali.

Consacrazione (v. Sa, Unzione) della creatura ragionevole a tempio dello SpS ha luogo mediante la discesa in essa dello SpS quale di lei possesso e tesoro, e nello stesso tempo quale ospite e padrone 129; cfr. 128; la Sa (v.q.) della C. mediante il personale ingresso dello SpS è uno speciale privilegio della Sa inerente come qualità 130; cfr. Tempio, Vescovo, Inabitazione. — C. della creazione nell'Uomo-Dio 298. — C. so del genere umano per mez-

zo del F 275. — *Santa* C. noi raggiungiamo con il Ca (v.q.) che ci fa apparire come appartenenti al F di Dio, cioè ci fa partecipare alla sua dignità ed esercitare alte e sante funzioni 430. C. sa proviene dalla speciale posizione so nell'unità di vita con Cristo effettuata dai SS consacranti (v.q.) e gerarchici (v.q.). — Essa è la singolarità di questi SS, il loro effetto più prossimo e immediato che si manifesta (v. Attuazione del S) nel Ca (v.q.), relat. nel Vincolo matrim. (v.q., Consumazione); sta nel mezzo tra il « S esteriore » (v.q.) e la « res sacramenti » (v.q.); chiamasi perciò « res simul et sacramentum » (v.q.) 424 427 s.

C. *al* [in gen.] *regale sacerdozio di tutte le membra di Cristo* avviene mediante effusione dell'Unzione (v.q.) div. dal Capo alle membra 295. — C. nella C. sacramentale 374. — C. della ricerca scientifica con l'Irradiazione dello SpS 586.

« C. » del soggetto dei SS gerarchici come Effetto del Ca (v.q.) 430 ci abilita e obbliga ad attiva e passiva Par ai Riti di culto di Cristo 432 s.

V. Chiesa: C. della Ch.

Consacrazione sacerdotale (Ordine Sacro), S consacrante della consacrazione « per excellentiam » per coloro che nella Ch rappresentano il Capo 422 s.; essa viene conferita al consacrato per mezzo del Ca 425. — Suo spec. Ca nella Co d'azione del Battesimo e della Cresima 432 s.

Consacrazione sacramentale quale Tra e Offerta (v.q.) 374 s. — C. *euc* del Pane (v. Tra) riproduce lo stesso Corpo di Cristo, affinché esso, nella comunione con gli uomini divenga con loro un *solo* corpo, così che il Logos, accogliendo in sé la Na umana in unità con la sua, divenga in ogni uomo, per così dire, un uomo nuovo 357; cfr. Incorporazione.

Parole della Consacrazione nel Sacrificio euc, non soltanto indicano quello che sta avvenendo, ma lo realizzano, e fanno in ciò conoscere una sensibile percepibile Immutazione (v.q.) 376. — La loro efficacia oggettiva negata [sec. Sch] dai luterani 349.

V. [Forma originaria della consacrazione] 375[24].

Consecrare. Significato nel linguaggio liturgico 375[24].

Conseguenze *del peccato originale* (v.q. Propagazione) sono sempre nascoste e misteriose 230 ss.; v. Sensualità, Concupiscenza, Perversione; solo in base ad un fraintendimento del peccato originale e d'una unilaterale accentuazione della Fin dell'integrità nella GO sono esse addotte per dimostrare l'esistenza di questa 212 ss. 212[1] 218 219 s., spec. 221 s. 224 s. 225[2] 230 ss.; cfr. Privazione; solo un *presentimento* dell'esistenza del M del peccato originale può esser ricavato dalle sue tracce nella storia dell'umanità 230; tracce che si rivelano nella potenza della cupidigia 230 s., ancora più nel dominio del demonio 231 s. — C. del *peccato* nell'ordine nat 260 ss.

[« Consensus facit nuptias »] 447[17].

Consolatore (Paraclito). Nome dello SpS, nel movimento del quale il cuore paterno di Dio batte per la creatura 86. — Distinzione di operazione appropriata e personificata dello SpS quale C. 137.

Consortium divinae naturae come ragione esplicativa della Re dell'Euc 352; cfr. Par. *Consorzio* della creatura colle div. PP: v. Società.

[Constitutio apostolica « Sacramentum ordinis »] 423[4].

Consumazione *del Matrimonio* è il particolare e reale Suggellamento (v.q.) del Matrimonio al posto del Ca impresso dai rimanenti SS consacratori (v.q.) quale vera imagine dell'unità dell'unione di Cristo con la Ch 423 425; cfr. Indissolubilità. — C. quale compimento del S del Matrimonio, posizione non chiara dello Sch 447, spec. [17]; per la storia del problema 447 s.[17].

Contatto, Par *mediante*, C.: per mezzo del C. con l'umanità di Cristo, gli uomini ricevono la Gr; esso è C. *indiretto* e cioè *morale* per mezzo della Fe e dell'amore, *sa* mediante i SS, innanzi tutto, però, un C. *diretto*, e cioè *fisico-dinamico*, per la positiva, fisica Continuità (v.q.) in cui Cristo sta col Genere (v.q.) come suo Capo (v.q.) per aver preso la Na umana dal grembo del genere stesso 336-343 350.

Contingenza. Le verità so e i Mi sono contingenti, ad eccezione della Tr che solo è necessaria 578 s.

Continuazione dell'inter. Comunicazione (v.q.) della vita div. all'esterno nei Mi del Cris 353. — C. della vita trinit. nella creatura: v. Estensione, Propagazione, I, Vita, Org.

Contraddizioni nei Mi della Riv scompaiono quando questi vengono considerati nella loro eminenza so, ma si presentano se la ragione li confonde con oggetti dell'esperienza nat 18. — Apparenti C. nella Tr e loro soluzione concettuale 92.

Contrahere, significato della parola, del simbolo e della cosa nella conclusione del Matrimonio 447[17] 449(21); analisi di C. in atto 452[27].

Contratto (v. Contrahere) tra gli sposi pro-

duce il vincolo matrim. 440. — Analisi del dare e dell'avere nel C. 452[27]. — Il suo scopo nat lo innalza nell'ordine nat, per dignità e stabilità, sopra gli altri C. 440; esso viene sanzionato da positive leggi div. e sottratto all'arbitrio dei contraenti e delle umane istituzioni 441 443 s. 443 s.(12)[] 450(23); esso riceve nel Matrim. cr la dignità e la sanzione dell'unione di Cristo con la Ch, della quale diventa Organo (v.q.) mediante diramazione, e al di cui scopo so partecipa per mezzo del Ca battesimale degli sposi 442 ss. 448 ss.; v. Matrimonio, Indissolubilità: in esso il C. stesso è il S 450; cfr. Amministratori; indipendenza di questo C. 449-452 450(23); v. Legittimità, Amministratori.

Contrazione di colpa (culpa) 191(2) 192 ss.; quale Titolo di colpa (v. Colpa) 193. — C. *nel peccato originale* è l'atto colpevole di Adamo; essa viene propagata per l'imputazione di Dio 216.

Contrizione 458 458[4]; v. Volontà, Gf.

Convenienza di div. comunicazione e glorificazione di sé ad extra 267. C. (congruenza) della Re so con la nat 579 s. appare chiaramente solo alla C dei credenti come effetto della unione so di amore con la Re del So realizzata mediante Irradiazione (v.q.) 588 V. [affinità elettiva].

Conversio ad creaturam 514. Conversio ad Deum: v. Adesione a Dio.

Conversione del peccatore a Dio non implica essenzialmente che Dio non tenga conto della sua colpa; essa è possibile solo nell'ordine so mediante la Gr della rinascita 458 s. 462 535 s.; v. Elevazione.

Cooperazione *dell'Uomo* (v.q.) *nella vita della* Gr serve soltanto a meritare una nuova misura di Gr 482. — La sua C. nella Gf mediante la Fe so consiste in un movimento, causato dalla stessa, per ricevere la immeritata Gr, in modo spec. con il Dono di sé (v.q.) 474 478(6) 478 s. 480; cfr. 470 s.[4]. Scambio, Aspettazione, Org, Sposa, Sposalizio, Predestinazione, Elezione.

Copia, perfetta, dell'unità e sviluppo della vita di Dio nella creatura. V. Par 353.

[Copula] 447 s.[17].

Corpo (cfr. Vita). Definizioni gener.: la sua vita nat è naturalmente mortale e senza esigenza di reintegrazione dopo la morte; come tale, pregiudica la trasfigurazione dell'anima 499; C. *dell'uomo* è, in senso più vasto, l'insieme della creazione dalla quale esso proviene e con la quale sta in corrispondenza di azione 181; cfr. Adamo, Stato originale. — Org delle sue membra in Ra al capo, nell'uomo come nell'umanità 178 s. L'umanità, per l'unità di genere, è un corpo che, con l'ingresso dell'Uomo-Dio come capo, diventa un « C. mist. » (v. più avanti). In esso la Missione (v.q.) del F viene eseguita nel modo più perfetto 270. — C. dell'uomo per se stesso, perchè materiale, non è adatto alla trasfigurazione per mezzo della comunicazione della Na div. 488; però ben adatto alla Spiritualizzazione (v.q.) quale so scopo finale 489; la semplice eternità è per esso un miracolo 498; la sua purificazione dalla imperfezione materiale e la sua Spiritualizzazione (v.q.) sono concentrate nel M della Gloria finale 503; le sue proprietà: sottilità, incorruttibilità, agilità (v.q.) 505-511 effettuano il pieno godimento del dominio dell'anima sul corpo 507 508 s. — C. dell'uomo quale bene del Matrimonio sanzionato div. e nat 441 ss. — Riflessi della colpa del C. sull'anima 223 s.
Par del C. a Cristo e alla Gloria finale 487 487[8]; cfr. Membro, Organo, Org, Uomo-Dio.
C. *di Cristo* (« *vero corpo* ») *visto sec. la sua umanità* 246 s. — C. di Cristo possiede lo SpS mediante l'I come suo « proprio » spirito 292; cfr. I, Cristo, Uomo-Dio.
C. di Cristo, *in senso più largo*, è l'intero genere umano, di cui il Logos assume la Na nell'UI; *in senso più stretto*, sono i credenti e i battezzati 271 ss. 274 (Regola di C) 278 ss.; cfr. Unità, Battesimo, Disposizione.
La D del « mistico » (*v. mistico*) *e del « reale »* C. si basa sulla D della vera unità nell'UI — questa è reale nel senso più alto — e della reale unità nel legame di Cristo con l'umanità — anche questa è oggettivamente vera, tuttavia in misterioso « mistico » sottordine a quella 275. — [Linguaggio della S. Scrittura; Ri religioso-storiche dell'analogia del C.] 271[2]. — *Il* C. « *mistico* » è direttamente C *di Cristo*, non dello SpS 286 s. 289[1]. — Ra del C. mist. coll'UI 274 ss.[6]. — Presenza della Divinità nel C. di Cristo v. Capo, Fuoco, Carbone, Giglio, Contatto, Org, Par. — D dell'unità di Cristo col genere umano e con i battezzati 278 s. — Concezione dell'Org del C. di Cristo sec. S. Cirillo aless. 391-394. — C. di Cristo nell'*Ordine alla Gr* (v.q.) Contatto, Umanità di Cristo, Capo, Unità di genere, Euc - suo Sig, Incorporazione.
C. *di Cristo quale oblazione e quale offerente* 324 ss. — C. di Cristo è oblazione euc che per mezzo della Tra viene presa dal grembo della Ch (v.q.), cosicché Cristo e Ch vengono insieme immolati e offerti 374-378; cfr. Tra. — C. di Cristo è nell'Euc cibo spirituale, sacrificio spirituale in virtù della Divinità inabitante in essa, spirituale nei suoi effetti sopra l'anima e il C., spirituale perciò anche nel

suo modo di esistenza e nella sua sostanziale presenza 385.

Corporeità dell'uomo nello Stato originale (v.q.), mediante la misteriosa spiritualizzazione di cui la Sa costituiva l'elemento formativo, era incorrotta (v. Integrità) 167 ss. 181 ss.

Correlazioni - Rapporti reciproci tra Dio e l'uomo dopo la I hanno ricevuto il loro ultimo *fondamento* [metafis. - metadinam.] nell'unità (« semplice », cioè « materiale, morta ») compiutasi mediante l'UI tra le membra della Na umana assunta da Cristo, in Cristo come Capo dell'intero genere umano 278 s.

Corruttibilità, proprietà metaf. della materia 175; v. Dissolvimento.

Coscienza di sé consiste in questo che la stessa P si fa oggetto e soggetto di C. 29; quest'atto nella sfera nat non è imagine della Tr 106 s.; cfr. 57 57[5].
C. umana non ha nessuna nozione del So come tale 477(5); cfr. 435 s. C. dell'uomo e del Cr non viene modificata dal Ca (v.q.) sa 435.
C. div. non permette alcuna dimostrazione della Tr, sebbene non sia estranea alla Tr delle PP 29 s.
C. delle scienze si fonda sulla C delle De dell'una dall'altra 17.

Cose vengono ordinariamente denominate sec. la loro attività 163.

[Cosmo] nella S. Scrittura 297[1]. — Concetto cr del C. 297[1] 297 ss. — Il mondo redento quale C. vivificato da Cristo 270 ss. 289 ss. — C. mist. del Cris 11 ss. 11[1] 97-99. — La Na visibile è un C.; nel « sistema » della T dello Sch ci deve apparire, sopra al C. visibile, il C. nascosto nelle « pronfondità della Divinità » a noi reso noto dalla Riv 16.

Cosmologia della S. Scrittura 297[1]; della T speculativa 297 ss.

Costa Verbi [« Costa del Logos »]: parola figurata di S. Methodius per lo SpS 142.

Costituzione dei SS v. Org.

« Costruzione » di un domma, prestazione della ragione nel deposito della Fe 40 ss. (es: dalla dottrina speculativa della Tr); « C. della Tr » 44(5) 91 ss. 576 s. 600, esposizione delle Processioni divine mediante l'applicazione di verità razionali al tesoro della Fe 54 s. 59 ss. 91 ss.

Creatura: sua *idea essenziale* è l'essere dipendente da Dio 156. — Come tale, essa è legata al campo della Na, in cui Dio non viene conosciuto in se stesso 558 ss.; v. Circolo. — La sua dipendenza da Dio è tanto più incondizionata quanto più grande è la bontà che Dio le dimostra 28; v. Onore. — Il M *della sua creazione originale* è la sua elevazione so nel seno e nel cuore (v.q.) di Dio 157; v. Stato originale, Adamo, Sa, G, Integrità, *Primogenito* delle C. è l'Uomo-Dio (v.q.). — C. è attratta nella I con la sua totalità materiale-spirituale 270. — D della sua elevazione dalla Na del F e dello SpS 157 s. V. Na, creata; cfr. Onore, Caduta.

Creature sono espressione e impronta della C di Dio, come tali sono « parole da Lui pronunciate, immagini da Lui formate ad imitazione delle sue idee ». La loro vita, la loro beatitudine è espressione ed effusione dell'amore div., « un soffio che spira da esso, un pegno e un dono con cui esso unisce a sé la creatura » 48.

Creazione è l'atto per il quale gli esseri non divini vengono all'esistenza 69, è « un atto libero della volontà div. col quale Dio chiama ad esistere cose che per sé non erano nulla, e loro comunica un essere essenzialmente diverso dal suo » 69; cfr. Amore, Verbo, esteriore. — C. è un ordine armonico (v. Armonia), tuttavia non nel senso dell'[Ottimismo] (v.q.) 166 s. — C. del mondo nat per opera di Dio è interamente e assolutamente diversa da quell'azione div. che produce una Re so e le Ri da essa derivanti 156 s. — C. nat e so sec. i Padri d. Ch 165. — C. viene incontro a Dio nel Sacrificio (v.q.) dell'Uomo-Dio (cfr. Corpo, Membra) mediante l'atto elevante 327 s. — Nuova C. dello spirito e di un nuovo cielo e di una nuova terra è la Gloria finale (v.q.) 488 s.
C. *dell'anima*, in senso più alto 120.
Racconto della creazione si limita alla narrazione della produzione dell'ordine nat 164.
Opere della creazione di Dio non sono veri e propri Mi 154; un M era però nascosto nella C. originale 156.

Credibilità 584.

Cresima S consacrante che completa la consacrazione e l'inserimento (Posizione) nel Corpo di Cristo; complemento, consolidazione del Battesimo e obbligazione alla lotta per Cristo 422 425. — Essa non accorda per se stessa nessun potere a nuovi atti, rafforza soltanto l'abilitazione e l'obbligo all'esercizio degli atti di culto esterni ed interni 432 s.; altre teorie 433[7]. — [Amministrazione nella Ch primitiva] 433[7]. — V. Unzione della C.

Crisma, Na e Fin 433[7].

Cristianesimo è una religione piena di Mi 1 ss. (cfr. M); il Cris quale « insieme », specialmente il suo « specifico » contenuto è conoscibile soltanto per Riv div. 13. — Cris, caratteristica della sua Riv 2[7].

Cris, la sua verità storica e ideologica è so 252 ss.; [essa può venir dimostrata come storicamente non derivata per mezzo di scienza esatta] 254(3)[]. — Cris [quale « culto di opposizione »] 20[5]. — Cris mostra al mondo, mediante chiara C della Tr, una nuova sorgente di amore div. 98 s. — Cris [viene frainteso quando lo si considera quale semplice etica] 187[2]; cfr. 237. — Cris, *Ca medicinale* delle sue istituzioni so 414; opera per il fine eminente di compiere nella divinizzazione l'unità sa del F col genere umano fondata sull'I: esso non è scopo a se stesso 415 ss.

Cristiani hanno parte alle ricchezze di Cristo mediante unione con lui, sono essi stessi « Cristi » e divengono con lui « un Cristo » 250; cfr. Unzione. — Cri quali Cristo per mezzo del Ca 434. — « Cri » come « popolo sacerdotale » mediante il Ca (v.q.) 432 ss. 433[7][8]; cfr. Sacerdozio.

Non cristiani, il loro Matrimonio quale S « nat », ma « senza contenuto » in senso so 442 444 s.; loro capacità di Matrimonio sa con Cri (schizzo) 452[27]. — [*N. quali cristiani inconsapevoli*] 489[14]; v. Fe dei non credenti; Volontà, buona.

Cristiano, sua costituzione come « consacrato » 5 s. — Cr *quale Cristo* 281 284. Egli è « con lui, in certo qual modo, *un* F del Pa » 285. — Cr quale Cristo nella Comunione euc 357 s. — Cr quale Cristo nella Passione, Morte, Resurrezione, cioè come « ideale » Sacrificio (v.q.) 323 ss. spec. 324 s. 324[12]; cfr. Passione di Cristo. — Cr quale Cristo possiede come l'Uomo-Dio l'Integrità come esigenza 287 s.; cfr. Dignità, Vivificare. — Cr quale Cristo nella Par alla Sua Gloria (v.q.) 476 s.(4)[]; cfr. 422[3] 466 ss. 472 s.; pel tutto cfr. Ca. V. Divenire cristiano.

Cristo (cfr. M di Cristo, I): Il nome è *parola figurata* per « Uomo-Dio » (v.q.) e indica il medesimo 249 s.; significa l'« Unto del Signore » 249; C. era fin dal principio in istato di gloria e perciò di piena Sa (v.q.) 245; possedeva l'essenza della Integrità (v.q.) 247; nella sua umanità devesi distinguere un triplice so M di «elevazione »: 1° la sua UI con la P del Logos; 2° la sua trasfigurazione per mezzo della Gr e Gloria; 3° sua R col Logos come strumento della di lui attività; 2° e 3° hanno radice nel 1° 248; questi tre Mi vengono concettualmente uniti nell'« Unzione » (v.q.) di Cristo 249.

C. [nella sua Re non è storicamente derivabile] 271[2]. — Interpretazione falsa, perché esclusivamente morale, della sua P 237.

C. è per il genere umano il *nuovo*, effettivo *Adamo* (v.q.) 141 s. 160; v. [Αἰών] — Egli è il [primo *Predestinato*], nella cui predestinazione tutti gli uomini sono predestinati alla Salvezza (v.q.) 538 ss.(3)[] 550 s.

Nascita di Cristo dal grembo del genere umano realizzò fisico-positiva unità di genere con questo, e divenne fondamento della possibilità del continuo fisico-dinamico Contatto (v.q. Par) del Capo (v.q.) con le Membra (v.q.) del mistico (v.q.) - vero Corpo (v.q.) di Cristo, e, per mezzo di esso contatto, della primaria comunicazione di Gr alle membra stesse 336 ss. 341 s. — La nascita di Cristo fa della nostra carne, carne di Cristo; la Euc (v.q.) si unifica con Lui sec. l'analogia del Matrimonio (v.q.).

Libertà di Cristo devesi spiegare sec. la misura della libertà di Dio 332; è grandissimo problema teol. nel M dell'I 333 s.; non era libertà di scelta tra bontà e malizia: essa riposava sopra la più assoluta Sa, era quella di un « comprehensor » e poteva perciò meritare per sé come per noi 330; fluiva da necessario amore a Dio, amore che, *in ogni modo*, non aveva bisogno di manifestarsi, e perciò era effettivamente libero 332; così C. rinunziò liberamente alla Gloria del corpo e rese possibile la sua reale Passione 332. C. soltanto poteva meritare Gr 179. — C. poteva *meritare* per sé e per noi, perché Egli, immerso nella visione di Dio mercé l'UI, amava Dio immutabilmente, come Uomo-Dio aderiva alla prova comandata da Dio, la compiva nella più perfetta Libertà (v.q.) 330-333.

Passione di C. era possibile perché C. rinunziò liberamente alla Gloria del corpo 332 s. — Passione di C. *e dei* Cri forma un'unità nell'ideale (v.q.) Sacrificio (v.q.) di C. 324 ss. cfr. Passione di C., Morte, Trasfigurazione. — *Efficienza di C. nell'Ordine alla* Gr: *morale* mediante il suo intervenire *per noi* presso Dio; *fisica* (iperfis., dinam.) mediante il suo influsso attivo *su noi* come Portatore e Conduttore della virtù della Gr di Dio 336 ss. — Virtù della Gr di C. realizza l'abolizione dell'abisso di colpa scavato dall'uomo tra se stesso e Dio 305. — So fine della sua azione 263.

C. quale *Organo* (v.q.) di Dio (297 s. 306) e *Mediatore* è Capo (v.q.) dell'Umanità (v.q.) e dell'Universo (v.q.) per unificarli sostanzialmente in vivente correlazione con la Tr 280-300 305; cfr. Corpo, Strumento, Instrumentum coniunctum. — Umanità di C. nell'Ordine alla Gr mediante la div. dignità della P, è sorgente della Gr 338, « canale », « conduttore » [catalizzatore] nell'ordine alla Gr.; contiene in sé la pie-

nezza della Gr e la comunica, non soltanto moralmente (333-336), ma per fisico-dinamico contatto, quale gratia capitis, alle membra dell'umanità, e, in ispeciale e regolata forma sa, ai Cri (v. Divenire cristiano) 336-342. — C., mediante la I si è fatto materialmente uno col genere umano; questa unità viene vivificata nella Fe (v.q.), suggellata, organizzata nel Battesimo (v.q.) 278 s. — Umanità di C., nella sua positiva, fisico-dinam. Co col genere umano, opera nell'Euc perfettamente come *Trasmettitore* della div. trin. vita e div. Gloria 359-362, come suo *Rappresentante* innanzi tutto nel Sacrificio (v.q.) 362-364. — C. come *Mediatore* realizza personalmente 1° la *sostanziale unità di vita* fra Tr e uomo, inclusavi la Riconciliazione (v.q.) 300-303; 2° *attiva* mediazione proveniente da questa personale so unità 303 s.: a) da Dio al mondo come *Profeta, Sacerdote, Re* 304; b) dal mondo a Dio parimenti come *Profeta, Sacerdote, Re* 304 s.; la mediazione culmina nel Sacerdozio (v.q.).

Sacerdozio di C. In esso si concentrano le sue funzioni di *Mediatore* (v.q.). Non è altro che «Mediazione (v.q.) tra Dio e uomo» 305, culmina in questo: meritare per gli uomini, rappresentandoli, l'unità con Dio che C. realizza come Organo (v.q.) di Dio 305 e a Dio renderne grazie 305 s. 327. — E' *perfetto sacerdozio* perché 1° nel suo Sacrificio, offerens e hostia sono così identici in C. che lui soltanto può offrire a Dio la sua *intera* vita (v.q.) 320 ss. 322 ss.; il suo Sacrificio si compie come sacrificio latreutico in modo mist. posit. nell'atto della Morte, Resurrezione ed Ascensione (v. Sacrificio: Culto sacrificale di C.); 2° Egli è il sacrificante, a ciò deputato dalla comunità degli uomini che in lui, quale Capo (v.q.), in modo mistico-reale si offre in olocausto 323 s. *Culto sacrificale di C. era la sua intera vita*: mediante il suo ingresso nella Na umana, egli acquista l'oggetto dell'offerta e gli dà infinito valore; mediante Passione e Morte compie l'immolazione; per mezzo della Resurrezione e Trasfigurazione lo fa vivente olocausto, con l'Ascensione lo porta al cospetto del Pa «al fine di appartenergli come pegno eterno di culto perfetto» 323 326. — Il culto sacrificale continua eternamente in Cielo mediante la presentazione innanzi a Dio della Passione glorificata e dei suoi contrassegni, in special modo per mezzo della presentazione dello scambio trinit. d'amore 327. — *Sacrificio* della morte in Croce di C. accadde una volta; quale sacrificio, è «compiuto» e «finito» 383; v. Sacrificio della Croce. — *Il perpetuo Sacrificio* di C. è condizionato alla spiritualità di esso e alla gloriosa immortalità del Risorto 383. — C., nel celeste (v.q.) e terreno Sacrificio (v. Sacrificio della Messa), è, sopratutto, *quale Risorto, l'eterno sommo Sacerdote* 383 s. — C. offre il suo Sacrificio celeste, secondo la sua dignità ipostatica, in corpo glorificato, come eterno Olocausto (v.q.) che rappresenta e offre, in eterno ricordo, l'immolazione avvenuta sulla Croce 376; cfr. Sacrificio della Croce, Tra.

Sacrificio celeste di C. e sacrificio dei Cri è il compimento trasfigurato della terrena passione e morte nella unità di C. e nel Fuoco (v.q.) dello SpS 323-325. — Spirito di C., *Spiritus vivificans*, è l'Uomo-Dio per le sue membra ch'egli riempie, per mezzo della divinità *nella* sua umanità, di div. spiritualità e vita div. 338. — Il Sacrificio di C. continua ad operare nell'eternità come Garanzia (cfr. Pegno) e rendimento di grazie per la riconciliazione degli uomini, perché esso fece della riconciliazione dovere di giustizia da parte di Dio 326; v. Diritto. — C., *come Risorto, è eterno consumato Olocausto* (v.q.). Come già passato attraverso morte e resurrezione, dal grembo della Ch quale sua oblazione, egli viene offerto a Dio nel Sacrificio euc 377 s. Esso rappresenta e conserva eternamente il merito della sua morte sulla Croce. Esso forma col Sacrificio euc della Ch *un solo* Olocausto (v.q.) della più nobile specie 377 s.

Passione dei cristiani a somiglianza di quella di Cristo come preparazione al compimento glorioso del sacrificio mistico-reale dell'intero Corpo di Cristo 276 276(12) 321 ss., spec. 324 s. 324[12].

Corpo di C. nell'Euc (v.q.), per se stesso materiale, esiste alla maniera delle sostanze spirituali; analogamente, esiste alla guisa di Dio, mediante presenza in innumerevoli luoghi e, nello stesso tempo, secondo il modo di esseri di grado inferiore, dato che gli accidenti delle specie restano 346; corrisponde al corpo umano di Cristo nel nascondimento della Gloria 347; supera la maniera di esistenza di questo mediante la sua Par al genere di esistenza di sostanze spirituali e della sostanza di Dio 347 s.; esso opera come organo di Dio nel ritenere in modo so gli accidenti 348 349[8]; cfr. So; ha uno «spirituale-div.» modo di esistenza 348, altamente reale, alla maniera dello spirito mediante Par (v.q.) 349, che è fondata virtualmente nella UI 350 (cfr. Penetrazione, Contatto). — Crescita del Corpo di C. in estensione e unità è scopo della presenza euc e Comunione (v.q.) con C. 350.

La sua personalità è norma del vero 2[7].

— Come profeta di Dio egli è modello della T 603.
Imitazione di Cristo 310(2)[] 315; cfr. Cristiano.
Passione di Cristo nel credente 276 276(12) 321 ss. spec. 324 s. 324[12].
Portatore di Cristo mediante unità con Cristo 358.
Cristologia vista so e razionalmente 261-263.
Croce [in essa si effettua la δόξα di Dio in Cristo e nei Cri] 476 s.(4)[].
[χρόνος - χρόνος ἄπειρος] 496 ss.[9].
Culpa v. Contrazione di colpa. — C. [*felix*]: come tale appare il peccato originale, perché, con la redenzione dalla colpa, emerge chiaramente che soltanto l'Uomo-Dio è la sorgente di tutti i beni so 296. — Parafrasi teol. di questa Re 257 ss. 296 316 s.
Culto, ogni atto di C. è un sacrificio, in quanto esso con l'offerta che vi si fa di noi stessi riconosce la nostra dipendenza da Dio e la sua infinita dignità 320. — Lo SpS è speciale oggetto del C. di amore riconoscente 128 s.
Culto di Cristo nel suo Sacerdozio (v.q.) acquista e merita l'unità della creatura con Dio che Cristo, quale organo di Dio, deve effettuare, e rende a Dio le dovute grazie 305 s.
C. del vizio, effetto dell'odio diabolico degli angeli decaduti 205.
Riti di Culto di Cristo e dei Cri 432 ss.
Cuore è il «focolare dell'amore e della vita», senz'altro porta in sé Amore (v.q.) e Vita (v.q.), è perciò simbolo del principio d'origine dello SpS 142. — Nello Sch è analogato per indicare il *più recondito nocciolo della vita div.*: «La infinita pienezza d'amore è in Dio ciò che è il C. nell'essere sensibile» 74; «battito» di questo C. è la «Spirazione» 77; «fusione» dei C. nell'amore 78; Pa e F hanno un C. solo 60 61(2). E' il «focolare di vita» dello SpS 78; questi è il battito del C. 80; quale consolatore, porta alla creatura il battito del C. paterno di Dio 86. — C. di Dio è l'origine dello SpS 157 s. — C. *del Logos* è la sorgente dello SpS che ci porta, quale «sangue di vita», nel C. del Pa 293 390. — C. *di Cristo* è l'origine del vivificante flusso di sangue della sua sposa, la Ch, come la costa del primo Adamo (v.q.) è luogo d'origine di Eva 142. — C. *della creazione* è Cristo 318. — C. *della Ch* è l'Euc 428. — C. è *la cosa più intima dell'uomo* (corrispondente al più intimo della Tr) in cui viene infuso l'amore di Dio, lo SpS, nella GrS 119 s. — Imagine dell'uomo interiore illuminato e vivificato dallo SpS con Irradiazione (v.q.) 585 ss., che però necessita di direzione per mezzo della Fe oggettivamente compresa 588. *Sangue del Cuore* di Cristo è il pegno più positivo della comunicazione con noi della Divinità a noi; è la sorgente da cui la Sposa (v.q.) dell'Uomo-Dio viene formata per virtù dello SpS; è il vincolo tra l'Iddio trino e il mondo 328 s.
Cuore di Gesù. — Intima unione della devozione al C. con quella dello SpS 329(20); cfr. Sangue del cuore.
Cuore del genere umano è la purissima Vergine Maria 342.
Dannati, loro so modo di esistenza mediante umiliazione so 347.
Dedizione. V. Dono di sé.
Degnazione non umiliazione era l'I 313 s.; cfr. 309 s.
Degradazione di Dio non esiste *nell'I*; non potrebbe essere motivata neppure dalla miseria dell'uomo 309 ss. 313 ss.; cfr. Degnazione, Spogliazione, Forma servi.
Deificazione: v. Divinizzazione.
Delectatio coelestis 543.
Demonio: Sua influenza sopra gli uomini 222; cfr. 202 s. 206; è un dominio 231 ss., riconoscibile dall'esperienza, sebbene esso sia legato al M del peccato 231 ss. 232[5]; esso è intrinsecamente vinto per mezzo dell'I 233; suo fine 233 s. — Suo sentimento e suo peccato 200; cfr. Diabolico, il. — Suo operare 203 520; cfr. Anticristo. — Cfr. Lucifero, Regno di Lucifero, Odio, Dominio.
Demonstratio *quia - D. propter quid* 569.
Depositario della GO, come di un bene comune alla Na umana, era Adamo 214.
Depositum fidei come oggetto e norma della T (v.q.) 498 s.[1] 552 s.[1].
Derivazione e sviluppo del genere umano da Adamo 272.
Desiderio, so, della visione di Dio 308; v. Desiderium nat.
[Desiderio di Battesimo, supplente] 447[15] [16].
Desiderium naturale per la visione di Dio non rende questa da se stessa intrinsecamente concepibile; non richiede necessariamente d'essere appagato e non s'innalza sopra l'aspirazione della Na ad essere unita con Dio il più perfettamente possibile 492 s. 493[6]; cfr. 488 489 ss. 491[2] 581 s. — Diventa fecondo soltanto per mezzo della Fe 595 e nell'amore so 604. — Teoria francescana e dei vecchi Tomisti 493 ss.[6].
Destinazione, *puramente nat* dell'uomo 254 ss. — D. *so dell'uomo* è la massima Glorificazione (v.q.) di Dio in Cristo, con e per Cristo (v.q.) quale Capo (v.q.) dell'umanità a lui so congiunta; cfr. Divinizzazio-

ne, Contatto, Org. — Speciale D. riceve la Gr sa dalla « Consacrazione », dall'interiore M nel S, con riguardo al Titolo (v.q.) in essa datole 424. — D. *del* Cr alla Par all'attività di Cristo come abilitazione e obbligo alla Par ai suoi tre uffici 432 ss.

[Devotio moderna] 522 ss.[1].

Diabolico, il, è l'immenso odio verso Dio, la perfidia e l'infamia del peccato del demonio che solo nell'ordine so è possibile in questo modo 201 203 205 s.

διακονέω 432[6].

Distinzione, virtuale 92(3); v. Essenza di Dio. D formale 92 s.(3)[]. DD *in Dio*. Esistono due reali DD, personali e relative 42 89 ss.; le « Appropriazioni » di determinate attività di Dio ad extra in determinate PP aiutano a caratterizzare più vivamente le DD in Dio 103.

Dignità possiede il titolare e possessore di una Na spirituale quale essere libero e padrone di sé 58 65. — D. nella UI è la personalità div. 242. — D. è sorgente di diritto e importanza 288. — D. della P dà valore alla sua opera 288. — Dio non ha bisogno di far valere la sua D. nelle creature in tutta la sua infinità 257. — La nat D. delle creature non esige in alcun modo Par alla Na div. 158 s. *La D. di Adamo* e dei suoi possibili discendenti nello Stato originale (v.q.) era per se stessa più piccola dei beni so concessigli 287 s.; v. Sa e G, Integrità, Figliolanza, Vita, Divinizzazione. — La D. so dell'anima con tutte le sue potenze spirituali viene espressa nella sua Sa so 161. — Essa viene effettuata quale comunicazione della Nobiltà (v.q.) della Bontà div. per mezzo dello SpS 161. — D. *del genere umano* dopo la I mediante la UI è così grande che ad essa sono nat i beni so di Cristo 287 295; cfr. 280 s., Diritto. — La D. *del cristiano* consiste nella sua elevazione all'unità di vita con Cristo che gli è impartita dai SS gerarchici (v.q.) e che i non gerarchici mantengono ovvero restaurano 427 466 s. v. [Esistenza, cr]. — Sua unità di misura è la D. dell'Uomo-Dio 489 s.

Dilatazione (cfr. Estensione): La comunicazione della vita div. alla creatura nell'UI devesi considerare quale D. della comunicazione di vita che si trasmette dal Pa al F 291 ss.; cfr. Umanità, Genere umano, I, Cristo, Ch, Cristiani.

Dilectio quale infallibile fedele amore di Dio è base della nostra Elezione (v.q.) 547; cfr. Chiamata, Predestinazione.

Dimostrazione o prova, concetto, procedimento e limite della D. razionale 250 ss.; v. T, Fi, Ragione. — D. dei principi della Fe non è possibile con argomentazione sia diretta che indiretta 578-584; cfr. 599 s., Fe. — I Mi del Cris non sono da « dimostrare » 21 ss. 24 ss.; i circoli viziosi nelle cosidette dimostrazioni della Tr 25. — D. in forma di una D. razionale non è possibile nella T a cagione dell'assoluta soprannaturalità dell'oggetto e del principio di C della Fe 583 s.

Dinamica nell'Ordine della Gr attesta un operare fisico dell'Uomo-Dio nella comunicazione della Gr, non soltanto per le sue membra, ma *sopra* di esse come Organo (v.q.) ovvero come *Strumento* (v.q.) di Dio, del principio della Gr 337 ss. — [D. metafisica] dell'Uomo-Dio (v.q.) nel genere umano 273 s. — D. designa la specie di Ra della Fi con la T, della ragione con la Fe 590 ss. — [Concetti dinamici - Categorie della vita v. tra Categorie della vita, Penetrazione, R, Sig, Interdipendenza, Rapporto reciproco, Scambio].

Dio: Tutto ciò che appare sparso nelle creature è in Dio una cosa sola 72; la Re della sua esistenza e degli attributi del suo essere è riconoscibile nat 10 14 36, tuttavia solo per gli effetti prodotti da Dio, non per Iddio in se stesso 23 491 s. 559; la possibilità e la mancanza di contraddizione degli attributi della Na div. non sono tali da comprendersi positivamente, ma possono riconoscersi con sicurezza 24 (v. Dio: Conoscenza di Dio); *Dio è la vita stessa* nella sua Na come nelle PP div. 26, è purissima *Attività* (v.q.) 27; è *atto* che non viene « prodotto » 28; è *fecondo* interior. ed esterior. 31; possiede consapevolezza di sé 29 s.; opera ad extra per mezzo della sua Na 36; è, secondo la sua Na, « membro fuori serie » dell'ordine nat, sta, come trino, completamente fuori di esso 36; la sua Re è semplice 36; reali DD in Dio hanno luogo personalmente e relativamente sulla base di reali Ri reciproche delle PP 42 s. (v. Tr); queste, nel linguaggio della S. Scrittura e della Ch, appaiono nelle « Appropriazioni » (v.q.) e ci pongono chiaramente dinanzi agli occhi la pienezza delle perfezioni di Dio 103. — *Suo agire nella pura sfera nat* 254 ss. — Sue opere esterne condotte da duplice intenzione: 1° Comunicazione della sua bontà all'esterno; 2° sua glorificazione esteriore 267. — *La volontà di Dio* è libera esplicazione del suo necessario amore a se stesso 332. — Sua *onnipotenza* non ha bisogno di alcuno Strumento (v.q.); l'uso di strumenti dipende dalla sua Volontà (v.q.); Egli ne adopera nell'ordine nat e so, per disporre (v. Disposizione) le creature a speciali effetti, e per servirsene come conduttori della sua

potenza 340. — *La libertà di Dio* esiste perchè Dio per necessità ama se stesso 332. — Dio è bontà comunicante 32. — La sua presenza nell'ordine nat delle cose (v.q.) 36[2]. — Dio, quale fine nat, è imperdibile per l'uomo 257-263; v. Inclinazione. — Dio è motore e ratio transmissionis delle creature 527. — Dio non ha alcuna ragione di difendere la Sa so dell'anima dalla violenza del peccatore 190 193 ss. — Dio non è causa del peccato; v. Allontanamento, Origine del peccato. — *La sua previsione delle nostre libere azioni*, nell'ordine so, è una prescienza dell'infallibile effetto della sua potenza e del suo amore 535. — Compatibilità del Peccato originale (v.q.) con la sua Misericordia (v.q.) 229. — Dio quale « Dio dei viventi » non può venir onorato col « sacrificio di morte » 322. — Sua G punitiva 194 s.; cfr. Ira. — L'operare di Dio nella creatura, nell'interpretazione di Pascal, appare troppo come semplice reazione contro il peccato 155. — La sua *libertà si esplica nella disposizione dell'I* (v.q.) *ed è come questa un* M 299; v. Contingenza. — Rappresentante della sua misericordia nella Gf è lo SpS 460. — Dio manifesta *verità so* per mezzo dei suoi inviati, conferma il suo div. Verbo (v.q.) col Miracolo (v.q.) e fa nascere la Fe so nel Verbo 251 ss. — Dio quale bonum summe communicativum è radice di tutti i Mi e della loro C ed esperienza in noi 587 ss. 603. — La sua *onnipresenza* agisce nell'Euc (v.q.) per mezzo del Corpo di Cristo (v.q.) quale Organo (v.q.) che ne partecipa (v. Par) 348.

Città di Dio dell'eternità 513.

Concetto di Dio, ebraico, 27[4].

Conoscenza di Dio: Solo le PP div. conoscono Dio com'Egli è 23, la ragione umana soltanto in concetti presi dalla Na, trasfigurati e innalzati 37 s.; cfr. 6 ss. 7 s.[3] 493[6], Desiderium nat. — La sua essenza è direttamente visibile solo a Dio stesso, alle creature solo indirettamente 491; v. Santificazione, Divinizzazione. — Nell'ordine nat Dio viene conosciuto solo per le sue Ri con la creatura, non per se stesso 559. — Insufficienza della nostra C nat 154. — Dio viene conosciuto dalla ragione come giudice e rimuneratore 513.

Culto di Dio. Un *nat e ordinato* C non forma ancora una « Ch » (v.q.) so 397 400 s. cfr. Sacrificio, Adorazione.

Esser fatto a imagine di Dio nell'AT 164[6]; nel NT v. Imagine (Figura), Sigillo, Par, Rassomiglianza, Impronta, SpS, Capo, Membro [Divenire cristiano], Ordine alla Gr.

Famiglia di Dio, in essa la donna perde la sua imperfezione dovuta alle manchevolezze dell'umana Ge (v.q.); quale pura rappresentante dell'« essenza femminile », cioè dell'amore e della delicatezza, diventa pure simbolo dello SpS 143 s.
V. [Madre di Dio].

Diritto alla Gr so non può essere conseguito dall'uomo con nessun genere di propria attività 480 499 ss. 532. — La creatura, come tale, non può dare a Dio giusta riparazione, perché essa non può dargli nulla che sia di sua assoluta proprietà 333.
D. *santo* (v. Titolo) della creatura a Dio effettuato da Cristo quale sacerdote mediante « obbligazione » di Dio a restaurare l'unità tra sé e l'uomo 305. — D. quale « Privilegio » (v.q.) delle membra di Cristo devesi distinguere da un semplice « Ra giuridico » quale può essere fondato da una *morale* (v.q.) unità; cfr. 370 s. D. alla Gr e alla figliolanza div. ha l'umanità per mezzo dell'I 264 282 s. 285 334. — D. santo allo SpS ha l'umanità dopo l'I 292 s. — L'inserimento in Cristo dà un D. alla person. Inabitazione dello SpS 464 s. — D. santo dei Cri alla Risurrezione 326 501. — D. degli eredi di Cristo alla visione di Dio 494.
D. nat della Na spirituale 58. — D. della creatura alla elevazione so non esiste in alcuna forma 532; cfr. Desiderium naturale. — D. nat a una resurrezione del corpo non esiste 499 s.

Disarmonia della Na dell'uomo, conseguenza del peccato nell'ordine so 208 s.

Discendenza da un unico progenitore fa del genere umano un unico corpo 272. — D. da antenato dotato della Gr non dà alcun diritto e nessun effettivo motivo pel possesso della G, Sa e Integrità so; solo per l'amore dell'Uomo-Dio esisteva l'ereditarietà di questi Beni nel Piano di Dio 179 s.

Disposizione psicologica [quale criterio di psicologica-religiosa C] 160; quale efflusso [metaf.] della comunicazione di Sa div. 161. — D. *della ragione* ad una verità viene prodotta mediante l'influsso della volontà, che, attratta dalla bellezza e bontà del contenuto di una verità, si dà al suo oggetto senza essere sicura dell'ideale ed effettiva Re di esso. Essa è una specie di « Fe nat », non dà alcuna certezza, solo un'inclinazione. Questa poggia sopra un'Affinità (v.q.) del conoscibile e del conosciuto 579 s. 580 s.; una tale D. nasce nella ragione di fronte alle verità so 580 ss. D. *della volontà* per il bene in Dio è conseguenza della Gr della figliolanza 462 s. [nessun sensibile affectus: cfr. 435 s., Metafisica, so]. — D. *quale caratteristica della iustitia* 163.
D. fisica del corpo ad accogliere l'anima

mediante la Ge nat 340. — *D. morale* dell'umana volontà non è necessaria a Dio per eseguire la sua deliberazione nell'Ordine di Salvezza 538. — D. alla Gr non è possibile senza la Gr 533 ss. 535[2], [quale processo di vita è una coordinazione d'influssi] 533; cfr. Meccanismo. — D. alla GrS nello *Stato originale* per effettivo ordinamento di Dio era l'Integrità (v.q., Scambio) 168 s. 224. — D. alla vera Figliolanza (v.q.) è l'Adozione (v.q.) 286. — D. alla credente e organica unità con Cristo è l'unità materiale (effettiva) con lui 279. — [D. al Divenire cristiano (v.q.)]. Il presupposto per la comunità dei beni e delle Gr con Cristo è il suo Ra generale col genere umano. La *Fe* (v.q.) so e il *Battesimo* (v.q.) presuppongono una «semplice, cioè materiale, morta unità del corpo (dell'umanità) con Cristo», poiché lo Spirito del Capo non può fluire in noi «vivificante» nella Fe, plasmante, improntante, completante nel Battesimo, se noi già prima non apparteniamo in qualche modo al suo corpo, e noi non potremmo afferrare e trattenere questo Capo nella Fe e nel Battesimo, se esso non fosse già in qualche modo unito a noi 279; cfr. [Divenire cristiano], Org, Capo, Ge, Rapporto reciproco. — D. a ricevere la Gr della Gf, da parte dell'anima, è lo stesso ricevere; v. Dono di sé, Sposalizio, Scambio, Obex, Amore, Pentimento, SS. — D. alla Gf mediante la Fe 478 ss.; v. Scambio. — D. delle membra di Cristo alla Gr morale e sa mediante il Contatto (v.q.) fis.-dinam. con l'umanità di Cristo (v.q.) 340 ss. — D. all'unità euc con Cristo è l'unità con lui mercé la sua origine dal genere umano 355 nel senso di una anticipazione 356. — D. del frumento all'esplicazione della sua forza di vivificazione e all'assunzione di un nuovo modo di esistenza mediante Abbrustolimento (v.q.) 380(3). — D. (preformazione) alla trasformazione del mist. nel reale Corpo di Cristo è la Tra del pane e del vino nel vero Corpo di Cristo 369 ss. 373. — D. alla Gloria finale dei Cri in Cristo è la Par mistico-reale alla sua Passione 324 s. 324[12].

[Disputa sulla Grazia] (Disputa de Auxiliis) 522[1].

Dissolvimento quale fine nat della formazione materiale 165 ss. 169; cfr. Morte.

Distacco da Dio, v. Allontanamento.

Distinzione virtuale - Distinzione formale in soccorso per la differenziazione degli attributi e quindi delle PP in Dio 92 ss.(3).

Distruzione, *quale momento nel Sacrificio* 372; v. Annientamento, Autoannientamento, Sacrificio.

[Divenire cristiano, v. Disposizione]. — *In senso largo*, in primo luogo e direttamente, tutte le membra del genere umano, col prendere la Na umana dal grembo del genere umano, sono, nella UI, «Membra (v.q.) dell'Uomo-Dio». — *In senso più stretto*, e indirettamente, la loro unità con Cristo diventa *vivente* per mezzo della Fe, mentre lo Spirito del Capo comincia ad operare in loro, e, da parte loro, esse a lui si attaccano e a lui tendono. La unione con Cristo diventa nel *Battesimo* un'unione *organica* palesantesi nell'uomo, estern. e intern. (v. Impronta, Ca) Essa conferisce all'uomo i *Privilegi* (v.q.) e *Diritti* (v.q.) di Cristo 279 340 ss.; cfr. per l'insieme: *Disposizione* al Divenire cristiano, *Battesimo*, *Org*, Contatto, Umanità di Cristo. — Il D. in senso più vasto è cosa metafis. condizionata (cfr. Unità di genere); D. in senso più ristretto dipende dalla volontà di Cristo 342. — V. 356 399 s. 432-433[7], Efficacia dei SS, Fe.

Divinità, sua pienezza nel Logos effusa in Cristo; per mezzo di questi nell'Umanità (v.q.) 248 s.; cfr. Sorgente, Unzione, Cristo, Uomo-Dio. — D. di Cristo anche nei Miracoli (v.q.), che in Cristo per Cristo avvengono, rimane un vero M 251 s.

Divinizzare dicesi il comunicare alle creature la Sa di Dio, cioè la nobiltà dei suoi Beni 161.

Divinizzazione *quale fine di vocazione so* 163. — Essa è il supremo fine so della Na spirituale dell'uomo fondato qui sulla terra nella Santificazione (v.q.) 488 s.; cfr. Salvezza, Spiritualizzazione, Par all'eternità di Dio 496 ss. — D della D. proveniente dalla Gr e della D. mediante UI 242 ss.

D. *per mezzo dell'I*; sua R con la caduta del genere umano 295 s. — D. del genere umano mediante l'UI 280 ss. 280[1] 281(5) 282 ss., spec. 289 ss.; v. Umanità. — D. *è scopo* dell'I (v.q.) in ispec. modo dell'Euc che ne è la continuazione 357 s. 360 s. — D. «*sostanziale*» degli uomini per mezzo dell'I e dell'Euc 301 s. — La D. mediante l'Euc è preformata dalla Tra (v.q.).

La D. *dell'universo* è lo scopo dell'economia della Salute ideata da Dio e viene effettuata con l'attrazione della materia nell'Ordine alla Gr nell'I e nel M sa della Ch 416 s.; cfr. 453[1] 465(4)[].

[Docetismo] 313[7].

[«Docta ignorantia»], «consapevole non-sapere», metodo di C che fa emergere le linee chiare mercé il vivido disegno delle ombre 7; cfr. «T dello Sch»; esempi dalla dottrina della Tr 91 ss. 351: l'esame della mancanza di contraddizione dei Concetti (v.q.) teol. (v.q.) è soltanto un esame negativo 94; cfr. esempi 7[2] 182 s. 229 242

318 346; Ria 351. — D. nell'imagine cr del mondo 296.

Dominio *del demonio* si manifesta nella potenza del male nella storia, nella schiavitù delle passioni dell'uomo, nella sensualità 231 ss.; sua fine per opera di Cristo 233 s.

Domma [Struttura]. Un D. è « un tessuto così regolare, e, nella sua ricchezza, così semplice, che si può, seguendone qualsiasi filo, percorrerlo intero » 40. V. Storia del Domma, [Sviluppo del Domma].

Donabilitas è propria dello SpS 125.

[Donatisti] 422[2].

Doni *dello Stato originale*; G so e Sa e Integrità 160 ss. 165 ss.

D. *dello SpS*: Lo SpS è nella più assoluta verità un donum increatum e hypostaticum con la presupposizione e l'inclusione dei cosidetti « D. » 126. — Lo Spirito della verità è, sec. S. Metodio, « settiforme » 142. D. dello SpS: alla loro sommità stanno i D. della Sapienza (v.q.) e dell'Intelletto (v.q.) 589 589 s.(12); cfr. 453[1] 457[3]. La pienezza dei D. so è l'Uomo-Dio 244.

Donna: Suo nome origin. (ebr. e lat.) è virago 142 s.; questo indica, sec. l'analogia dello Sch, l'uscita dal lato dell'uomo, nello stesso tempo un sensibile, passivo elemento nel genere umano e nella Ge possibile all'uomo; il nome D. non è perciò adatto a divenire nome essenziale della terza P, sebbene questa [sec. Sch] abbia in Dio un'origine analoga a quella della D. da Adamo 143 s.; v. più avanti.

Essenza femminile è amore e delicatezza 144; tale [sec. Sch] in forma purissima è l'essenza dello SpS; essa viene realizzata sulla terra in naturale perfezione nella Madre (v.q.) 140 s.; nell'Ordine alla Gr, con perfezione più grande perché so, per mezzo dello SpS, nelle Vergini consacrate a Dio, in Maria SS. e nella Ch quale sposa di Cristo e dello SpS 144; *nell'ordine nat del genere* la D. è il principio passivo della Na umana 140 s.; sua Produzione originale (v.q.) dall'uomo (Adamo-Eva) sec. Sch corrisponde, quale analogato, alla terza P in Dio: essa è una produzione so, è una produzione della sostanza per mezzo dell'amore, una produzione del cuore, non del grembo come la Ge 141.

La D. è odiata in ispecial modo dall'inferno per la sua cooperazione all'Incarnazione (v.q.) di Dio 205.

D. quale tipo dello SpS e della Ch 452[27].

Dono: Nome dello SpS che designa la sua eterna personale caratteristica di essere « dabilis », « dandus » e « datus » 83; come *libero* D. lo SpS viene « regalato » alle creature 83 85. D. è lo SpS quale sorgente di vita div. nella creatura razionale 119 ss. 124 s., specialmente, però, quale piena effusione della vita div. che, mediante la Inabitazione (v.q.), ci comunica la sua stessa vita 125. — Lo SpS ci viene dato nella GrS come canale della Gr e dell'amore so, ancor più, come lo stesso paterno amore ipostatico 123 ss. 125 s.: V. Inabitazione. — D. per excellentiam è l'Euc fluente dall'eterno donum, dallo SpS 391.

Dono di sé (Do) - Dedizione (De). Do: *Appellativo dello SpS* 76 che designa il primo grado della interpenetrazione trinit. 78 81; cfr. Aspiratio, Pegno; all'infuori di questo *eterno* Do c'è da parlare di un Do *temporaneo* alla creatura, come a dire, continuazione dell'eterno 83. — Do *di una P div. alla* creatura per mezzo di una P mandante forma, insieme coll'andare della mandata, la Re e il concetto della « Missione » (v.q.) 117; Do e presa di possesso sono affini l'uno all'altra 129. — Do nella Passione di Cristo è darsi e venir dato 317. — D. di Cristo per gli uomini nella Passione rende quest'ultimi sua proprietà meglio che Esso a loro 317. — Do quale momento del Rito di sacrificio della Ch 376. Sua doppia R del darsi e del venir accettato nel Sacrificio 320; cfr. Matrimonio. — De *nella preparazione dell'uomo alla Gf* (v.q.) e nella Fe (v.q.) come, al principio della vita so, il momento culminante del movimento con cui l'uomo va incontro a Dio, nel quale contemporaneamente s'incrociano la sua attività e quella del Creatore 473 478(6) 478 ss. — De nella cooperazione dell'anima nella Gf avviene *nella Gr verso la Gr* 473, crescendo in desiderio, fiducia, dedizione e slancio so della volontà 473 s.

Dono di sé reciproco (amore reciproco) tra Pa e F viene rappresentato con il D. per infinito amore nel Sacrificio di Cristo, dell'Uomo-Dio 328 s.

Donum 51(10) 124 s.; Dono, Regalo, Versamento, Spiratio, Pegno. — D. *increatum* et hypostaticum è lo SpS nella Tr e nell'anima dotata di Gr mediante Inabitazione (v.q.) 126; cfr. Dono. — D. *admirabile* è la Gr so 161.

[δόξα] Gloria (v.q.) di Dio, che viene comunicata agli uomini, nella S. Scrittura 476 s.(4)[ ]; cfr. Gloria.

Dossologia, antica 129(3).

Dotazione *dell'uomo*, nat e so, devonsi separare nettamente; la D. so non è in alcun modo condizionata dalla Na 157 s. — La D. so *del primo Adamo*, Ria 266 ss.

Dote. Una D. della Na non appartiene ad essa come proprietà originale, però le è adatta ad esserle data ulteriormente come

eredità con la stessa Na, per es: la GO 176.

Dottrina della impanazione 373.

[Dottrina sui Misteri].

[Dualismo] 498[1].

Duomo, gotico, quale imagine della creazione solidamente fondata e coronata so in Cristo 298(6).

École française (de Théologie) 318[14] 453[1].

Economia *divina* vuole il collegamento tra Na e So nel M sa per l'armonia dell'universo 414 ss. — E *dell'I* 266 ss.

Economia della salvezza secondo la sua idealità e Re è un M assolutamente so 258 s. Essa può essere considerata solo dall'alto dell'incommensurabile onnipotenza e sapienza e amore di Dio 265. — Sua unità nella molteplicità 183 ss.[1]; cfr. Ordine alla Gr. — Ria sec. S. Cirillo aless. 262 s.

Educazione dell'uomo nat 255.
Potere educativo possiede la Ch e in essa spec. il Sacerdozio, per condurre sicuramente i suoi figli al fine supremo 404 405.

Effetto si basa interiormente sopra una Idea (v.q.) fondamentale [che dà forma e scopo]; esteriormente sopra azioni 306 s. 306(1); cfr. Finis, Motivo. E. *dei SS* è la « res tantum », la Gr 427; v. Efficacia.

« Efficax » sec. Sch non è esclusivamente l'effettiva volontà salvifica di Dio. Questa è efficiens; la generale volontà salvifica di Dio è, quale « sincera volontà di salvezza », pure efficax 530 536; spiegazione della parola 531(4).

Efficientia 538 s.(3); cfr. 530 ss. 531(4).

Efflusso viene spesso chiamato da Sch il modo di Processione dello SpS per indicare il suo Ca di movimento in Dio e nella vita della Gr 142; cfr. Respiro, Org.

Effondere, senso pregnante da dare a « procedere » quando si tratta dello SpS 82.

Effusione, nome speciale della Processione dello SpS dall'efflusso del respiro di vita del Pa e del F 78; E. è il senso originario del versare-donare 83. — E. dello SpS e del sangue di Cristo nella loro R con la Tr e la Ch 328 s. 329(19).

[εἱμαρμένη] 531(4)[].

ἐκκλησία v. Ch, Corpo di Cristo.

[ἐκλέγομαι] 533[2].

[ἐκλεκτός] 533[2].

[ἐκλογή] 522 ss.[1] 546[1].

ἔκπνευσις v. Spirazione.

ἐκπορεύεσθαι uscire; non adoperato mai dai Padri greci per la Processione del F, ma solo specificatamente per la Processione dello SpS 89.

Electio 546 ss.; v. Chiamata.

« Elementi convergenti » nel processo della Gf: l'opera di Dio e l'opera dell'uomo 478.

Elettricità quale imagine dell'azione che l'umanità di Cristo divinizzata dall'UI svolge nel genere umano, cui essa è realmente vincolata senza soluzione di continuità per mezzo della sua origine 341; imagine per la Co di vita e di luce dei Mi 353.

Elevazione di rappresentazioni nat quale modo di procedere dell'Analogia (v.q.) 250; cfr. Trasfigurazione, Trasformazione. E. *della Na* è la Gr che la trasfigura; E. della Ip è il Ca 430. — E. della Na, mediante la Gr, è in se stessa Movimento (v.q.) in senso proprio. — Essa ci abilita e ci *inclina* sec. Na al bene so, poiché, come la Na chiamata da Dio ad esistere, origina in noi una nuova, più alta Na (v. Sopranatura) 543 s. — E. *del genere umano* ad una dignità, ad una vita ed operazione divine, avviene mediante la UI 295 ss. — E. alla Figliolanza (v.q.) è il distintivo della cr Gf (v.q., Conversione, Totalità, Stato) 458 462 a D di ogni religione nat 455; cfr. 454. — E. *alla sfera so di vita* avviene negli infanti semplicemente mediante Ge (v.q.), negli adulti mediante Sposalizio (v.q.) 546. — E. della vita nat quale condizione della visione 494 s.; v. Sposalizio, Sposa di Dio. — E. è la forma necessaria del cambiamento nell'offerta del Sacrificio (v.q.) 321; cfr. Trasfigurazione, Fuoco, SpS.

Elezione (v. Chiamata), fra tutti gli uomini chiamati da Dio alla figliolanza, riguarda coloro che fino alla fine vengono incontro alla scelta di Dio mediante contro-scelta, ovvero, se ancora infanti, pervengono effettivamente al Battesimo 546; essa non accade per esclusione 549; v. Salvezza o Salute (Volontà salvifica), Predestinazione.

[Ellenismo] 496 ss.(9)[].

Emanatio 50.

Eminenza di Cristo come metaf. forza so di attrazione 273.

[Enciclica di Pio XI « Ubi arcano Dei »] 437[12]. [E. di Pio XI « Casti connubii »] 438[1]. — 451(24)[]. — [E. Pio XI « Ad cath. sacerdotii »] 402[2]. — [E. Pio XII « Summi Pontificatus »] 407[2] [« Mystici Corporis Christi »] [« Mediator Dei et hominum »].

Epiclesi nella Ch ortod. 375[24]: posizione e importanza storico-liturgica 377(25)[].

[ἐπιθυμία] v. Concupiscenza in S. Paolo.

Erede del Pa è il F 268 s.

Eredità: Una E. non appartiene alla Na come proprietà originale, è però creata così che, data alla Na, potrebbe con la Na venir ritrasmessa, per es. la GO 175 s. — E. *dei figli di Dio* è la vita eterna, suo pegno lo SpS, depositario del pegno è Cristo 303. « Caparra » (v.q.) della nostra E. è lo SpS 123.

Ereditarietà della GO (v.q.) nello stato originale 224 s.; del Peccato originale (v.q.) nell'uomo del di poi 225 s. — E. nat non offre nessun analogato sufficiente per il peccato originale 213 ss. 212[1]. — E. *della Gr so*; la sua possibilità è dimostrata dalla Na della GO 175 ss.; essa appare come un semplice misericordioso continuo alitare dello SpS nel genere umano concomitante alla Ge 177 180; ultimo fondamento della sua possibilità anche nello stato originale era l'Uomo-Dio 180.

[Ermeneutica]. Assioma di E. teol.: se si vuol trovare la Fin di un M bisogna prendere le mosse dal fattivo Ordine di Salvezza, non dalle esigenze e dagli scopi nat 265.

[Eros, cr] 183 ss.[1] [E. *intellectualis*] 183-184[1].

Esaltazione, visionaria e sentimentale, è conseguenza del trascurare i contrassegni oggettivi della Riv. e della Fe 588.

Escatologia come sviluppo della Gloria di Dio realizzata sulla terra nel Cr 476 s. 476 s.(4)[] 482.

[Esistenza cr] *secondo essenza ed apparenza* 369-372; cfr. 233(9)[].
[Presentata nella « metafisica so »] 429 fino a 438. — [*Suo fine* oltrepassa completamente la Na e le sue esigenze] 480 485 ss. 487[8] 502; [è la « Salvezza » (v.q.)]. E. cr nell'azione coordinata della Predestinazione, Gr e Libertà 522 ss.[1] 522 ss. 529 ss. 531[5] 534 ss. 543-546. — Come tale si basa sulla sovrana Chiamata (v.q.) di Dio e di Cristo, che è invito a libera responsabilità e decisione 531(4)[] 533[2]. — *La sua coscienza di sé* è coscienza proveniente dalla Fe 476 ss.; il suo agire è, nella sua certezza, conseguenza della Fe 478 s. La vita dei Cri è nascosta con Cristo in Dio 481.
I SS gerarchici, Battesimo, Cresima, Ordine Sacro, realizzano un'effettiva *Elevazione* (v.q.) del destinatario in una so unità organica con Cristo che gli trasmette unità di vita. Stando a questa altezza, egli può entrare nei diversi Rai nei quali i SS non gerarchici, mediante speciale unione con il Capo, gli concedono conferma, mantenimento e restaurazione della sua dignità 427, cfr. Matrimonio 443 s. — Egli non possiede nella Gf e nell'inserimento in Cristo l'Integrità dello stato originale (v.q.), ciò nonostante, possiede la Gr in più grande perfezione che Adamo: gli rimane la debolezza a dimostrare la virtù div., al fine di acquistare merito e di impegnarsi maggiormente nella difesa della G so. La Gr, per mezzo di Cristo, mette radici così profonde nella Na dell'uomo, da non richiedere in essa alcun appoggio, come sarebbe quello dell'Integrità, poiché l'Uomo-Dio, insieme allo SpS, dimora nella più recondita intimità del suo essere 466-467; cfr. Inabitazione.
[E. cr] nella vita eterna, v. Gloria finale, Spiritualizzazione, Riposo, Luce.

[Esistenza, *umana*] viene dominata dalla generale volontà salvifica di Dio 531 [Problematica] 531[5]; cfr. 254 ss. — Suo Ra col peccato originale 183[1]. Cfr. pel tutto Na.

[Esistenzialismo] 55[1].

[Esperimentabilità del So come tale] è impossibile, perché il So non consente un'evidente consapevolezza 474[6] 477(5); cfr. 435 s. v. Miracolo; perché la Na è sì fondamento, ma non radice del So 577 s., perché la semplice comprensione degli oggetti in sé e per sé non contiene nessuna vera garanzia, sia pure della verità ideale, tanto meno della positiva verità del compreso 578 s. — Diventa visibile quale problema nella cooperazione dell'uomo alla Gf 472 ss. 472[4] 474 s. 474[6] 476[3] 475 ss.
Rimane psicologicamente sempre incerta 588.

Espiazione, adeguata, Dio non ha bisogno di esigerla; può venire effettuata, di fronte a Dio, solo da una P di dignità infinita 257 ss.; l'esigerla e il renderla possibile da parte di Dio ridà all'uomo la sua condizione so 257.

Essenza, *metaf.* 56 ss. — E. *di Dio* (v.q.): non c'è nessuna reale D tra E. e P, soltanto una virtuale: l'unico Iddio appare relativamente quale P, non quale E. 92 s.

Essere mortali 291(7).

Estensione (Continuazione) di una Re trinit. inter. all'esterno è una « reale Riv » di questa Re. Essa è avvenuta mediante l'UI di una P div. con una Na creata 116; presentazione riassuntiva 134 ss. 138. — La E. delle inter. div. Produzioni (v.q.) sopra la creatura è il M della creazione originale 157 ss.; cfr. Dilatazione, Adamo, Stato originale, Ordine della Gr. — Mediante E. i meriti dell'umanità di Cristo spettano alle sue membra 288 291 ss.

[ἔσχατος] 483[1] 496 ss.(9)[].

Eternità come attributo essenziale di Dio nella Riv, storia delle Religioni e Fi 496 496 ss.(9)[]. Come compimento della Par

(v.q.) 198. — V. Luce dell'E., Fuoco dell'E.

Eterno designa nella vita so non soltanto l'essere immortale, indefettibile, ma Par alla vita assolutamente eterna della Divinità, vita che nella sua semplicità infinitamente ricca è immutabile 496.

[ἕτοιμος] 522 ss.[1].

Eucaristia [nella Ch antica viene chiamato il grande Rendimento di grazie] 375[24] 377(25)[]. Euc in S. Ippolito 374 s.(23)[]. E' un M sa 412, in senso più stretto, tipico per i restanti SS i quali con la loro Struttura (v.q.) partecipano all'Euc 420 s. 421 ss. 424 s. — E' il centro dei Mi; essenza e Re del M 345. — *Sua Struttura* (v.q.) sa 424. — E' S dell'unità fra Tr, Cristo e uomo 301. — *Carattere precipuo del suo Sig* è l'approfondirsi della Incorporazione (v.q.) delle membra in Cristo per la glorificazione so di Dio mediante il Sacrificio (v.q.) della creatura unita nella più intima Par a Cristo, e, per mezzo di lui, alla Tr 291 354 356 s. 364. — La Euc come la più reale espressione della comunità e della « Ch » 398. — La *presenza euc* è riflesso ed estensione della I: Cristo, per virtù dello SpS, formò il suo corpo dal seno della Vergine, lo accolse nella sua P, e con quest'atto entrò nel mondo; il cambiamento del pane nel Corpo di Cristo, per virtù dello stesso SpS, è una rinnovazione di quell'atto meraviglioso. Egli moltiplica con ciò la sua sostanziale presenza traverso spazi e tempi 357. — Suo fine è la crescita del Corpo di Cristo 357; cfr. Incorporazione. — *Modo di esistenza sa* del Corpo di Cristo nell'Euc: si può esprimere soltanto con concetti analogici 346; v. Corpo di Cristo; partecipa al modo di esistenza di Dio 349; cfr. So.
Euc quale promessa di sviluppo della vita div. nell'eternità a noi comunicata ora in germe 388. — Principale sorgente e — non esclusivo però — *mezzo per raggiungere* l'immortalità 501 s. 501[3]. — *Effetti*: La Euc come comunione con Dio rappresenta nello stesso tempo Ge e nutrimento dei figli di Dio 362. — M dell'amore di Dio sollecitante l'unione con l'uomo mediante Par (v.q.) 352; sua convenienza, Sig, necessità non si possono spiegare soddisfacentemente senza ammettere la vocazione degli uomini alla Par 352 s. — *Suo uso* dà forza di vita 386 ss. e, insieme, gioia di vita div. e prepara sostanzialmente alla Visio beatifica 388.

Eva. Il suo nome è indicazione di origine; Virago (v.q.). — E. con questo nome originario è un analogato per lo SpS e la sua Produzione derivante dalla fecondità della Na spirituale div. nelle due PP congiunte del Pa e F 142 s.; v. Donna.
E. - Maria 342 s.

Evidenza, razionale, di un principio di C viene sostituita nella Fe dalla garanzia di Dio 564 s.
E. della Fe è prodotta dal lumen fidei dello SpS (v. Irradiazione, Vivere della vita div.) 585 ss.

Evo è il flusso del tempo cui è legata la creatura spirituale 496; cfr. Tempus. Χρόνος, Αἰών, Vita, eterna 496 ss.(9)[].

[Evolution homogène du dogme nello Sch] 40 s.; cfr. 41[1].

Famiglia *di Dio* è la nostra patria nella Gloria finale 494. — F. *umana* quale analogato ipostatico della Tr 139 ss.; cfr. Vir, Donna, Mediatrice, Pa. Madre, F, Unità di genere, Generi, Ge, Verginità, Dio: Famiglia di Dio, Spiritualità. — *Il genere umano* forma una F. solidale (v. Solidarietà), il di cui capo supremo è Adamo, cioè Cristo 214. — *Imagine* della Ch 401 s.
Fecondità di Dio e delle creature 31; cfr. Pa, Radice, Sorgente. — F. della Ch nella sua maternità celeste 404.

Fede, *nat*, è un poco la « Disposizione » (v.q.) della ragione all'accettazione di una verità non riconosciuta con certezza, per amore del suo contenuto di bellezza e di bontà; la volontà è attratta dall'oggetto 580. *Fe so* ha la Na della vita so 475 ss. 478[8]; v. Gloria, Trasfigurazione. — Fe so non viene per se stessa realizzata mediante miracoli, parole div. o apparizione di un messo di Dio, ma per opera dell'interiore Gr di Dio 251 s. — Ra di vita della Fe con la I e la Visione 308. — Essa introduce nella Ch (v.q.) col Battesimo (v.q.) perché abilita alla Par (v.q.) all'Euc (v.q.) al vincolo della Comunità, e anticipa questo 399 s.; v. Sposalizio.
Fe è l'atto meritorio di accettazione della Riv div. prodotto dalla Gr per mezzo dell'uomo al quale viene offerta 9; ci mostra in Dio il Significato originale di tutto il reale, per es: 72; convince infallibilmente della Re della Tr 24; è radice della nostra considerazione teol. dei Mi 34; anche ad essa rimangono incomprensibili i Mi nel loro senso più alto 39; ci presenta gli atti della vita interna di Dio come produttivi 46; solo dalla Fe la produzione della seconda P è dimostrata quale Ge 68; cfr. Tr. — Solo la Fe riconosce le opere so contingenti di Dio 154 (v. Mi), in conseguenza di ciò, solo la Fe intende il Ca del Peccato (v.q.) 156 s. — Solo la Fe può conoscere la portata so del peccato e del Peccato originale (v.q.) 188 187[2]. — La Fe è radice da cui proviene la C teol., dà a questa nuovi principi, però nessuna nuova facoltà intellettiva 567. — La Fe [è più ricca in divina magnificenza che

la T] 418 s.[2]. *Fe e scienza* nella loro unità quale M 17[2]; v. T. — La Fe protegge la libertà della Ragione (v.q.) nel di lei proprio campo; la innalza al condominio del suo 593. La Fe, malgrado il suo Ca di illuminazione, non può effettuare nessuna visione intuitiva della Riv 481-482. — La Fe rimane oscura anche colla Inabitazione delle PP div. dell'anima dotata della Gr 126 s. — Fe è «ipostasi e argomento del non apparente» 581. — La maggiore *Certezza* (v.q.) della Fe compensa la mancanza di immediata evidenza 600. *Fe è l'organo con cui la Gr della Gf si percepisce e si fa scendere nell'anima*; nello stesso tempo però è «Fe nel miracolo» che attende da Dio Gf, Sa e Trasfigurazione 479 s. — La Fe ha la facoltà di anticipare la Gf 480 e la vita eterna 481. — La Fe sveglia quell'attività che conduce l'uomo alla Gf e lo unisce alla giustificante Par di Dio 475 ss.; V. Scambio. — Importanza della Fe per la consapevolezza cr della Gf e dei Mi 476 ss.
Fe viva è la Fe che progredisce mirando all'unione con Dio 478. — Fe è il motore di tutto l'agire cr 478. — [Fe come atteggiamento esistenziale] 187[2]. — «Fe» *dei non credenti* spesso è un'ideale Disposizione (v.q.) della ragione alla bellezza e bontà del contenuto della Riv 581.
Atto di fede viene causato dalla volontà mossa dalla Gr che innalza l'intelligenza all'altezza della Riv e la fa riposare in essa 566. — Fe forma la coscienza cr 475, modella l'intero agire cr come adesione, aspirazione, dono di sé, sottomissione a Dio 478, può anticipare la Gf sa 480. — Il So dei suoi atti si sottrae all'esperienza 474[6] 476 ss. 477(5) 478[8].
Conoscenza di fede, sua realizzazione nello Scambio (v.q.) dell'attività umano-div. 475-480, anche 474[6] 477(5) 478[8].
Certezza di fede, non proviene, come da una radice, da una certezza causata dall'evidenza del fatto della Riv e della sua veridicità (v. Ragione: Certezza di ragione); la volontà portata dalla Gr innalza l'intelligenza all'altezza della Riv 566. — [C nel metodo teol.] 41[1].
Scienza della fede devesi intendere o come razionale dimostrazione del fatto della Riv, ovvero come il scientifico Intendimento (v.q.) della Fe 582 s.; v. Valore conoscitivo della T, T.

[Fede di popolo, precristiana, sua Importanza storico-religiosa] 4 s.[11] 20[5] 183 ss.[1]; cfr. Riv originale.

[Fiaccole, tre, imagine della Tr] 60[1].

Fides [implicita]; v. Fe.

Fiducia dell'uomo, nello svolgersi della Gf, provoca l'azione div. 478 s. 478(6); cfr. Scambio. Gf, Fe.

Figlio *di un uomo* può essere in discordia col Pa e tuttavia rimanere suo figlio; *figli di Dio* partecipano alla sua Sa, con ciò anche alla sua Na div. Un'offesa fatta a Dio li priva perciò di questa Figliolanza (v.q.) nella quale non è possibile nessun disaccordo 459. — F quale modello dei teologi 586 s.

Figlio di Dio. Cfr. Verbo, Imagine, Ge, PP in Dio, Processioni personali, Cristo, Uomo-Dio. F è nome essenziale della seconda P della Tr, perché essa è dalla prima «generata» intellettualmente mediante espressione della C di se stessa 69 ss.; esso accumula in sé il contenuto delle espressioni «Verbo» e «Imagine» 77. — Esso si fa presente alla nostra anima nella GrS così com'è nella sua P: quale riflesso ed imagine di somiglianza della Gloria del Pa; il Pa viene a noi solo nel F 126; il F però per mezzo dello SpS ch'Egli ci manda 128 ss. 134 ss.; cfr. Inabitazione, Org; solo raramente la S. Scrittura dice che lo stesso F viene «mandato» in noi 127; cfr. Missioni. — Sua duplice posizione quale rappresentante del Pa e dello SpS 268. — Quale prototipo, oggetto e motivo della nostra C so 135.

Figliolanza è la comunicazione della Na div. concessa come Gr alle creature 110 123, di cui c'informa il NT 112; motivo ideale e chiave di volta della sua comprensione è solo la Ge del F di Dio dal Pa 110; motivo e norma del modo di effettuazione è la Processione dello SpS 111; mediante lo SpS non viene realizzata la R dello SpS con le PP procedenti, bensì la R tra Pa e F il di cui prodotto è lo SpS stesso 112 130; cfr. Ordine alla Gr, Inabitazione, Na div. (Comunicazione alle creature), Par; nella F. Dio ci dona la sua propria essenza a oggetto del nostro godimento, poiché le facoltà div. contenute nella Gr della F. non possono venir soddisfatte con nessun altro oggetto 123.
Gr e amore inerenti all'anima rendono l'uomo *figlio adottivo di Dio*, oltre a ciò costituiscono la dignità dei figli di Dio 130 s.; il suggellamento (v. Sigillo) della F. lo effettua però lo SpS inabitante personalmente in noi 131 s.; v. Inabitazione. — Essa è Par alla nobiltà di Dio, cioè alla sua Sa 161.
F. concessa all'uomo già nello stato originale 163; cfr. Sa, G, Integrità. — Essa è so per ogni essere creato; venne conosciuta *da Adamo* nello stato originale solo nella Fe so 166. — Viene distrutta dal M *del peccato*; questo annienta la Sa so 188 s. — La perdita colpevole di essa esige grande conveniente riparazione e nello

stesso tempo rende questa impossibile 257 s.; cfr. I, Uomo-Dio, Cristo, Peccato, Peccato originale. — Essa non può venir riconquistata dal peccatore per virtù propria 194.
L'ammissione dell'umanità nella F. realizzò idealmente (v. Idea) il riscatto dal peccato 334. — F. quale sostanziale unità dell'umanità con la Na div. mediante l'I 301 ss. — F. può esser reclamata come diritto dall'umanità mercé l'I 282 s. 284 s.; la porta già virtualmente in sé 285. — F. per Gr e sua D dell'UI 243 s. 244 ss. — Gr della F. è la radice (v. Pianta) *della Gf* (v.q.) cr che la contiene virtualmente 462. Quale rinnovamento e Santificazione (v.q.) viene a noi comunicata nella Rinascita (v.q.) per mezzo dello SpS, ed effettua in noi una Sa, in virtù della quale, Iddio deve rimetterci la colpa del peccato 458; cfr. 459, Conversione, Volontà, Elevazione, Virtù teol., Totalità. — La Gr della F., per la paterna benevolenza di Dio ci fa formalmente so effigie della Na div.; essa è semplicemente « gratia gratum faciens »; inoltre ci santifica così che noi formalmente possediamo mediante la stessa una santa disposizione e unione di vita con Dio, essa è genuina gratia sanctificans 430. — F. viene dall'Euc non solo mantenuta e accresciuta secondo il grado, ma fondata più profondamente e fatta più magnifica 361 s. — Pel tutto 453 s.[1] 578[1].

Figliolanza adottiva (adozione divina - Gr dell'adozione): La sua Idea ha per presupposto, quale ideale, la Figliolanza trinit. 109 ss.; la processione dello SpS fonda, quale motivo e misura, il suo modo di realizzazione 111; v. Figliolanza. — F. viene sigillata, cioè innalzata alla perfetta Figliolanza (v.q.) per mezzo dello SpS 131 s. — F. diventa agli occhi di Dio, per mezzo dell'I, una « sostanziale unità e Affinità (v.q.) col suo F » 284 s.

Figliolo dell'uomo, suo posto nell'Ordine alla Gr 126(10). — Quale sorgente della Gr di Dio e della Gloria degli Angeli 203 s.; v. Uomo-Dio, Cristo. — Sua R con l'umanità 274; v. Uomo-Dio.

Filosofia indica *in gen.* amore alla sapienza e la stessa sapienza, dunque anche la div. C e scienza so che vengono realizzate in noi mediante la Fe; *in senso più stretto* essa è la sapienza umana. C e scienza puramente razionale 96; i Mi sono per essa verità assolutamente trascendentali, di cui non necessita per giungere sicuramente alla C di Dio 96 s. 101. — Essa, con la più possibile esatta osservazione della Na — della causa materialis nella T —, ha preparato a questa la via 577 s. — Alla sua sfera, oltre alle cose della Na e alle loro Ri nat con Dio, come loro Autore, 557 ss., appartiene anche il Miracoloso (v.q.) 563 s. — Fi nat, per suo conto, riconosce più ragioni contrarie che favorevoli ad una Risurrezione del corpo (v.q.) dei morti 499 s. — Fi trascendentale 600. — Essa diviene del tutto infeconda se si muove in formule astratte 599. — Insufficienza del suo linguaggio astratto dinanzi alla Re so 367[3]. — Il suo Ra con la T è dinamico, non statico 590 s. 597 ss.; cfr. 13[4] 17[2] 101, T, [Sch].

[Filosofia della vita] 3[8] 55[1] 553[1] 557 s.[5].

Finalità: v. Significato.

Fine è radice e norma di ciò che si riferisce ad esso. Il F. separa l'ordine della Na dal So 175 559. — Dio quale F. nat dell'uomo non può da questi [in questo limite] (v. Na, Uomo) venir perduto 257-263; cfr. Sig, Finis, Scopo.

[Fine del mondo] 483[1].

Finis v. Causa finalis. — F. *fidei* 486; v. Gloria finale, Salvezza. — F. *naturae* (humanae) è Iddio, anche dopo il peccato originale 230. — F. *operantis* designa scopi soggettivi in un agente, i quali non determinano intimamente l'oggetto voluto, ma lo presuppongono precisato secondo la sua idea, e risultano più dalla R dell'azione colla sua causa che per l'essenza dell'azione come tale: essi non contengono l'intimo Motivo (v.q.) dell'azione 307; cfr. Scopo, soggettivo. F. *operis* determina obiettivamente e internamente la ragion d'essere e il compimento di una opera senza riguardo agli scopi soggettivi [integranti ovvero alteranti] degli eseguenti 306 s.; cfr. Sig. obiettivo, Motivo.

[Fisica, moderna] 8[4] 181[1] 351 557 s.[5].

Fisico - *reale* cioè *iperfisico* è il principale influsso di Dio sulla nat e so attività dell'uomo nella Gr abituale 544 545; cfr 370 s. 421 456; v. Na, Uomo, Umanità di Cristo, SS.

Fondamento *dell'essere cristiano* nella «semplice unità » del genere umano con Cristo 278; cfr. [Disposizione al divenire cristiano], [Divenire cristiano].

Forma quale principio metaf.; v. Causa formalis.

[Forma originaria della consacrazione] 375[24].

Forma servi è la figura [esistenziale] dell'Uomo-Dio presa liberamente rinunziando alla Gloria ad esso dovuta 313 s. 596 604.

Formazione del cristiano [vista metaf.] è conformazione con Cristo mediante il Ca 436 s.; v. [Divenire cristiano], Esistenza,

cr. V. [Scopo di formazione *moderna*] 487[8]; cfr. 496 ss.(9)[].

Forza (Virtù): Virtus mystica nello *Stato originale* 167. — F. di Adamo e Cristo nella loro D 247 s. — F. di Dio inserita nel genere umano per mezzo dell'UI 289 s. 294. — F. umano-div. di Cristo può comunicare la vita so che essa stessa possiede 249; cfr. Unzione. — F. div. del Redentore nella sua opera di salvezza 252 s. — F. *della Gr divina*, sua morale e fisico-dinamica produzione e direzione per mezzo di Cristo 336 ss. — F. dell'opera di salute di Cristo fluisce dalla sua visione di Dio 331. — F. della Gf è soltanto F. di Dio, di Cristo e dello SpS 467 468 ss. — Div., vivificante F. dell'Euc è il Logos e lo SpS 379-383. — F. di Dio è posta a nostra disposizione pel raggiungimento del fine prefissoci mediante la Predestinazione (v.q.) 535.
«F.» *del peccato* (v.q.): essa è moralmente incompatibile con la Sa so 190; cfr. Privazione.

Forza d'attrazione *della verità so sopra la ragione* 580 ss.; cfr. Affinità, [Affinità elettiva], Desid. nat., Disposizione. — F. *dell'Uomo-Dio* sopra tutte le membra del genere umano quale M 273 s.

Fragranza. Appellativo dello SpS come del profumo dell'intima trinit. Sa 87. — Effetto dell'unzione dell'umanità di Cristo con il Logos e l'attività dell'Uomo-Dio 249. — F. come simbolo della «Trasfigurazione (v.q.) dell'oblazione per mezzo del Fuoco (v.q.) 321; cfr. Sacrificio; Re nella glorificazione del Cristo glorioso e del Cr inserito in lui come suo membro 324 s.; cfr. Olocausto. — Cfr. 383, Giglio.

Fratelli di Cristo, effettivi, sono gli uomini per mezzo dell'I 285.

Frumento, imagine per il Corpo di Cristo nella Gloria eterna 380; cfr. 380(3).

Frutto, so, del genere umano è l'Uomo-Dio 272; cfr. Pianta.

Fuoco quale fiamma del sacrificio trasforma l'offerta e la fa salire al cielo come fragranza dell'olocausto 321; realizza simbolicamente la sua Trasfigurazione (v.q.) 321 322 s.; senso mistico (v.q.): la Trasfigurazione (v.q.) del Cristo risorto, lo splendore della sua Gloria trasformano Cristo e i Cri in perfetta offerta di sacrificio 323 ss.; v. Olocausto; consumazione di perfezione realizza nell'eternità il F. dello SpS 325. F. è la Divinità dell'Uomo-Dio che, come un F. penetra nelle membra del reale Corpo mist. 338 s. — F. dello SpS sorgente di vita dell'Uomo-Dio nella I e nell'Euc 390 s. — F. come figura del modo di agire dello SpS nell'Euc mediante la Tra 358 s. 370 s. 373 380; cfr. Ardore, Cristo-Culto sacrificale, Olocausto, Abbrustolimento. — Imagine dell'estinzione della colpa per mezzo dello SpS 460 468. — F. *nel castigo finale* dei malvagi è, anzitutto, [parola figurata] per un so potere spirituale, che, quale castigo, corrisponde al trasfigurante ardore dello SpS nei beni so 514 ss. Come strumento, gli serve il F. materiale 516 ss.

Fusione nei Padri, designa l'Incorporazione (v.q.) in Cristo mediante la virtù vitale dello SpS 359; v. Interdipendenza; nell'Euc 369. — Simbolismo della F. dei grani di frumento e di uva nell'Euc 378.

Funzione. V. Significato.

Gallicanesimo 451.
γαμέω, γάμος 399[1] 445[14].

Garanzia e garante, per il pieno godimento della società col Dio trino nell'eternità, è lo SpS come Pegno (v.q.) e Caparra (v.q.) 127. — G. della speranza della divinizzazione è l'I 309 308(3); cfr. Pegno, Sigillo.

Generazione: etimologia 71. — La Ge nella sua forma sensibile, non è mai conosciuta nella sua più intima essenza 68. — Essa è nella vita div. come nella creata l'atto più alto della vita; poiché essa è comunicazione di vita, Propagazione (v.q.) 26 140. *In Dio* la Produzione (v.q.) della seconda P dalla prima viene chiamata Ge, poiché esiste una «Somiglianza» con la Ge umana: in questa qualchecosa della sostanza del producente passa nel prodotto che è sostanzialmente simile al producente; in Dio l'intera sostanza passa nel prodotto: la Ge in Dio è la Ge perfetta 69 s. 72 140 s.; cioè «la specie più alta di produzione, mediante la quale l'essere generante dà di sé testimonianza nel modo più perfetto, esprime se stesso» 70 268: la Na si comunica «quale Na» 73. — Il fattore più importante nella Ge è l'assimilazione del generato con il generante per formare un'immagine reale 70 ss.
D e somiglianza della Ge delle creature — sensibile e spirituale — *con la Ge in Dio* 72 140. La Ge in Dio è verginale a causa della sua pura spiritualità 144.
La Ge nat dell'Uomo (v.q.) è un semplice atto in cui la Disposizione (v.q.) della materia, quale momento materiale, e l'accettazione dell'anima, quale momento formale, vengono distinte 222 s. 224 s. — Nell'imperfetta Ge umana, la donna è il secondo principio 143. *La Ge nell'Ordine alla Gr*: Solo la Ge trinit. del F dal Pa è motivo ideale e chiave di volta per la comprensione dell'elevazione dell'uomo alla figliolanza di Dio 110; cfr. Figliolanza, Par, Inabitazione, Org, Vita, Amore, Ordine del-

la Gr; Maria SS., per virtù dello SpS, diviene Madre « spirituale », cioè Vergine Madre, e, sec. il suo modello, la Ch, e nella Ch le Vergini a Dio consacrate 144. — *Ge di vita so* nell'uomo avviene con l'ingresso del Logos nel genere umano coll'UI. Questa effettua una « semplice », cioè « materiale, morta » unità delle membra del genere con Cristo come Capo so. Quest'unità è il necessario [metaf.] Fondamento (v.q.) per l'infusione della vita so mediante lo Spirito del Capo nella Fe e per l'organizzazione, il suggellamento ed il compimento di questa vita nel Battesimo 278 s. e nell'Euc 362. — La Gf quale Ge so 469 s. — *Ge dei Cri* non è un provenire da Cristo, ma un inserimento *in Cristo* 356; cfr. [Divenire cristiano].
Ra della Ge nat con la so: v. Ra reciproco, Interdipendenza. — La Ge della Na per opera di Adamo dispone il corpo all'accettazione dell'anima che Dio vi alita dentro; il So (v.q.) non viene prodotto dall'Uomo-Dio, ma da Dio; Cristo lo contiene tuttavia in sé e lo continua 179 s. 338 s. — La Ge nat in una possibile unione con l'ereditarietà della Gr so 176 s. 177 s. — La Ge nat non effettuava la propagazione della GO, nè effettua quella del Peccato originale (v.q.) 225. — Ge nat nel Matrimonio « nat » 439-442; nel Matrimonio cr 446-448 451 s.; cfr. Matrimonio.

Genere umano possedeva in Adamo la GO come bene comune 213 s. — R nat e so con Adamo e con Cristo 270-296. — E' « prodotto » da Adamo, viene « adottato » da Cristo 272 s. — Per mezzo dell'I viene innalzato di più di quanto lo fosse avanti il peccato; esso riceve diritto alla Gr e porta in se stesso il principio della medesima 264 s. — *Come tale è Corpo di Cristo* 272-279 287 s.; cfr. Battesimo, Org. — Comunione di Gr nel G. 180. — Viene odiato dall'inferno a causa della Madre dell'Uomo-Dio (opin. teol.) 205.

Genesi ci narra la particolare creazione dell'uomo 164; cfr. 164[6] non esclude però la elevazione so 165.

Genitori, professione, Dovere, loro Gr 448 ss.

Gerarchia *nella Ch* viene effettuata mediante i « SS gerarchici » Battesimo, Cresima, Ordine (v.q.) 427. — [G. della Re] 159.

Germe. Quale G. nascosto, Adamo possedeva la div. Trasfigurazione e Gloria 163; v. Pianta, Radice.

Gesù: Il nome indica la P dell'Uomo-Dio primariamente soltanto per la sua missione sulla terra a favore degli uomini, non per la sua essenza e costituzione 249 s. — V. Forma servi.
[γ7] 1496 ss.(9)[].

Giansenismo 451 458(5).

Giansenisti 218 s.[1]. Considerano l'Integrità come « dotazione nat » del primo uomo 207 s. 209.

Giglio, il suo profumo imagine per la penetrazione del genere umano da parte della Gr del suo Capo 341(9); cfr. Carbone ardente, Fragranza.

Giubilo: Infinito G. sopra la propria Gloria è espressione dell'inter. fecondità della Na div. 51 100; lo SpS è « jubilus » dell'amore scambievole tra Pa e F 47(3). — La testimonianza del giubilo d'amore della creatura innanzi alla Gloria di Dio è solo un eco dell'inter. G. di Dio 100.

Giudaismo, concetto di Dio 26 s.

Giudei riconoscevano Dio quale Dio « vivente »; gli contestarono più tardi la possibilità delle div. produzioni interne; cfr. Ariani 26 s. — Erano troppo servili d'animo per comprendere il M dell'Ordine so 164. — La loro incredulità nei riguardi di Cristo e dell'Euc 381 s. — Loro concezione nel martimonio 444 s.

[Giudizio universale] 233 s.(9)[] 483 ss.[1].

Giuramento quale S « nat » 442.

Giurisdizione *della Ch sopra il Matrimonio* 450 s.; cfr. 447[17] 449 s.(21).

Giuseppinismo 451.

Giustificazione: *La Gf nat* non è altro che la ripresa di una giusta intenzione, corrispondente cioè alla legge di Dio, insieme con il perdono da parte di Dio di una precedente ingiustizia: risanamento di un'« anomalia » entrata nell'uomo nat 454 s. 457 s.; v. Uomo, Na.
Il suo M so viene invocato dal M dello stato originale e del peccato 455. — Non può essere provato con evidenza quale Re so 477(5). — La Gf del peccatore si riferisce tanto alla cancellazione della Colpa (v.q.) come all'allontanamento dell'abito della Perversione (v.q.) 193. — [Gf e Predestinazione nella T della Riforma e del tempo che la segue] 522 ss.[1].
La Gf cr è la trasposizione nello stato di Figliolanza (v.q.) di Dio 460 s. e della G e Sa (v.q.) ad essa corrispondente 461 s. e dell'accrescimento di esse 453; essa è il frutto della « misteriosa piantagione » (v. Pianta) dell'I e della Ch, e perciò, come frutto da germe, un M 453 s.; cfr. Ordine gerarchico. — Il suo migliore appellativo è « Santificazione per mezzo dello SpS » perché esso designa la sua essenza e il suo compiersi 463; v. Rinascita, Ordine della Gr, Virtù, div.; la cooperazione dell'uomo nei singoli atti delle virtù infuse dipende dalla figliolanza 461; cfr. Totalità, Conversione, Elevazione, Peccato. — Essa è la vivificante introduzione dell'I nell'umanità

465; quale Gf *cr* viene completata con l'inserimento in Cristo (v.q.). Questo ci dà una dignità più alta di quella che la Gr e la Rinascita soltanto potrebbero dare 463 ss. — Essa è una meravigliosa trasformazione della vita nat nella vita div. 370 s.; sua R con l'Euc (v.q.) 371 s. 372(17); v. Sposalizio, Sposa di Dio. — Sua causa producente è Dio, suo organo l'umanità di Cristo 468; sua causa morale l'Uomo-Dio, deposito dei cui meriti sono i SS 469; l'uomo non è nella particolare Gf comproducente, ma passivo, ricevente 469, v. Uomo, Na, Ordine alla Gr, Cooperazione.
« *Seconda* » Gf viene chiamata l'aumento della Gr 481-482.

Giustizia senza l'aiuto della Riv viene compresa quale giusto ordine e retta intenzione dell'uomo 160; nell'Ordine so, già in Adamo, essa era la div. G dei figli di Dio effusa dallo SpS 160 ss. — L'espressione G acquista più alto Significato soltanto mediante aggiunte che indicano le sue Ri con Sa e lo SpS (justitia sanctitatis, admirabile donum) 161. G so è effusione della div. Sa (v.q.) 455; viene infusa e conferita a noi come nuova vera Na in una nuova vita div. 456 s. 458 s.; la nostra G nel M della Gf (v.q.) è div. G e Sa, e vera libertà dalla colpa e unione con Dio mediante amore 462. Essa ci viene donata mediante la Rinascita (v.q.) che ci fa figli di Dio (v. Figlio, Figliolanza), e ci comunica una Sa in virtù della quale Dio ci fa « giusti » 455 458 s. 460 462; cfr. Ordine gerarchico, Penetrazione, Efficacia della Gr, Ordine della Gr, Peccato, Colpa. G, mediante l'Inserimento (v.q.) in Cristo che trasmette il Ca (v.q.) perviene per così dire alla G per la quale Dio è giusto 463 ss. 465(4)[].
G di Dio esige adeguata Riparazione (v.q.) per la ribellione commessa contro di Lui 257 s.; cfr. però, Misericordia e Na dell'uomo, Peccato, Colpa, Figliolanza, Par.

Giustizia ereditaria 176(1); v. GO, Sa, G, Integrità, Stato originale, Org, Ordine gerarchico.

Giustizia originale v. Justitia originalis.

Gloria, concetto sintetico dell'insieme dei beni so comunicati da Dio all'Uomo-Dio per mezzo di questi all'umanità 246 ss.; G. è Par alla C di Dio 600. — Germe della G. dell'intera Na umana nello *Stato originale* era l'Integrità 287. — G. degli Angeli, sec. Sch, ha la sua radice in Cristo 298. — G. del Cristo esaltato trasfigura le sue membra 324; cfr. 263. — G. del corpo umano di Cristo 246 s.; cfr. Visione. — G. del corpo esclude la sofferenza e la morte 247; cfr. Integrità. — G. del corpo venne da Cristo nello status viatoris liberamente rifiutata 332.
G. *di Dio* che da Lui scaturisce e ci fa a Lui veramente bene accetti 476 s.; Riv della sua essenza e della sua comunicazione a Cristo, e, per suo mezzo, ai Cri sulla terra e in cielo 476 ss.(4)[]. — G. *trinit.* comunicata all'universo con la I 298. — G. di Dio realmente rappresentata nel Verbo divenuto uomo 269. — G. del F nell'I passa agli uomini 282 ss. — G. di Dio diventa G. della creatura mediante il Sacrificio di Cristo 334 s. — G. so di Dio è ancora velata nel mondo sensibile; cfr. Uomo-Dio, Cristo, Visio beatifica, Integrità, Trasfigurazione; il visibile è però nel sa M (v.q.) strumento del So 414 419 ss. — G. *del F* trasmette nell'Euc ai credenti quella del Pa 360. — G. della santificazione su questa terra (v. Amore) è germe della G. eterna 488. — Il possesso della G. *celeste* effettua Sa perfetta, non perdibile 245.

Gloria Dei è la Gloria (v.q.) emanante da Dio e che ci fa veramente ben accetti davanti a Lui 476 s.; cfr. δόξα

Gloria finale è lo scopo della Fe 485 s.; v. Salvezza o Salute; cfr. 481-482; è un vero M 488 492 ss.; primariamente è germe efficiente della Santificazione (v.q.) del nostro essere spirituale 476 ss.(4)[] 488; sua regola è la dignità e la Gloria dell'Uomo-Dio trasfigurato 489; essa viene pienamente realizzata nella Visione di Dio (v.q.) 490 ss.; questa è per i Cri, quale principio dell'eredità di Cristo, una nuova Rinascita (v.q.) 495 alla vita eterna (v. eterna) 495 ss.; in essa si concentrano il risveglio e la continuata esistenza *spiritualizzata* del *corpo* 503; questa consiste nell'esclusione delle imperfezioni materiali 504, è perfezionamento e Spiritualizzazione (v.q.) 504 s., per la Riv e rappresentazione della Gloria dell'anima è presente quale per mezzo loro viene effettuata 509; v. Lumen corporis, Lumen animae. — Alla trasfigurazione dello spirito e del corpo dei buoni per mezzo della potenza di Dio corrisponde la punizione dei cattivi mediante il Fuoco (v.q.) materiale e spirituale quale strumento di potenza div. 517-521.

Glorificazione di Dio quale scopo delle inter. ed ester., cioè, delle nat come so opere di Dio 266 ss. — Chiamata del genere umano alla infinita G. di Dio mercé l'UI 293 s. — G. *infinita di Dio* è il fine princip. dell'I 255 s. 264-265, non obbligo inerente all'uomo per Na 256; v. Uomo, Na. — G. è la più elevata destinazione dell'Uomo-Dio e il punto centrale intorno al quale si concentra la sua attività, spec. la sua Passione; sua forma più reale è il Sacrifi-

cio latreutico (v.q.) 315 319 s. — Essa avviene nell'Euc, nella continuazione dell'I, mediante l'unità delle membra con Cristo in *una* sola offerta 363; cfr. [Esistenza, cr].

Glorificazione di sé, *trinit.*, viene continuata nella creatura mediante l'I 295 s.

[γνῶσις] 522 ss.[1].

Godimento: D del temporaneo e dell'eterno G. della essenza trinit. di Dio 123 ss. — Le PP div. vengono mandate alla creatura in intimo possesso e G. per mezzo della GrS 123 124.

Gratia (v. Gr) *capitis* (v. Capo) viene chiamata la Gr creata di Cristo in unione con la UI 338. — G. *efficiens*, effectiva, effectrix sono denominazioni più esatte che efficax 530 ss. 531(4) 536. — G. *gratum faciens* è la Gr della Figliolanza (v.q.) in quanto essa formalmente ci santifica mediante la paterna benevolenza di Dio 430; v. GrS. — G. *increata* chiamasi lo SpS nel senso di personale div. amore che dona alle creature tutto il bene e anche tutto se stesso con la più intima unione; Egli è nella sua P la Gr div. 86 465(4)[]. — G. *motrix* [quale concetto di vita] 545; v. Interdipendenza. — G. *praedeterminans* 542; cfr. 538 ss. G. *praeveniens* 538 s.(3); v. Gr, preveniente. G. *sanctificans* è la gratia gratum faciens, in quanto noi, per mezzo di essa, possediamo formalmente una santa disposizione e unione di vita con Dio 430. — G. *sufficiens* 531(4). — G. *victrix* 542.

Gratia adoptionis: v. Figliolanza.

Gratiae gratis datae vengono ascritte dalla S. Scrittura all'azione dello SpS, tuttavia, solo virtualmente 119.

Gravitare designa la nat propensione delle forze dell'anima verso un oggetto affine (Dio-creature) 207; v. Inclinazione, Desiderium nat.

Grazia (v. Gratia) « *come* Gr » designa l'inclinazione di Dio verso di noi e l'effetto della stessa come tale 192. — Essa è uno straripare dell'amore div. verso l'esterno che abilita la creatura a partecipare alla vita e alla beatitudine di Dio che le PP div. possiedono nello SpS 85 s.; essa viene effettuata dall'intera Tr 102; in essa avviene perciò una « vera Riv » delle inter. Ri della Tr 105 ss. — Essa unisce Dio alla creatura così intimamente, che questa non può contemporaneam. venir separata da Lui a causa della colpa 459; v. Gratia. — Infusione della Gr dello SpS è la particolarissima e più intima ragione della rimozione della colpa del peccato 460. — Gr quale luce 459 s. 460[9]. Gr di Dio, non l'aspetto, la parola e i miracoli di Cristo per se stessi realizzano la Fe in Cristo 251 s. — Gr più che Elevazione (v.q.) della nostra Na, devesi primariamente concepire come elevazione della nostra sostanza quale Ip che viene sigillata dal Ca (v.q.) 430. — Gr, anche per Adamo nello Stato originale, non apparteneva alla Na 179; soltanto il F di Dio poteva meritarla 179. — Gr è virtù di vita di Cristo; il Ca effettua somiglianza con lui 436 s. — Gr conduce nella Fe alla certezza, spingendo al volontario abbandono alla Riv 580.

Preparazione alla Gr presuppone la Gr 534 ss.; cfr. 533[2] 537.

Gr *preveniente*, quale Chiamata (v.q.), incitamento alla Fe e alla G 533 ss. 537. — Essa dà forza per produrre atti so, non la possibilità di effettuare la stessa Gf (v.q.) 468. — Gr *attuale* prepara la GrS, è, come tale, effetto della Tr, allo SpS soltanto appropriata 119; v. Ordine della Gr. — Essa non ha per se stessa Ca so, ma solo mediante Par alla Gr abituale; non è principio del movimento, ma il movimento stesso 545 e opera mediante influsso morale (v.q.) 545. — Gr *abituale* è principio radicale (v.q.) del movimento so 545 (v. sotto: GrS).

Gr *sa* è la Gr comunicata dai singoli SS. Essa ci viene concessa in base ad una duplice R con la « Consacrazione » (v.q.), cioè con il suo speciale Titolo (v.q.) e con la Destinazione (v.q.) ad essa assegnata. Come il M nascosto in visibili segni, essa si chiama « res sacramenti » (v.q.) 421 s. 424 427 s.

Elemento presupposto della Grazia, concetto ausiliario nella dottrina del Ca 431.

Elezione divina della Grazia chiamasi il diverso procedere della div. Volontà salvifica (v.q.) nella comunicazione delle Gr inter. ed ester., dalle quali dipende la Cooperazione (v.q.) dell'uomo e il raggiungimento del suo fine 548 s.; cfr. Elezione. Essa dipende dalla libera volontà di Dio di mostrarsi signore dei suoi doni 549 e avviene non indipendentemente dalla previsione della cooperazione dell'uomo 549.

Ornamento di Grazia è la purezza e la bontà so date all'anima con la so Sa (v.q.) 129.

Stato di Grazia, il suo M dipende dal M dello stato originale 455. V. Ordine della Grazia — [Sistema sincretistico di Grazia] — [Disputa sulla Grazia].

Grazia santificante è una qualità dell'anima prodotta dall'intera Tr. Essa le comunica la purezza e la bontà so quale effigie della Sa della Na div. — Le PP div. in questa effigie (v. Sigillo) entrano nell'anima. Questa comunicazione viene appropriata allo SpS che procede dalla Sa del Pa e del F. Quale inabitante Ospite (v.q.) che entra nell'anima con la GrS, esso è tuttavia

anche causa formalis della Sa della creatura, della dignità della figliolanza e della unione con le PP div. 119 129 s. — Esso, quale P dell'Amore (v.q.) avvia l'effettivo ingresso del Pa e del F 119 121 ss. 124 131; v. Ordine della Gr, Par. — [GrS] è la *comunicazione della Na div. alla creatura razionale* 159 mediante una certa estensione delle inter. div. Produzioni 157; non le è in alcun modo dovuta, è da lei non meritata, né meritabile, non assolut. necessaria al conseguimento del suo fine nat; in Dio non esiste alcuna necessità d'impartirla, neppure nel suo amore; essa è, in conseguenza, per noi assolut. so; perciò, del tutto inconoscibile alla ragione nat; non dimostrabile, né a priori, né a posteriori; non deducibile neppure dalla C nat dell'amore div. 157-159; un vero miracolo della stragrande potenza e amore di Dio, che ha il suo eguale solo nella Ge del F e nella Spirazione dello SpS 159. — *Sa è attributo essenziale di questa Gr*, perchè la Sa esprime tutta la div. Dignità (v.q.) e la div. Nobiltà (v.q.) che essa ci comunica 161. — Essa non è identificata con il so indirizzo della volontà a Dio (dunque non « caritas » nel senso della scuola scotista), bensì Sa e G so, così come, nell'insieme del so Org (v.q.), esse vengono concesse all'intera Na spirituale dell'uomo 162. — GrS nello *stato originale* era scopo e fondamento dell'Integrità (v.q.) 168 s.; anima e radice della GO, sec. S. Tomaso d. A. 174; viene designata quale G e Sa già nel primo uomo sec. lo stato ch'essa effettuava 161 ss., come pure sec. la sua Azione (v.q.) 163. — *Disposizione* alla GrS nello stato originale era l'Integrità (v.q.) 168 s. — La GrS M teol. anche pel *mondo degli spiriti* 182; essa, quale *gratia sanctificans*, perché santificante, esclude ogni peccaminosa perversione 459; quale gratia gratum faciens, ci fa bene accetti a Dio come figli 459; può perdersi nello *stato di pellegrinaggio*, diventa perfetta e imperdibile soltanto per la celeste Gloria 245. — [GrS] V. Ordine della Gr.

[Greci, loro religione] 4[11] 6[1] 20[5].

Gusto: v. Sapienza.

Habitus [visto staticamente] significa qualità entitativa di una Na: « qualitas quae habetur »; [visto dinamicamente] R di proporzione o di sproporzione operativa (cfr. R): « modus, quo aliquis se habet ad aliquid » 193. — [potenza nat o so di una Na; v. Virtù] 185 190 ss.

Holocaustum, designazione per l'eterno Sacrificio dell'intero Cristo offerto nella Gloria 325 325[14].

Homo coelestis è soltanto l'Uomo-Dio 179.

Hypostasis, ὑπόστασις 56 V. Ip.

Idea [per lo Sch è una Re metaf., per es: il M sa nella Ch] 411. — I. quale interno Motivo (v.q.) di un'effettuazione, e quale condizione prima della sua comprensione 306 s.; cfr. Finis. — I. e realizzazione dell'Ordine della Salvezza 300 306 ss. (Finis operis - Finis operantis) 311 ss. — I. so di Dio quale Re nascosta nell'Ordine di creazione visto nat 442 444.

[Idea della Risurrezione avanti Cristo, nella religione nat e Fi] 502[8].

ideale è la Co di un M so con una cosa visibile, quando questa porta in sé un M com'essa fosse suo simbolo e sua similitudine, lo rende sensibile, ma non diventa una cosa sola con esso 411 s.; cfr. reale, M, sa. « i. » nello Sch indica l'effettivo motivo di un'opera, agente interiormente 306 ss.

Ideale esemplare in Dio quale motivo dell'agire div. nell'Ordine della Gr 110 ss. — I. è la « causa exemplaris » di una cosa 574.

[Idealità esemplare, cioè la più intima Re dell'ordine so delle cose nell'I] 306 ss. 309 ss.; nel Sacrificio di Cristo 321 ss. 324. — I. *del Sacrificio di Cristo* 319 s. 322 324. — I. e Re (v.q.), Finis operis - Finis operantis; es: la Redenzione 317 s.

Iddii sono gli uomini per mezzo dell'I 282.

Illuminazione, della Gr, effetto della iniziazione cr 5 5[12]; v. Irradiazione.

Imagine (Specie intellettuale) di una cosa nell'uomo, quale prodotto della facoltà conoscitiva, accenna all'oggetto. *In Dio* l'I. è identica all'essenza, perché formata di essa 53 s.; cfr. Atto originario, Archetipo. Soltanto la seconda P è realmente I. personale della prima 67; cfr. F; in forma completa in se stessa 80.

Imagine (Figura). Sopra il concetto di I.: 71[2] 71 117. Il rappresentato vale nell'I. semplicemente per chi vede l'I. e la collega alla sua idea. — I. quale rappresentazione intuitiva dell'essenza di una cosa è determinata dal concetto di questa; non può venir sostituita ad essa 195. — I. è da spiegare nel senso già risultante dall'analisi teol. 226. — I. è mezzo per la chiarificazione dei processi della vita so (per es: della Gf) che sono molto difficili ad esprimersi in parole astratte 460. La parola I. designa *in Dio* l'espressione o l'irradiazione della C che Dio ha di se stesso 46 ss. 50; cfr. Verbo, Riflesso; essa è reale espressione del conosciuto e identica all'essenza del conoscente 53 s.; cfr. Imagine (Specie intellettuale), Archetipo; nell'uomo è la espressione di un pensiero 47, così che si forma una « copia » del-

l'« impressione » 48; quale « species expressa » essa è l'attuale presentazione dell'I. impressa dall'oggetto alla nostra anima, della « species impressa » 48; come tale, essa è semplice pensiero, non la particolare Re dell'oggetto nell'anima 53; l'attività psicologica dell'anima non dà nella sfera nat alcuna I. della Tr 106 s. — La espressione dell'I. in Dio chiamasi Ge (v.q.).
Nella creatura si deve ammettere una « Riproduzione » (v.q.) delle interne Ri trinitarie allorché Iddio, in modo assolutamente so, pone una creatura in una R con sé simile a quella in cui le PP div. stanno tra di loro 106 268; v. Inabitazione, Similitudine; cfr. la D con « Simbolo ». — Infinitamente più alta dell'I. in quanto semplice simbolo di una Re, è nella nostra anima la reale impressione dello SpS quale Sigillo (v.q.) della Tr, quindi anche del Pa e del F, nella GrS e per mezzo di essa: essi sono con questa I. così intimamente congiunti che, non semplicemente per i nostri pensieri, mediante la R. di somiglianza, ma effettivamente, con sostanza e P dimorano in noi 120 s. I. — Archetipo — Copia nella I 266 s. — Somiglianza d'I. del Cr con Dio e con Cristo 164 s. 164[6]. — I. di Cristo quale modello della nostra trasformazione per mezzo della Gr. 489 s. — I. di Dio diventiamo noi nell'Euc quale organo divino dell'altissima virtù spiritualizzante 379 s. — I. della Na div. diventa la Ch per opera dello SpS, come Maria SS. 400 s. — I. reale dell'unità di Cristo con la Ch è il Matrimonio (v.q.) cr che ha la realtà di un organo derivato 446.

Imagini (Figure), loro Importanza per la spiegazione astratta delle Re so 367[3]. — I. fisiche per l'azione dell'umanità di Cristo nell'Ordine alla Gr 336 s.
Parole figurate nella dottrina del peccato originale 226-227. V. [Concetti figurati].

[Imagine del mondo, *meccanica*, suo valore per le teorie sopra il modo di agire dei SS] 418 s.[2]. — [I. della Fe cr] 154 s. 271 ss. 271[1] 297 ss. 297[1] 365[1].

Imagine di somiglianza di Dio è il F per Ge ideale; v. C, Verbo, Ge; in forma so reale, la creatura dotata di Gr mediante comunicazione della GrS 119 s. — Essa viene annientata dal peccato 196.
Somiglianza d'imagine dell'uomo con Dio 17[2].

Imitazione, [Processo di vita dell'assimilazione, realizza Par (v.q.) p. es. 283] cfr. Figliolanza, Riproduzione.

Immolazione, presentazione di un'oblazione mediante reale Trasformazione (v.q.) della stessa 323 s. — Sofferenza e morte dei Cri, derivanti da necessità di Na e da castigo, divengono, per la I. di Cristo, libero sacrificio ad onore di Dio 324. — I. cruenta per la separazione del Sangue dal Corpo di Cristo ebbe luogo una sol volta, e solo sulla Croce; in eterno ricordo, essa viene presentata e offerta a Dio nel Sacrificio celeste di Cristo; nell'atto di offerta euc, questo ricordo, e con esso il Sacrificio della Croce, viene espresso e rappresentato al vivo con la simbolica separazione delle Specie nella loro forma e virtù 376 s.; cfr. 363.

Immortalità (v. Na, Uomo, Anima) anche nello stato originale non era dote di Na 165 fino a 169 181. — I. di Adamo (v.q.) era libera Gr su cui la Na non aveva alcun diritto 500. — L'Euc è il suo germe 371.

Immutazione (v. Sacrificio - Concetto) nel rito del Sacrificio euc è la Transustanziazione per mezzo delle parole della Consacrazione sa (v.q.) 376; v. Tra.

Importanza: v. Significato.

[Imposizione delle mani, *quale Rito*] 433[7].

Impressio viene chiamata da Sch una mozione reale e fisica che Dio compie nelle facoltà dell'anima per metterle in movimento di attività onde raggiungano un fine che da se stesse non potrebbero raggiungere 544.

Impressione-Espressione di una P div. mediante reale Missione (v.q.) 119 ss.; v. Sigillo. — Il Battesimo, mediante il generale Ra di Cristo col genere umano, imprime l'unità con Cristo, la organizza, la conclude 279.

Impronta quale effetto del Ca (v.q.) e dello SpS 436 s.; v. Struttura. — I. dell'*appartenenza* a Cristo e *diritto* ai beni so di Cristo conferiti dal Battesimo (v.q.) 279; cfr. Ca.

Impulso al sapere nei riguardi dell'origine del mondo e del suo fine soddisfatta più profondamente dalla Fe che dalla ragione 299 s.

Impuro ciò che è mutevole nella bontà e nell'amore 87, innanzi tutto, per egoismo 88.

Imputazione: Modo d'I. della colpa personale, da parte di Dio, ci è sconosciuto 233. — I. del peccato originale è un'interpretazione estrinsecista della colpabilità ereditaria 214. — I. quale semplice atto giuridico nella propagazione del peccato originale 225.

« in, con e sotto », formula insufficiente per la presenza euc 368 s. 369[9].

Inabitazione dello SpS, *sostanziale*, « *personale* » viene richiesta dall'anima: 1° per l'essenza della Sa so che ci viene comunicata

nella Gr e il cui intero contenuto viene svelato per mezzo della unione con lo SpS 464. — 2° mediante l'Inserimento (v.q.) in Cristo. — Questo dà alla Sa un nuovo valore: lo SpS entra, col F da cui procede, nel corpo del genere umano e d'ora in avanti, quale « Spirito del Capo », diventa, anche nella sua P, così appropriato all'intero corpo, da donare la sua Sa, non semplicemente come effetto, ma com'egli stesso la possiede, così che noi abbiamo, nella nostra qualità di membra, un so titolo di diritto sopra la medesima 464 s. 465(4); cfr. Ca, Gf.

l. dello SpS. *Pensieri fondamentali* [1] 83 s.[3] 86: Lo SpS è principio di tutto l'amore concesso alle creature: egli e la Gr div. in P (gratia increata) 85 s.; in lui, che pervade la creatura con la sua propria forza vitale, Iddio suggella il suo vincolo d'amore con la creatura dotata della Gr 86; sec. S. Cirillo aless., lo SpS santifica le creature con la comunicazione di se stesso 88;[2] le PP div., come tali, con le loro opere ad extra non risaltano formalmente nelle loro reciproche Ri e DD 102 104; [3] mediante Riproduzione (v.q., Imitazione) Iddio può attuare nella creatura una « vera Riv » della Tr, quand'Egli la ponga in una R con sé simile a quella delle PP div. tra di loro, ovvero così la dispone che i processi che hanno luogo in essa formino una fedele imagine dei processi trinit. in Dio 105; [4] la comunicazione della Na div. alle creature non avviene per via di Na, ma di amore. « P dell'amore » è lo SpS 111 s.; [5] la presenza sostanziale di una P in ognuna delle altre è sempre o tacitamente sottintesa, o espressamente richiesta 115; tutte tre le PP possiedono la potenza nella stessa perfezione. Per mezzo dell'attività, come tale, niuna P per se stessa, può in particolar modo distinguersi all'esterno 116; [6] dipende dalla Na del comune *effetto*, se si può dire che una P come tale, cioè nel suo div. e ipostat. Ca, procedendo da un'altra s'introduce nella creatura 119; [7] un tale effetto si presenta dove una P appare come Sigillo (v.q.) che, impresso alla creatura nella sua div. e ipostat. caratteristica, in essa si stampa 119. Ciò accade nella GrS (v.q.) 119; cfr. Riproduzione. In essa il F e lo SpS, a D del Pa, e l'uno dall'altro, sono presenti nella creatura mediante una reale Imagine (v.q.), cosicché essi effettivamente, con la loro sostanza e personalità, dimorano in lei 120 s.; [8] essi divengono presenti alla creatura razionale anche come oggetto di vivo, intimo possesso e godimento 121 s., poiché Iddio, per mezzo spec. della Gr, viene a noi nella sua essenza trinit. 124; [9] lo SpS appare poi anche nella sua proprietà ipostat. come Pegno (v.q.) dell'inter. amore trinit.; come tale, Egli appare nell'anima nostra realmente, sostanzialmente, ipostatic., formalmente, com'Egli è nella sua P: quale effusione e pegno dell'amore del Pa e F, e con ciò anche effusione e pegno, meglio Caparra (v.q.) del paterno amore con cui il Pa ci ama nel suo unigenito F 124 quali Figli adottivi (v.q.); [10] la P procedente (lo SpS) ci viene offerta dalla producente (dal Pa in unione con il F) a possesso e godimento. Questa ci presenta perciò in sé anche il suo « Autore » a possesso e godimento 124; [11] lo SpS, a noi « dato » dal Pa e dal F è veramente « donum increatum et hypostaticum » 126; [12] egli ci possiede come suo tempio mediante il dono di sé del Pa e del F e la sua presa di possesso 128; noi lo possiediamo come ospite 128; [13] egli è causa formalis della nostra so Sa (v.q.), Figliolanza (v.q.) e Società (v.q.) con le PP div.; cfr. Org 129 ss.; [14] suggella l'« Org dell'unità » della Tr con la creatura; quale Bacio (v.q.) e Legame (v.q.) della Tr 132 s. 134 s.; [15] mediante il dono di sé effettuato dalle PP producenti, per il suo entrare, rimanere e operare nella nostra anima, lo SpS ci conduce all'unione con il F, e per mezzo del F al Pa 124; poiché, sec. i Padri, al movimento *procedente* delle PP div. ne corrisponde nelle Missioni uno *regrediente*, allo scopo d'innalzare e di accogliere la P creata, alla quale la divina viene mandata, nell'unione con la mandante, fuori della quale la medesima non esce mai 137 s.; [16] mediante la I che ci fa membra del F, lo SpS, come procedente dall'Ip del F, viene con lui nella sua Ip nel reale mistico (v.q.) Corpo (v.q.) e dimora nello stesso per mezzo di una vera continuazione della sua eterna Processione 286 s.; la figliolanza adottiva diventa vera Figliolanza (v.q.) 284 s. 286; cfr. 458(5)[]. I. *dello SpS nella Ch* come continuazione della sua presenza ed operazione nel F di Dio 401.

Incarnazione di Dio è il più profondo M dell'amore 205. — Esposizione del M 235 ss. 236[2]. — Ipotesi sopra il suo annunzio agli Angeli prima della prova da parte di Dio 203 ss.

I (farsi uomo della seconda P) è attuata *mediante* un'operazione comune di tutte le tre PP, sebbene avvenga solo *nel* F 102; in essa tuttavia si compie una « vera Riv » della Tr 105 ss.; essa è opera comune della Tr, in quanto si considera l'assunzione della Na umana, non nel suo termine, ma nella sua origine 116. I è la Missione (v.q.) per excellentiam, poiché

in essa una P div. diventa ipostatic. una cosa sola con la creatura 139; è punto di congiunzione di un meraviglioso ordine di tutte le cose che ha fondamento nella Tr 139; cfr. 286 s.; v. Uomo-Dio.

L'I è continuazione all'esterno della comunicazione interna (cfr. Produzioni personali) della Tr 266 267, e propriamente per mezzo del F 268 s. 269(3), il quale, facendosi uomo, entra nel « mezzo » della creatura 269 ss., diventa sole e radice so dell'universo 270, che si appropria « il genere umano » col farsene membro per opera mirabile dello SpS 274 ss. 279. — *Regole* per l'affermazione delle Funzioni e dell'azione dell'Uomo-Dio sopra l'intero genere umano: queste sono da stabilire sec. la norma della funzione e dell'influenza dell'Uomo-Dio sopra la propria umanità rispettando le relative DD. Le *Funzioni* che ne risultano *per gli uomini* sono queste: 1° l'Uomo-Dio, in virtù della sua personale Dignità (v.q.), acquista pel genere umano i beni so da questo non meritabili 288. 2° Egli procura la comunicazione della vita div. 289 ss. — 3° Egli realizza la più grande glorificazione di Dio per mezzo del genere umano 293 s. — L'I non è soltanto « mezzo » all'estinzione della colpa 316 s. 352. — *Il nocciolo del suo contenuto* è l'elevazione, il trapianto della Na umana nella Ip div. 242 ss. — *Pensiero fondamentale di S. Paolo e dello Sch* 235[1] 236 s.: dell'Uomo-Dio devono venir considerati essenza, posizione e Sig nell'ordine delle cose 236; Adamo quale tipo (imagine) di Cristo e della sua unità con Dio 237 ss.; cfr. Par, GO, Sa, G.

Essa viene introdotta vitalmente nella umanità con la Gf 465 ss.; cfr. Inserimento, Inabitazione. — Sua Co con la Tr e l'Euc 351: quest'ultima è la sua vera e universale continuazione e dilatazione 356 s. — Essa fa dell'Euc e della Ch un solo M sa 413. — Analogia tra il possesso di una Na creata realizzato dal F e la presa di possesso di un essere creato da parte dello SpS 128. — Essa, meglio che la semplice Gr della figliolanza, motiva la resurrezione del corpo dei Cri perché è lei che penetra e santifica l'intero essere umano 502 s. I vuole facilitare all'uomo la comprensione di Dio con la discesa di Dio nel genere umano 415 420. — I quale sorgente, ideale e centro di div. sapienza per gli uomini 602 ss. — Sua « motivazione oggettiva » [giustificazione tratta sua interna possibilità, necessità e conformità allo scopo] è possibile solo nella sfera della Fe so 252 ss. — La ragione storico e filos. non raggiunge neppure la sua idea, e meno che mai la sua Re; cfr. Miracolo 253 s. 257 263; essa non è richiesta dalla morale nat, neppure soltanto spiegata 255 257 ss. 259 ss. 261 ss.; nei riguardi della colpa so, essa appare alla Fe in qualche modo conveniente e adeguata Riparazione (v.q.) 261 s. 264 s., tuttavia, anche nell'ordine so della Gr, in nessun modo necessaria 264; sua causa finale e sua ragion d'essere sono da riconoscere solo dalla stessa sua Re fattiva, non da necessità umane 265; esse si basano sulla infinita glorificazione di Dio per mezzo della creatura risollevata alla figliolanza, anzi, divinizzata (v. Tr, SpS) 255 263-265. — La divinizzazione trinit. del mondo quale Idea dominante e determinante dell'I 299 301 e [inclusa in essa] la redenzione dal peccato 300 ss. 300[1]. [*T della vita so* nella dottrina dell'I dello Sch: (*metafisica*) *essenza dell'I* §§ 50-51; C dell'essenza reale §§ 52-54; unità di azione dell'I con i principi. Mi del Cris §§ 55-61; *effettuazione della sua reale essenza nel mondo concreto* §§ 65-68].

Incertezza della posizione del Cr nello stato di pellegrinaggio (v.q.) 550 s.; cfr. Soprannaturale, il, Esperimentabilità.

Inclinazione 580 ss. 582(5) della ragione per una verità, v. Disposizione, Affinità, Fe, Desiderium nat.

I. *nat* a Dio 188 ss.; cfr. Desiderium nat, Caritas. — I. *della volontà a Dio* è un legame morale nat con Lui, perciò necessario 197 ss. — I. della volontà a Dio viene pervertita dal Peccato abituale (v.q.) 193. — I. nat a Dio non si può perdere neppure col peccato 259. — I. quale aspirazione *nat* a congiungersi con Dio (v. Propensione) rimase agli uomini anche dopo la caduta nel peccato 230. — *Permanente* I. (« propensione ») viene creata *nell'uomo* solo mediante atti ripetuti, nell'Angelo (una sol volta) con immensa energia 207. — I. *terrena* dell'uomo è conseguenza del Peccato originale (v.q.) e in parte origine dei peccati personali dell'uomo dopo il peccato originale 201.

Inclinazioni, *disordinate verso la creatura*, non sono conseguenze nat di un attuale rivolgersi alla creatura nello stato originale, bensì misteriose conseguenze della rimozione dell'Integrità (v.q.) dovuta al peccato 207 ss.; cfr. Catena, Sensualità. — Cattive I. [sec. Sch] vengono piuttosto dall'influenza del nemico maligno, che da una grande corruzione della Na causata dal peccato originale; questo lo richiede del resto l'« onore della nostra Na » 222; loro valore positivo 222. — Loro conseguenze nat 260. — Loro ereditarietà nat riguarda il temperamento dei discendenti, non genera in essi alcun peccato 213.

Inconcepibilità (Indimostrabilità): « Il contenuto di un oggetto riesce inconcepibile

quando non ci si può rappresentare gli elementi onde risulta nè concepire come si accordino e si uniscano tra loro » 39. — I. non è irrazionalità 39; esempi tra i tanti: 40 ss. 95 98 ss. 139 ss. § 55 391 ss. 475 ss. § 102, part. §§ 105-110. Essa ha radice nell'assoluta soprannaturalità della « reale Riv » 105 ss. I. dei Mi, (v.q.): es: *la Tr.* La I. della Tr in generale 21 ss.; rifiuto di singoli tentativi, difficoltà da risolvere 24 ss.; nocciolo della difficoltà: la produttività della vita div. esige uno sviluppo di PP in infinitum? 28 p. es: devesi Dio esprimere in un Verbo diverso dal Dicente, effondersi in uno Spirito diverso dallo Spirante? 28; la coscienza di sé di Dio esige la Tr? 29; viene essa richiesta dalla perfezione di Dio? 30 s.; dall'onnipotenza di Dio? 31; dall'essenza di Dio, che è bontà comunicante? 32, nello stesso tempo, amore che gode di sé? 33; dalla ricchezza di Dio? 33; positivo valore di questi argomenti per la più profonda C dell'infinità di Dio 33 ss.; per la comprensione teol. della Tr dopo l'avvenuta Riv 34 s.; *base della I.*: la Tr è so riguardo alla Na div. come alla creata 35 ss. 99 s.; apparenti Contraddizioni (v.q.) nella Tr e loro soluzione teol. 92 s.

Incorporazione, *nat* 56.

I. designa in gen. il [Divenire cristiano] mediante metaf., morale, sa inserimento in Cristo, il quale con la I. divenne Capo della Comunità (v.q.) degli uomini. — R di vita dell'Uomo-Dio col genere umano 272 s. — I. dell'umanità nel F di Dio ha come scopo la sua divinizzazione 281 s.; cfr. I. — Positiva I. in Cristo quale agnello del sacrificio nella Comunione euc ci fa una vittima sola con Lui 363 s. — Essa è nell'attuale Ordine della Gr fondamento della Gr stessa 502.

I. Duplice Fin: Comunicazione della vita e della Gloria del Capo alle membra, unione delle membra con il Capo per formare un'unica offerta glorificante Iddio e a Lui ben accetta 369. — I. *del Corpo mist. di Cristo nel Corpo reale, mediante la Tra* 365 ss. spec. 369. — I. nel Corpo di Cristo mediante l'Euc indica un approfondimento e interiorizzazione dell'inserimento: 1° Vita con vita nell'Euc viene unificata non a consumazione, ma a fruttificazione, sec. il modo di unione del Matrimonio (v.q. Ge); cfr. Nascita di Cristo, Disposizione; 2° una vita più alta, per sua Na immutabile, fa che il comunicante si muti in lei per virtù dell'I., non per trasformazione di sostanza 355 s.; 3° la gen. [metaf.] unità con Cristo (v. Umanità di Cristo, Divenire Cr, Ge del Cr) si fa più intima e profonda nell'Euc 357 ss.; cfr. Divinizzazione, Privilegi. — Cfr. 360 s. Fusione, Inserimento.

Incorruptio v. Integrità.

Incorruttibilità *del corpo glorificato*, arresto delle forze di distruzione nella materia, è conseguenza della sua piena dipendenza dall'anima trasfigurata 508.

Increduli, possibilità [metaf.] della loro salvezza per mezzo di Cristo 279 279(20)[] 284 s.

Incredulità è colpevole quando ha origine da avversione all'oggetto della Fe; è in qualche modo non colpevole quando deriva da ignoranza; può partecipare alla Malizia (v.q.) diabolica 206 194[3] 206[3].

Indissolubilità *dell'unione matrim.* non è indispensabilmente e assolutamente richiesta, quale regola, dallo *scopo di Na* del Matrimonio (v.q.) 439; essa viene sanzionata da *positive leggi div.* 439 ss.; *nel Cris* essa è fondata sul Ca so degli sposi, nello scopo so del Matrimonio (v.q.); nell'intervenzione so di Dio nel S del matrimonio 444 e nella sua reale inter. R col M dell'unità di Cristo con la Ch 445 448-452; v. Legittimità. — La I. del matrimonio si basa sull'essenza della sua speciale Consacrazione (v.q.) che effettua una vera imagine dell'unità di Cristo con la Ch 423. — I. *della sua consacrazione* è raggiunta dal *Matrimonio* con la Consumazione (v.q.), reale imagine dell'unità di Cristo e della Ch 423; v. Matrimonio.

Individuo chiamasi una cosa non divisibile 56 s.

Infallibilità nel magistero della Ch è un M, poichè è connessa colla sua so Maternità (v.q.) e Fecondità (v.q.) 404. — I. *del Papa* è il riflesso so dell'essenza dalla Ch quale unità con Cristo 407 s.; I. dell'intera Ch da stabilire soltanto mediante « Consenso » [numerico] come unica I., sarebbe un ripiego indegno dello SpS 408.

Inferno 518 ss.: quale castigo so dello spirito 518, del corpo 519 s. — [Sua compatibilità con la felicità dei beati] 519[9].

Infinità viene compresa dalla ragione molto superficialmente e negativamente 33. — L'esigere e il rendere possibile un'infinita espiazione nell'I. rende l'uomo pari all'I. di Dio 258; cfr. Culpa [felix].

Influsso causale *delle PP div.* ad extra è comune a tutte. Dalla considerazione di questo I. non si può acquistare alcuna idea di Estensione (v.q.) e Riproduzione (v.q.) degli inter. processi trinit. nella creatura. Le PP div. sono presenti nell'I. solo virtualmente. Esso deve essere completato nel senso della Scrittura (v.q.) e dei Padri con l'osservazione dell'effetto prodotto 116 s. 119 ss. 145; cfr. Attività, Ordine della Gr,

Inabitazione, I. — Esso è comune a tutte tre le PP div. nella stessa perfezione 116; cfr. Attività di Dio, Missioni.
I. *di Cristo come Mediatore*: sostanziale (riconciliante) I. 301 ss.; fattivo, reciproco 303 ss. — I. dell'umanità di Cristo (v.q., Uomo-Dio, Ordine della Gr). I. *della* Gr è da paragonarsi a quello della luce rispetto alle tenebre: esso cancella la colpa col rinnovare la vita so nella Rinascita (v.q.) alla Figliolanza di Dio (v.q.), che ci fa partecipare alla Sa (v.q.) di Dio e ci fa a Lui bene accetti 454 fino 463. I. *dei SS* è I. dell'Uomo-Dio. Visto dal suo effetto partendo dalla Gr (res tantum), appare come azione cumulativa del « S esteriore » (del sacramentum tantum) e del « S interiore » (della res simul et sacramentum) (v. Ordine gerarchico), nella quale il S interiore (v.q.) è come l'anima dell'esteriore (v.q.) perchè pone in congiunzione l'intero S coll'interiore lato spirituale dell'Uomo-Dio, cioè con l'UI (v.q.), la sorgente della virtù dell'umanità di Cristo e di tutte le azioni sa 427 s.; cfr. Ca. Questo S interiore è congiunto organicamente con l'esteriore, non può essere considerato come effetto di quello, ma come un effetto da Cristo stesso prodotto e organicamente unito al segno esteriore 428; v. Umanità di Cristo, [Divenire cristiano], Modo d'operare dei SS. — I. « fisico » (v.q.) dei SS quale attività « temporanea » che produce un effetto assolutamente so, può venir spiegata mediante il « S interiore » (il Ca, sacramentum simul et res, v.q.) 427 s.

Influsso reciprovo: v. Scambio attivo.

Informazione v. Sigillo, Inabitazione, GrS.

Infusione della Fe so e sua impronta mediante il Battesimo presuppongono una unità in Cristo già materialmente esistente 278 s.

Ingiustizia abituale, colpevole 192; cfr. S, G.

Iniuria quale Ribellione (v.q.) fatta a Dio nell'Ordine so 257.

Iniziare nei Mi è compito della Ch 404.

Iniziazione, meravigliosa « illuminazione » piena di Gr, mediante la quale un uomo penetra nei Mi del Cris 5.

Innesto, immagine per la Ge dei Cri in Cristo 356.

Inno, interiormente trinit., del Verbo, continuato nella I 270. — I. armonioso della glorificazione di Dio, mediante il F e i suoi figli adottivi 295, s'innalza personale e intercedente in Cristo 304.

[Insecuritas humana] 557 s.[5].

Inserimento designa la nostra aggiunta nella div. P di Cristo 276 s.; cfr. Appropriazione. — Suo scopo è la divinizzazione dell'uomo 281 s. Esso ci dà in ispec. modo la Inabitazione (v.q.) dello SpS 464 s. — I. in Cristo corona, perfeziona la Gf (v.q.) col ricoprire le membra con la G del Capo 463 s. — I. delle membra nella Ch viene chiamato Sposalizio (v.q.) 399 s. 409 s.

Inspirazione 174; v. SpS, Inabitazione, GrS, Ordine della Gr, Org, GO.

Instaurare 298 s.; Significato suo nella Scrittura 298 s.(6) e []; nello Sch, significa « fondare profondamente e solidamente » e nello stesso tempo « perfezionare ».

Instaurazione (« solida fondazione ») della Gr degli Angeli per mezzo di Cristo 299; cfr. Instaurare.

Instrumentum coniunctum della P div. è l'umanità di Cristo 248; cfr. Unzione.

Integrità della Na viene chiamata la sua incolumità, unità e armonia delle facoltà più alte e più basse dell'uomo nello stato originale; essa si basa sull'esenzione dalla concupiscenza, sofferenza e morte concessa ad Adamo 166 ss. — Essa non è bene nat dell'uomo 208 s. — La sua *essenza* non è incapacità a soffrire e morire, ma la disposizione divina secondo cui le potenze inferiori dell'uomo non possano venir eccitate senza il consenso del possessore dell'I. 247. — I. nei riguardi delle creature è il distacco so dalle cose temporali: le facoltà dell'anima obbediscono solo alla libera volontà, non al nat impulso verso i beni creati, impulso che può portare all'allontanamento da Dio 207. — I. della Na umana non la esige alcuna dotazione so da parte di Dio 157. I. *nello stato originale* univa più solidamente la Gr alla Na 466 s.; cfr. Ordine gerarchico, G, Sa [Esistenza, cr]. — I. era un grande so miracolo dell'onnipotenza e dell'amore di Dio 167, quantunque, quale M, non così grande come la figliolanza 166; include l'elevazione dell'uomo alla Na degli Angeli (v.q.); sua Co con la figliolanza 167 s.; essa è soltanto disposizione alla GrS 168 s. 170 e alla Sa 223. — Essa forma la parte materiale della GO regolando le potenze sensibili dell'anima 209. — Era un analogato delle proprietà del corpo umano di Cristo 246, tuttavia soltanto nascondeva le imperfezioni della Na corporea, non le cambiava interiormente come fa la cr Gloria finale (v.q.) 509. — I., quale diritto, è ridata al genere umano per mezzo dell'I 287 s. v. Uomo-Dio, Cristo: Passione di Cristo.

Intellectus è intelletto e Intendimento (v.q.) 569 ss. — I. fidei quale operazione della ragione 578 ss.; quale effetto della Gr 584 ss.

Intelletto (acume) quale Dono (v.q.) dello SpS aguzza la C so per una chiara penetrazione nella verità della Fe 589; v. Ragione.

[Intendere] 570 ss.[1]; v. Intendimento.

Intendimento *quale operazione della ragione* si rende conto del contenuto di un oggetto, cioè della Re oggettiva dello stesso 569; *è effetto unitario di C e volere* 569 ss. 570 s.[1]; deve precedere in modo certo il giudizio sopra l'esistenza di un oggetto 570. I. di una opera non si ottiene con l'osservazione della sua Re e di ciò che produce, ma con il saper trovare e considerare l'Idea (v.q.) che ne sta alla base 307.

I. *nella Fi* viene acquistato direttamente dalle cose 571, *nella T* dalle cose della Na « trasfigurate » e invero sec. il modello della Riv, in quanto e fino a che essa si serve di loro 571 s.; v. Analogia. *L'I cerca di penetrare le cause o princìpi ester. ed inter. della possibilità e dell'esistenza di una cosa* 573 s.; di conoscere la sua ragion d'essere, il suo Sig, la sua funzione 575 s.; di comprenderla sotto ogni aspetto sec. i suoi princìpi essenziali e la sua Re 576 s. (Esempi).

Nella T l'I. presuppone la Fe (v.q.) 579 s.; ha « un valore insignificante » agli effetti dell'adesione 583; nelle sfere più alte diventa nuovamente Fe 583; tra Fe e I. esiste una Interdipendenza (v.q.) 583. — I. tratto dalla Fe quale completo atto di vita v. Affinità. — I. dell'Ordine dei Mi si applica *teoreticamente* alla C di Cristo come centro di gravità del mondo, *praticamente* alla C della necessità e del modo della nostra unione con Lui 318.

Interdipendenza [Il concetto include sempre un Ordine gerarchico (v.q.) e una Affinità (v.q.) delle membra che stanno in unione di R, e viene da esse determinato]. — I. esiste tra il « Principio » (v.q.) di una Re e il suo Sig (v.q.).

I. esiste tra la stimolante e informante influenza di Dio sulle potenze dell'anima e la volontà dell'uomo 545 545[7] 533[2] 535[2]; cfr. Gratia motrix. — I. nell'amore degli uomini a Dio: essa è vincolo dell'attaccamento a Dio e del diritto div. di proprietà 320. — I. tra Fides quaerens intellectum e Intellectus quaerens fidem 583. I. fra GrS e Integrità nello stato originale 169 ss. — I. tra corpo e anima nella Ge ed ereditarietà 222 ss.; cfr. però 241. — I. tra la caduta in Adamo e l'elevazione del genere umano alla divinizzazione nella I del secondo Adamo 295 s. — I. tra il M della Gr e il M iniquitatis 203. — I. tra la Gr della figliolanza come tale e dell'integrità da un lato, tra la trasfigurazione del corpo e la Gloria finale dell'anima dall'altro 509 s.

I. tra la comunicazione infinita di Dio e la sua glorificazione 267.

I. tra l'interiore e l'esteriore glorificazione di Dio, e cioè tra la nat e so 266 s. 268 s. — Strettissima I. tra l'I e la Tr 267. — I. tra Processione e Missione della seconda P della Tr 267. — I. della I con la Tr e con il M della Gr nella creatura 295 ss. — I. tra i motivi dell'I: redenzione dal peccato, divinizzazione trinit. del mondo 299 ss. 300[1]. — I. tra il cosmo inter. della Tr e l'universo compenetrato dall'I 270 ss. — I. tra fondamento e corona nell'universo compenetrato dalla Tr 297-300 298(6). — I. tra la inter. duplice posizione trinit. del F e la posizione dell'uomo nella creazione 270. — Strettissima I. tra Dio e la creatura mercé la mediazione dell'Uomo-Dio 300 ss. 303 ss.

I. meravigliosa, organica annoda l'un coll'altro i Mi so del Cris quale armoniosa Co, in cui un abisso chiama l'altro abisso 389; cfr. 228 s., Sch: scorcio del suo « Sistema ». — I. dei Mi della Tr, I, Euc, Ch, di Maria SS. 351-353; v. Co, Org, Armonia.

I. fra Cristo come Mediatore (Profeta - Sacerdote - Re), Dio e gli uomini 300 ss. spec. 304 ss. — I. tra amore e beatitudine di Cristo, provenienti dalla visione di Dio, e gli uomini; tra le sue opere prodotte da questo amore e da questa beatitudine e la conferma datane e il merito acquistato per mezzo di esse 330 s. I. in Cristo tra lo status comprehensoris e lo status viatoris 331.

I. nell'unità dell'Org della Ch, come sposa di Cristo, tra i membri e Cristo e lo SpS all'interno e il rappresentante di entrambi all'esterno 409. — I. dell'operare del Capo e delle membra nel Corpo di Cristo 294.

I. tra l'Uomo-Dio, l'umanità e lo SpS nel Modo di operare (v.q.) dei SS 419 ss. — I. tra i SS e l'Org della Ch: mediante i SS e in R con essi si costruisce l'inter. Org so della Ch, che a sua volta per mezzo di essi manifesta egregiamente la sua virtù so 410 s. — I. dell'invisibile col visibile nel M (v.q.) sa 413 ss. — I. tra Dio, l'Uomo-Dio e le membra di questo nel *Sacrificio latreutico* 319 ss. — I. tra Dio e la creazione nel fatto del Sacrificio dell'Uomo-Dio 327 ss. — I. tra *l'I e l'Euc*: Il Logos « s'incarna, per così dire, di nuovo, quando, per mezzo dell'Euc, fa sue membra coloro che ne gustano », diventa « quasi di nuovo uomo », quando, dopo la Consacrazione sacramentale (v.q.) nella Comunione (v.q.) si unisce con gli uomini 357. — I. delle Missioni del F e dello SpS nell'Euc 390 s. — Vivente I. nella P di Cri-

sto come organo di Dio e come Sacerdote ordinato da Dio 304 s. — I. tra la glorificazione di Dio nel Sacrificio di Cristo e i Cri, il loro onore e la loro felicità 319 ss. spec. 326 ss. — I. tra i diversi generi di sacrificio v. Sacrificio. — I. nel sacrificio quale « Dono di sé » (v.q.). — I. tra offerta e offerente nella P di Cristo, da un lato, tra Cristo quale Capo e le sue membra, dall'altro, e in ultimo tra il sacrificio del Capo e quello delle membra 323 ss.; cfr. Solidarietà. — I. tra il Pane (v.q.) e il Corpo di Cristo nell'oblazione 373 s.[20]; cfr. Disposizione. — I. tra la « fusione » delle membra di Cristo in un corpo e la spirituale unità effettuata nell'Euc mediante la Par alla Na div. 357 s. — I. tra la soggettiva Disposizione alla Gr e ai SS quale problema 474-475 474[6]. — I. del M sa di Cristo e della Ch con il M del Matrimonio (v.q.) cr 445 s. — I. tra Cristo, la Ch, lo SpS e gli sposi nel « dare » e « prendere » 452[27].

Intimità [nel senso di profondità di rapporti inter.] esiste nella Tr nella sua forma più alta; viene comunicata agli uomini nell'I 300.

Intrecciare chiama Sch il modo col quale l'unità dell'Uomo-Dio, l'unità del Pa e del F e la molteplicità delle correlazioni con Dio per mezzo di Cristo, sono congiunte nella creatura 301 357 s. 360 s.; cfr. Mistione, M, Penetrazione, Interdipendenza.

Intreccio della Gf con la Fe 475 ss. — I. di Na e So nel M sa 414 ss.

Iperfisico (cfr. « dinamico ») quale designazione del modo di agire dei SS 421 421[3] 544.

Ipostasi quale « subsistentia » significa un qualche cosa che sta e riposa in se stesso; quale « suppositum » significa nello stesso tempo la capacità di portare e di avere altro in se stesso 56: essa è il singolo effettivo titolare e possessore della Na, in questo senso « substantia individua » 56 s.; poiché ogni Na necessita di un soggetto, si trovano Ipi in tutti i gradi dell'essere 57. — Ip *dell'intera creazione*, cioè il suo soggetto portatore, divenne l'Uomo-Dio mediante l'UI 298. — La Fe quale Ip del non apparente 581.

Ira di Dio quale antitesi dell'Amore (v.q.) so a noi concesso, provocata dal peccato 194 194[3] 195. — I. nel peccato originale 216 227.

Irradiazione della div. luce inter. nell'anima, che ha luogo nell'unione di vita so con il Dio trino 135. — I. di luce e di vita per opera dello SpS (v.q.) rende l'uomo « spirituale »; effettua [1] vivo Intendimento (v.q.) della Riv, i cui oggetti so fan palesi all'anima mediante reale Riv di se stessi 584 ss.; [2] un immergersi degli uomini nella sua propria vita 587 ss.; v. [Affinità elettiva].

Irrazionalità *delle verità della Fe* è in Re superrazionalità 38 s. 38[4]. — I. *dei Mi*: v. Docta ignorantia, Inconcepibilità, Contraddizioni; la I. dei Mi è apparente: « Dal fatto che una cosa non è concepibile in modo assoluto [perfetto], non ne segue ch'essa sia assolutamente inconcepibile » 39 92 s.

[Istoricismo] 552 ss.[1].

Iustificatio impii annulla il concorso del Peccato (v.q.) abituale, non dell'attuale, e precisamente, tanto la Colpa (v.q.) come la Perversione (v.q.) quale sua conseguenza 456 462(15)[]; cfr. Gf.

Iustificatio secunda chiamasi l'aumento della Gr 481 ss., talvolta anche la Penitenza (v.q.) 482[4].

Iustitia era, in Adamo, la retta Disposizione (v.q.) e l'aspirazione alla trasfigurazione celeste 163.

Iustitia originalis quale so costituzione è originata da Dio con la Na; era destinata anche a propagarsi con la Na 175 s. — GO era concessa all'intera Na umana quale bene comune in Adamo 213. Designa l'intera costituzione vitale dell'uomo nello Stato originale (v.q.) 170 ss. di cui era anima la Sa, e corporeo Org l'Integrità (v.q.) 170. — L'offesa del suo più alto elemento, la Sa, mediante il peccato, effettua una « aversio a Deo » (cfr. Sa nella GO). La violazione della sua parte inferiore, l'Integrità, effettua la « conversio ad creaturam » 207 (cfr. Integrità nella GO). — Ria 211 s.

Iustitia sanctitatis è la G so 161.

[Καιρός] 496 ss.(9)[].

[K^{e}bod Jahweh] 476 s.(4)[].

κοινωνία v. Communicatio, Par, Missioni, μετοχή.

[κόσμος] 297[1] 496 ss.(9)[].

Laici, loro Par al triplice ufficio di Cristo mediante il Ca del Battesimo e della Cresima 432-437 437[12].

L'al di là quale problema filos. 484 s. 484[2]. — A. 493 ss.[6]; cfr. Desiderium nat.

Legame: Apellativo dello SpS come consostanziale *amore reciproco* (caritas) del Pa e F 52 87; *amore creato* non può creare un L. reale 54 61; cfr. 604. — L. o vincolo *aureo* che unisce la società delle PP div. con l'anima introdotta in essa è lo SpS 133; cfr. 260, Catena, Amore, Vita. — La più positiva realizzazione [di questo concetto figurato] avviene in Cristo

(v.q.) come Mediatore (v.q., Uomo-Dio) fra Dio trino e la creatura 300 ss. — L. che unisce Dio e l'uomo nella vita di Gr della Gf (v.q.) è lo SpS (v.q.) 477 s. — L. che ci unisce a Dio distrugge il Peccato mortale (v.q.) 191. — L. « *per excellentiam* » è la communio euc; v. Comunione 361 399. — La Ch quale L. so 397 s. — Il Matrimonio come base di uno « stato » spec. mercé il L. o vincolo degli sposi 438; [questo da alcuni viene riguardato come vero e proprio S nel Matrimonio] 438[2].

Legge nel mondo nat e so 187 ss. 187[1]; cfr. AT, NT.

[Legge di natura] 187[1].

Legittimità del *matrimonio cr* dipende dalla sua sacramentalità 450(23).

[λειτουργέω] 432[6].

[Lex aeterna] 187[1].

[Lex divina] 187[1].

Liberalismo 451[26].

Liberalità. La parola indica in qualche modo il sentimento d'amore con cui il Pa ed il F si donano lo SpS 85.

Libertà della creatura è libertà di scelta, non assoluta libertà e indipendenza 197; cfr. Dio. — L. viene fondata da Dio sia nella Na che nella So 544. — L. viene fondata, quale libertà altissima, per mezzo della Predestinazione (v.q.), poiché essa da nat diventa so 536. L. dalla concupiscenza, dalla morte, dalle imperfezioni della vita umana nello Stato originale (v.q. Adamo) effettuava armonia tra le potenze inferiori e le superiori dell'uomo, realizzava e manteneva la perfetta unità e incolumità (*Integrità*) della Na; era un M 166.
La L. *di un agente*, non la necessità del bisogno, rende onorevole il soffrire per gli altri 314. — L. quale distintivo di cr Dignità (v.q.) 432[6]. — L. di fronte alla chiamata di Dio consiste nella elezione e nella Gr preveniente 547. — L. dei figli di Dio nello SpS abilita l'anima, quale destinataria della Gr, alla cooperazione nella Gf 470; v. Sposalizio. — L. di fronte alla sofferenza e Morte (v.q.) viene conquistata dai Cri mediante l'unione organica con Cristo (v.q.) come perfetto Sacerdote e con la sua perfetta Oblazione 324 s.; v. Sacerdozio di Cristo.

Liturgie, *vecchie* 358. — Linguaggio da loro usato per la Tra 367 s.

Logica, sua tecnica applicazione alle verità della Fe rimane inefficace per la comprensione teol. senza la viva Fe prodotta dallo SpS 584 s.; cfr. T, Ragione. — [L. *intrinseca della Fe*] viene mostrata dalla T con il crescente svilupparsi dell'insieme della Fe e della sua Fin quale compimento della verità nat 583 s. — [L. so] 552 ss.[1].

Logos 50(8); v. Verbo, I, Cristo, Uomo-Dio. — Il L. dà a tutti quelli che lo accolgono, il *Diritto* (v.q.) alla figliolanza 282 s.

λόγος 47(3).

Lotta appartiene alla perfezione della vita cr 467.

Luce (cfr. Lumen) dal *seno di Dio* nascosta alla ragione, è la Fe 476 s. 476 s.(4)[]; v. Gloria, Vita, cr. — L. *del volto div.* (v. Riflesso) è il F; essa viene infusa in noi nella GrS (v.q.) 120. — L. *dell'eternità* è la immutabile pace della vita di Dio che si comunica, quale sole, alla creatura glorificata 512 s. — L. di Dio quale mezzo ed oggetto della nostra vita nella *Gloria finale* (v.q.) 490 ss.
Nuvola di luce, simbolo della presenza dinamica di Dio e di Cristo 349[8]; cfr. So.

Lucifero, sua superbia 204; cfr. Demonio.

Lumen (cfr. Luce) *animae* è una pura luce spirituale, che dà all'anima trasfigurata una più alta vita in Dio e un aumento di vita nel corpo 510 s.; L. *corporis* rende il corpo simile all'anima e fa risplendere la gloria di questa 511; L. *gloriae* è la luce di Dio che abilita la C dello spirito dotato di Gr alla visione di Dio 490; ci fa vedere Dio in se stesso, non in un'impressione acquisita 491 s. 492 ss. 509 ss.; L. *fidei* è anticipazione del L. gloriae 589; effettua evidenza della Fe mediante abilitazione a vivere della vita div. (v.q.) nella sua Re 584 ss. 588 s., consiste principalmente nei Doni (v.q.) dell'Intelletto e della Sapienza (v.q.) 589 s.; v. Irradiazione, SpS.

Luterani 349.

Macchia, designazione figurata del Peccato (v.q.) sia attuale che abituale, cioè del peccato come allontanamento da Dio 195 s., è, nell'Ordine so, la distruzione della bellezza so dell'anima che lo SpS aveva prodotto 196. — M. nello stato originale 211.

Macedoniani 140.

Macrocosmo dell'intera creazione 89-90. — M. dell'universo, per la mediazione dell'umanità in Cristo, riceve in questi il suo Capo, e così la realizzazione dell'altissima idea div. della creazione 299.

Madre: La M. [sec. Sch] è il legame di amore tra Pa e F, come lo SpS è in Dio il vincolo d'amore tra Pa e F; essa è nello stesso tempo Mediatrice (v.q.) 140 ss.; anche come Donna (v.q.), per la sua origine non dovuta a generazione d'uomo, essa è un analogato dello SpS, però imperfetto, per cui il suo nome non può designare

l'essenza di una P div. come « Pa » e « F » 143 s.
Maria SS. è la perfetta M., perché « spirituale » M., cioè « vergine » M., per lo sposalizio con il Logos, per virtù dello SpS e nello SpS 144.
M. è un'*imagine della Ch* 402 s.; cfr. Maria SS.; M. è effettivamente la Ch con l'amministrazione dei SS 403.

Maestà di Dio comunicata agli uomini nella I 302.

Magistero *della Ch* si riferisce a quelle verità so che il F di Dio dal seno del Pa ha portato sulla terra 404. — M. dei *Cri* presuppone necessariamente il Ca del Battesimo e normalmente quello dell'Ordine; è un potere puramente sociale che procura (non soltanto indirettamente) una relazione so tra Dio e l'uomo; non è perciò legato come il Sacerdozio al proprio Ca 434.

[Magnanimità], sua essenza nella libertà e liberalità del Redentore 314.

Male, il, quale fatto d'esperienza nella storia dell'umanità 203 205 s. 231 ss. 232[5]. — Il M. vinto dall'Uomo-Dio 296 300 ss.

Malizia *del peccato degli Angeli* inteso come orgoglio e odio contro Dio in occasione dell'I, il M dell'amore 205 s. — M. di Lucifero ha radice nell'odio contro il Figliolo dell'uomo (opinione teol.) 204 s. — M. del peccato consiste, per lo più, nel rigetto dell'elevazione so per mezzo dell'amore di Dio 200 s.; sua forma estrema è il Diabolico (v.q.) e l'[Autonomia]. — Di vera e propria M. l'uomo non è capace 230 s.; cfr. 188 s. 190 ss. Cfr. Demonio, Conseguenze del peccato originale, Inclinazione, Propensione. — M. *del peccato* (*personale*) nelle sue conseguenze per il mondo 199 ss. — M. del peccato risalta in triplice modo nel suicidio del Peccato mortale (v.q.) 191.

Mandato da Dio è Cristo quale mediatore 304.

[Mandeisti] 271[2].

Maria SS. per la sua unione con il F di Dio 144, nello SpS e per virtù dello SpS, diventa madre « spirituale », vergine madre 144; v. Spiritualità. — M. nell'analogia euc 368. — M. quale modello di analogato della Ch 400. — M. tipo mistico del Sacerdozio eccl. 402 ss. — M. è l'esempio della più perfetta cooperazione umana con la Gr 475. — M., quale madre dell'Uomo-Dio, Regina degli Angeli 205. — M. come tipo della Fi 596 ss.

Martire, suo soffrire e morire in continuazione e imitazione del soffrire di Cristo 324 s. 324 s.[13]; v. Cristo: Passione di Cristo, Cr quale Cristo.

Martirio quale testimonianza della verità 233(9)[].

Materia: In Ra allo spirito 167 s. — M. quale principio metaf. 170. — Fine della M. organica è il dissolvimento 165 ss. 169; v. Morte. — M. viene santificata, trasfigurata e, con la Par, divinizzata per mezzo della santificazione dell'uomo nello stato originale, spec. però mediante la I e i Mi sa del Cris 414-417.

Materia proxima e remota nei SS 450(23).

Maternità, *so*, possiede ed esercita la Ch e spec. il *Sacerdozio ecclesiastico* (v.q.) riguardo a Cristo e alle sue membra in virtù dello SpS. Sue funzioni più essenziali sono: la introduzione del vero Corpo di Cristo nell'Euc per unirlo al suo Corpo mist., e la formazione di questo Corpo in virtù dello SpS 402 s.; inoltre, la guida, l'educazione e l'ammaestramento dei suoi figli 404 409 s.; questa M. crea i rimanenti Rai sociali della Ch 403. — In senso più largo, e soltanto per analogia, può venir attribuita a tutti i membri della Ch 409(4) e []. Essa include la potestas ordinis e iurisdictionis 405 ss.

Matrimonio: Suo *scopo di Na* è la Propagazione (v.q.) del genere umano 439 439[4] per mezzo di individui **abitualmente uniti** tra loro con un vincolo, e che a questo scopo, concludono la loro unione per mezzo di un *contratto* 439; v. Contratto, Indissolubilità; ha naturalmente Ca religioso quale consacrazione al santo servizio di cooperare con Dio all'opera della creazione 440 ss.; Dio ha sanzionato e suggellato positivamente questa consacrazione 440, le ha conferito nello *Stato originale* (v.q.) 442 s. e più tardi nel Ca 443 ss. una forma ideale che nell'ordine della creazione non era data direttamente con tale purezza 441 s. 445; esso nasce dall'unione di Cristo con la Ch come una copia da lui prodotta e compenetrata 445. — [Sec Sch] *S consacrante* di coloro che, come Organi (v.q.) del Corpo mist. cooperano al so suo scopo di generare figli di Dio 423; cfr. Umanità, Umanità di Cristo, Disposizione al divenire Cr. — Esso ha sec. la sua essenza una so Consacrazione (v.q.) mediante la quale gli *sposi* vengono in ispec. modo consacrati; un Sigillo (v.q., Ca) non è tuttavia conforme a questa consacrazione, poichè, non tanto una singola P, quanto l'unione di due PP porta in sé la peculiare consacrazione. Questa riceve la sua Sa dal santo Ca delle singole PP. Un vero « sigillamento » forma la Consumazione (v.q.) quale reale copia del suo ideale, cioè della unione di Cristo con la Ch. In questa il M. raggiunge la perfetta Indissolubilità (v.q.) della sua consacrazione 442

448(19); cfr. Consumazione. — Sorgente della sua *so consacrazione* è il Ca (v.q.) proveniente dal Battesimo (v.q.) 443 445 e dalla Cresima (v.q.) 437 s.; quale *Vincolo* (v. Contratto) esso è una diramazione organica del connubio di Cristo con la Ch, unificato con questo per il suo santo scopo so di donare figli a Dio, e per ciò uno spec. *Stato* (v.q.) nella Ch 437 s. 443 ss. 445 ss. che rappresenta una *articolazione* ovvero *diramazione* nel vincolo di Cristo con la Ch, di cui è *organo* 446 448; gli sposi, come organi di Cristo e della Ch si amministrano il S *mediante la conclusione del* M. 447 449 449(21); cfr. Amministratori, Consumazione, Contratto, Indissolubilità; la sua *fecondità di* Gr poggia sulla sua essenza mist. quale organo del connubio di Cristo con la Ch 446 s. 448 s.; la Ch agisce nella vita sociale per mezzo di esso 451; cfr. Consensus, Contrahere, Contratto, Consumazione, Indissolubilità, Amministratori, Benedizione, Legittimità; analisi dell'entità simbolica del M. 452[27]; v. Correlazione. M. *nat quale imagine* dell'unità di Cristo cogli uomini rispetto all'assunzione della Na 132 277 278 285 s. 355 399 s.

M. *di Adamo*, tipo dell'unione di Cristo con la Ch che da Cristo riceve il suo Sig 180.

M. [quale *parola figurata*] per il vincolo di Dio con il popolo di Dio, con la Ch e l'anima 470[3].

Contratto matrimoniale, basato sull'effetto so del Battesimo, è senz'altro il S del Matrimonio 447[17]; v. Contratto, Legittimità; cfr. 442 ss.

[*Diritto matrimoniale* sua Co con la Dommatica e il diritto politico 440 spec. 440(5) e [] 443 s.(12).

Unione matrimoniale, cr, essenzialmente non è solo figura dell'alleanza tra Cristo e la Ch, ma anche suo Organo (v.q.) che deve cooperare al suo so scopo di generare figli di Dio, e sua « vera imagine » 423 nella cui Consacrazione (v.q.) si fonda l'indissolubilità dell'U. 423; v. Consumazione.

[Matrimoni, clandestini] 449 s.(21)[].

[Matrimonium] v. Matrimonio; definizione 443 s.(12)[]; M. in fieri, M. in facto esse 438[2]; M. initiatum, M. perfectum (v. Consumazione), M. ratum non consummatum 447[17].

Meccanicismo è tanto la razionalistica come la ultra-mistica interpretazione della vita di Gr 536 ss.; cfr. 535[2] 541 545 s.[7], **Org, So.**

Mediatore. Lo SpS (v.q.) quale inter. trinit. M. 268; l'Uomo-Dio (v.q. Cristo) nel cosmo trinit. e in quello creato 269 ss.

Mediatrice tra Pa e F è chiamata dallo Sch la terza P; M. tra Pa e F nella famiglia è la Madre (v.q.) 141 s.

Mediazione, sua Idea (v.q.) effettuata nel Sacrificio (v.q.) di Cristo 327; M. di Cristo in gen. 300 ss.; figure e concetti biblici 300[1]; essa appare perfetta nell'Euc (v.q.) 360 s.; v. Sacerdozio, Cristo, Uomo-Dio. — M. *del Ca sa* in R col S (v.q.) ester. e al conferimento della Gr 426 s.

« medicinali » chiama Sch quei SS che hanno lo scopo di allontanare da chi li riceve il male e quanto ad esso è connesso 425 col restaurare ciò che venne perduto, ovvero ristabilire e proteggere la danneggiata unione con Cristo (Penitenza) e con l'assicurarsela nel passaggio all'eternità 427; essi non hanno alcuna particolare « res » e alcuna « res simul et sacramentum » (v.q.), perciò nessun particolare « S interiore » (v.q.). Essi esistono soltanto in una R morale (essere libero da colpa, disposizione all'ultima lotta; cfr. anche Matrimonio). Il reale raccordo fra il S *esteriore* e la Gr ha luogo mediante il Ca impresso dai gerarchici consacranti 427 s.

Membra di Cristo, « *materiali, morte* » (però metafis. reali) *sono gli uomini quali possessori della Na umana assunta dal Logos nella UI* 272 ss. M. del *nat* F di Dio sono gli uomini dopo l'I, dunque veramente figli di Dio, non soltanto figli adottivi 293. — Cooperare delle membra con l'Uomo-Dio alla glorificazione di Dio nell'adorabile Sacrificio 319 ss. — Pel tutto v. Capo, Org, Uomo-Dio, Umanità di Cristo.

Essere membro, Significato di questa R col genere umano per Cristo 272 s.

Membro: L'Uomo-Dio (v.q.) è M. del genere umano, non suo [fisico] Principio (v.q.) come Adamo 272.

Essere M. della Ch è lo stesso che essere M. reale del Corpo di Cristo 393. *Qualità di membro della Ch* viene stabilita mediante l'autorizzazione alla Par all'Euc quale Sacrificio e S 399; cfr. Fe, Battesimo; quale « semplice » Q. « in senso più largo », essa è già data con l'appartenenza al genere umano (v. Umanità di Cristo) 399 s.; cfr. però 409(4) e Divenire Cr.

Memoria *quale potenza dell'anima* 48 48(4) e [].

M., C abituale 48.

Meritare la Gr div. non è possibile ad alcun uomo, neppure ad Adamo nello stato originale, ma soltanto al F di Dio 179.

Merito [visto metafis.] è la dignità di una P e il diritto derivante da questa dignità; esso preesiste alle opere 288. — M. dell'uomo nell'ordine nat e so 260. — M. innanzi a Dio consiste nel fare qualchecosa che sia

ad onore di Dio per amore di Lui 335; cfr. Riparazione. — Nessun M. umano può acquistare un bene *so* da Dio per sua propria attività 532; cfr. Volontà di Dio; cagione del nostro M. *so* è la libera Predestinazione 533. — M. delle opere di Cristo per sé e per noi 331. — I M. dell'Uomo-Dio, del Capo so del genere umano, appartengono al genere, a motivo della solidaria unità 280; v. Umanità. — *Il M. del Sacrificio di Cristo, e, in modo inclusivo, del sacrificio dei Cri*, è il santo Diritto (v.q.) alla conciliazione e trasfigurazione 326 s. — M. noi possiamo acquistare, perché alla nostra Gf manca l'Integrità, noi però portiamo in noi l'Uomo-Dio e lo SpS 467. — M. è la cooperazione dell'anima nella Gf per mezzo della Gr 473; v. Scambio.

Merito dell'azione è condizionato nel suo valore dalla dignità dell'agente 288; nella Redenzione effettivamente richiesto da Dio alla P del Redentore per se stessa infinitamente degna e meritevole 288.

[Metafisica-Metadinamica *nat e so del genere umano*] 270-279 280-296.
M. so forma un « nuovo » Sistema (v.q.) che sta in un Ra col nat come questo colla fisica. Esso abbraccia ampiamente e armoniosamente i Mi so, così che in esso « le radici di tutte le categorie entrano in una nuova luce sotto i più svariati aspetti ed un membro completa e spiega essenzialmente l'altro » 351; cfr. 429[1] 600 s.; cfr. [Categorie della vita], Pianta, Fin, Interdipendenza, Rapporto reciproco, Ordine gerarchico. — M. so della Na del Cr 435 s. 466-467. — M. del So nella dottrina della Gr 453 s.[1]; v. anche Volontà.

[μετοχή]: v. Par.

Microcosmo (181) del mondo dell'uomo nello stato originale 175-181. — M. è l'umanità, in quanto Cristo l'assunse, per divinizzare l'universo 297; cfr. Centro.

Miele, imagine della Divinità 290.

Miracoli di Cristo. Specie: 1° effettuati da Cristo; 2° avvenuti visibilmente in Cristo 251 s.; cfr. Visibilità; 3° fisici; 4° morali; esempi 419. — Essi per se stessi dimostrano soltanto che Dio operava in lui e con lui in modo so, non (per sé), chè egli stesso nella sua P era Dio 251 s.; loro forza di dimostrazione sec. S. Tomaso d. A. 252[1].
La *parola* del Mandato da Dio deve aggiungersi al M. per manifestare la div. dignità; questa viene compresa soltanto nella Fe in questa *parola* div. 252.

Miracoloso, il, quale So che si manifesta sensibilmente, spetta alla sfera della Fi applicata 563 s. 564[11].

Fede del miracolo [nello Sch] è la ferma aspettazione della promessa div. della nostra Sa e Trasfigurazione, fede che Dio effettua in noi miracolosamente 479 s.
Virtù miracolosa dello SpS nei SS 418 s.

Miseria, designazione della nostra Na in confronto alla perduta GO 227 233 s.; è da noi conosciuta nella sua caratteristica solo mediante Riv e solo a mo' di presentimento per mezzo dell'esperienza 231 ss.

Misericordia, non dovere, muove Dio all'I 256; per se stessa non esige dall'uomo alcuna infinita riparazione 257 257(4). — M. di Dio conciliabile con la dottrina del peccato originale 229 s.

Missioni formano un inseparabile Org vivente che deve venir considerato come *una* piena M.; « modi » della M. sono da distinguersi solo concettualmente 134; M. delle PP div. vengono spesso menzionate nel NT 114; v. S. Scrittura; esse sono da considerare, sec. l'opinione dei Teologi, [1] quale temporanea continuazione delle eterne Processioni dall'interno ad extra, [2] quale introduzione delle loro Produzioni nella creatura, [3] le quali hanno luogo solo nell'I e nella GrS, e con questa 114; con l'attività ad extra nessuna P può per sé distinguersi come « mandata »: l'attività è nella sua origine comune a tutte le PP; attività speciale può solo venir appropriata: M. *in senso improprio* 116 s.; S. Tomaso d. A., nel dibattito intorno ad alcuni passi della Scrittura, ha sott'occhio solo formalmente l'attività dello SpS, e perciò taluni passi che indicano l'ipostatica presenza dello SpS li spiega con l'appropriazione 145; quando una P procede da un'altra, così che essa solo per sé si presenta in modo speciale, si ha la M. *in senso vero e proprio* 116 s. *Concetto completo dell'attività mandante*: la P procedente vien data alla creatura e penetra in questa da sola 117; M. *in senso attivo* è il dono di sé di una P; M. *in senso passivo* viene chiamato il suo venire 117; *prodotto della* M. è l'introduzione nella creatura della P col suo essere proprio per origine e R 117 s.; *maniere d'introduzione*: [1] M. visibile, esteriore, per mezzo di un emblema, di un simbolo, senza che ci sia nella imagine l'essere proprio del rappresentato 117 s.; [2] M. reale, effettiva, sostanziale, ipostat., interna — ossia diretta, effettiva apparizione della P in una Na creata, nell'unione più intima 118 124 128. *Effettività della* M.: M. simbolica, p. es. la colomba nel Battesimo di Gesù, le lingue di fuoco nella prima di Pentecoste 118; M. reale: nella GrS 118 ss. 134 ss. (v. Ordine della Gr, Figliolanza), nell'Inabitazione dello SpS 121 ss. 127 ss. 134 ss. (v. Inabitazione, Org),

nell'I (v.q.). — Esse sono fondate nelle inter. Processioni trinit. 267 ss. — Presentazione riassuntiva dell'Org delle M. 135 s.; loro esecuzione mediante l'azione div. 136 s.; loro fine e scopo 138. — Due maniere di M. sono congiunte in questo Org, sec. che viene pensato l'accesso della P div. quale principio ovvero scopo dell'assimilazione della creatura con Dio 136. — Movimento retrocedente verso le Processioni delle PP div. nelle M. 138. — M. *acquista il suo più profondo Significato mediante l'I* 286 s. — M. *del F* nell'uomo, quale continuazione della produzione trinit., è dimostrazione di suprema bontà di Dio 99; v. 267. — Realizzazione del suo vero senso nella GrS e nell'Euc 291 389.

M. *ipostatica dello SpS* con l'ingresso del F nel genere umano 286 s. — Essa avviene come Respiro di vita (v.q.) e come Pegno (v.q.) dell'amore div. e viene conclusa e perfezionata nell'Euc 390; cfr. SpS, Uomo-Dio, Inabitazione, Ordine della Gr.

Mistero-Misteri: Etimologia 6[1]; Definizione 8 ss. 9[6] 10 s.(10) cfr. 1-6 15[9] 182. *Sig gen. del concetto*: un oggetto che non si può interamente comprendere e approfondire 6 8 s.; Mi si trovano in quasi tutte le religioni e unioni sociali 4 s. e nel dominio della C nat 6, poiché nessun essere si rivela completamente nella sua apparenza, nessuna causa interamente nell'effetto 7 s.; cfr. 6[13].

Le verità del Cris sono insondabili Mi 1 ss.; in se stesse sono chiare verità 3 s.; esse manifestano la superiorità del Cris su tutta la sapienza umana 2 ss. — Le verità del Cris devono, in T, restare Mi; non devono essere [razionalisticamente] abbassate e incluse nella visuale della ragione, se hanno da risultare essenzialmente coerenti e armonici 18.

Mi nat sono « le meraviglie di Dio nel mondo visibile » 499; le forze interne delle cose e il loro modo di esplicarsi 574; il Ra tra sostanza e accidente 345 348. — Un M nat è la vita umana nat 495 39[5]; il M nat nell'uomo e nell'umanità 182; l'uomo quale unità di anima e di corpo 241; un M nat è la dipendenza nat del movimento autonomo dell'uomo da quello div. 527; la Ge 68; Mi nat sono il nostro fine nat e la nostra costituzione nat nell'al di là 492 ss. 493[6], un M nat sarebbe la reintegrazione, cioè il mantenimento del corpo nat per mezzo d'una straordinaria azione di Dio 499 s. — Cfr. Vita futura, L'al di là, Anima.

Mi cr sono Mi di « forma assoluta », cioè verità, della cui esistenza la creatura non può accertarsi se non con la Fe nella parola di Dio (1. elemento del concetto: Mi cr son posti al di là della portata della ragione), il contenuto delle quali essa non può rappresentarselo e comprenderlo direttamente, ma solo mediante comparazione con cose di natura diversa (2. elemento: è possibile soltanto una C « analogica »; v. Analogia) 9 38; tali, però, che mai con concetti della nostra ragione possono venir misurate, dopo che esse sono raggiunte nella Fe 11 38; esse rimangono incomprensibili anche al credente 39. Valore del modo analogico di considerare i Mi: « Quanto più consideriamo il mistero, anche dopo la rappresentazione analogica più completa, come irrappresentabile, cioè come mistero, tanto meno saremo tentati di ammettere la incompatibilità dei suoi singoli momenti » 94 s.; cfr. Sistema, Analogia, Docta ignorantia.

Mi del Cris sono i Mi della vita inter. di Dio e della nostra Par ad essa, a noi rivelati 4 s. — Essi ci sono resi noti quali « M di Cristo » e « M del Regno di Dio » 1 ss., quale « Riv div. nel Verbo fatto carne » 9. Caratteristiche 167 345. — Essi sono nascosti ai grandi e sapienti del mondo 5; vengono conquistati per mezzo dell'« iniziazione » 5 della Fe 9; vennero un tempo tenuti segreti 5 20[5]; formano un « cosmo mistico » sopra il cosmo del mondo visibile 16; devonsi presentare distintamente per mostrare l'elevatezza del Cris rispetto il semplice conoscere e vivere umani 16 18 19. — Mi divengono *concepibili* nella Fe non per un semplice lavoro logico della ragione, bensì per *Irradiazione* (v.q.) dello SpS; questa porta dentro nell'uomo gli oggetti di fede nella loro propria luce e rende possibile una comunicazione di vita tra lui e loro 585 s. 587 s.; v. [Affinità elettiva], Assimilazione, Amore. — La loro intima Co si può esplorare solo imperfettamente 91 ss. Essi sono apparentemente irrazionali 38 s. 92. Ulteriori discussioni del concetto del M da parte dello Sch v. 154 155 158 s. — [Analisi più recenti della Re e del concetto di un M] 15[9]; cfr. [M liturgico]. — Altre interpretazioni del M nelle Note ai §§ 1-4. — *Contenuto e Sig dei Mi cr* vengono giudicati giustamente soltanto dalla considerazione della totalità della Riv 265. I Mi cr sono per la loro origine contingenti, eccetto la Tr che è la sola interiormente necessaria 579. — I Mi della Tr e dell'ordine so nell'AT non manifestati chiaramente; il Rivelato veniva poco compreso 164. — *L'aspetto visibile di un M non è in sé* M. Esso tuttavia lo copre per la C, appunto per mezzo della visibilità 251. — I Mi della Tr, I, Euc e Ch nella loro affinità, armonia e correlazione 351 391-394. — M *di Cristo* (v.q., I, Uomo-Dio) è la sua Unzione (v.q.) per mezzo della personale unità col principio

dello SpS, con il Logos. Essa fluisce dalla sorgente originale della Divinità; affonda la creatura in Dio; non fa soltanto un uomo divinizzato, ma il vero Uomo-Dio 249. — M *dell'« appropriazione » del genere umano da parte di Cristo* 272 s.
M *sa* viene integrato da una parte so nascosta (res sacramenti) e da una visibile, comprensibile (sacramentum tantum), così da formare un tutto (res simul et sacr.) che nello stesso tempo partecipa al Ca delle parti, e queste a vicenda tra loro, perché esse sono relative l'una all'altra 411; esso è un « sacr. vacuum » quando l'unione è soltanto ideale, cioè, in questo caso, se il visibile rende percettibile il So nascosto solo come simbolo di questo; esso è « *sacr. plenum* » se il So nascosto è in siffatto modo realmente presente nella cosa visibile, da riempirla di sé come M, cioè come invisibile sec. la sua essenza 412. — *Esempi*: la Tr è M sa solo indirettamente per mezzo dell'Uomo-Dio; Adamo nello stato originale; la I e l'Uomo-Dio; la Euc; la Ch in connesso con l'I e l'Euc; i restanti SS mediante la loro Co con l'Org della Ch in senso più stretto 412 s.; cfr. 421 ss. 427 ss., Res simul et sacr.
M *del mondo degli Angeli* è la GrS 182.
M *iniquitatis* 203 emerse col tempo dall'odio e dalla lotta contro il M incarnationis 206.
Sapienza di Dio in M 17[2].
[*Dottrina sui Misteri*] 344[1] 347(7)[1] 373 s.[20].
[*Presenza del Mistero*] 344[1] 365 s.[1] 367[3]; v. [Mistero liturgico].

[*Mistero liturgico*] 4 s.[11] 12[3]; cfr. 13[4] 344[1] 365 s.[1] 399[1].

[*Misteri non cristiani*] 4 s.[11] 183[1] 502 s.[8].

[Mistica] 453 s.[1].

« mistico » è in Sch concetto antitetico a « meccanico »; nel processo della Predestinazione designa la viva cooperazione della div. e umana attività preordinata allo scopo 536-546, spec. 536 541 ss. 546. — « m. » quale designazione per « misteriosamente reale » 275; v. M, SS, Gf, Ordine della Gr, Ordine della salvezza, Org, Uomo-Dio, SpS.

Mistione, imagine della nostra Incorporazione (v.q.) in Cristo 355 360. — I Padri usano « mixtio », « admixtio », come imagine per la comunicazione della Divinità a Cristo e per mezzo di Cristo all'umanità 290 290(6) 302(8); cfr. Unzione, Umanità, Incorporazione, Padri.

Modo d'operare dei SS, sec. Sch, è reale, fisico, iperfisico, dinamico (v. Efficacia dei SS, reale, fisica, iperfisica, dinamica), non soltanto morale (v.q.), sulla base dell'I dell'Uomo-Dio (v.q.), che effettua un reale continuato Contatto (v.q., SpS) della sua umanità col Genere umano (v.q.) e del quale l'Euc (v.q.) è continuazione. La trasmissione « iperfisica » dell'effetto tra segno ester. e Gr nel ricevente avviene mediante il « S inter. », il Ca (v.q.) 411 ss. 418 ss. 421 ss. 427 ss. — Esso è una Par reale-mistica dell'uomo alla Na div. e alla vita div. nell'Uomo-Dio per mezzo della miracolosa virtù dello SpS 418 ss.; v. Efficacia dei SS.

[Molinismo] 522 ss.[1]; cfr. 545[7].

Molinisti 543.

Monarca, analogato insufficiente per la dignità so del Papa 407.

Mondo (cfr. Na): *Suo senso* (« Ad quid mundus? ») reso chiaro dall'Ordine so dell'I cui tutti gli altri ordinamenti del mondo sono subordinati 317. — M. *degli Angeli*, puro mondo spirituale, tuttavia non M (v.q.) per se stesso 182. — M. materiale accentrato nel Corpo (v.q.) dell'uomo, preordinato nello Stato originale (v.q.) mediante l'« Albero della vita » al mantenimento della sua vita immortale 181.
V. [Imagine del Mondo] — Ordine del mondo — Piano del mondo.

Morale (cfr. Uomo, Na, Peccato, Ordine alla Gr), *nat*, può esistere completamente senza Riv e Re dell'I 254 s. — Destino nat dell'uomo è onorare Dio 254 ss.; l'opposizione a Dio (v. Ribellione, Iniuria, Peccato), l'allontanamento da Lui e l'inter. caduta della Na umana da esso procurata (cfr. Peccato, personale) non esigono da parte della dignità di Dio infinita e adeguata Riparazione (v.q.) 257 ss. — La esigenza di ciò da parte di Dio renderebbe so l'ordine nat 258; dopo il peccato è possibile all'uomo pentimento nat 259; egli non può perdere Dio quale fine nat 261, neppure l'assistenza di Dio 261. — M. *so* per la colpevole perdita della Figliolanza (v.q.) come ribellione a Dio nell'ordine nat esige un'adeguata riparazione 257 s. — [Fondazione della M. da parte dello Sch] 183 ss.[1].

morale, e perciò non essenzialmente so è il legame con Dio che può dare il *nat esercizio della religione* 398. « m. » *influenza di Dio sopra l'agire so* non spiega la Re di esso 544; cfr. fisico; ha luogo soltanto nella Gr « attuale » in sé non so 545. — « m. » *unità* esprime insuffic. la Re della R so di vita del Cr con Dio (sec. Sch) 336-342 359 363 370. — « m. » *efficacia dei SS*, cioè trasmissione di Gr dei SS in virtù del valore che essi posseggono, poichè vengono impartiti nel nome di Cristo e in essi vengono applicati i suoi meriti 420, non esprime l'essenza dell'avvenimento sa

417 s. 420. — m. è la R tra l'Uomo-Dio e il destinatario che dà ai SS (v.q.) medicinali la loro Struttura (v.q.) 428; cfr. Efficacia, Ca, Res simul et sacramentum. — m. *interpretazione dell'essere in disgrazia di Dio* (v. Stato di peccato, Gf) non spiega il M so del Peccato (v.q.) e della Gf 456 s.; cfr. 454 s. 458. — m. *interpretazione* dell'I respinta 254 s.

[Moralizzazione *del Cris*] non soddisfa la sua altezza so e dà falsa motivazione all'I 255 261 s.; cfr. M.

Morire. « Il cessare della propria vita e il trapasso alla vita in Dio e per Iddio forma... l'ideale (v.q.) contenuto del Sacrificio », 323(8); cfr. Autoannientamento.

Morte (v. Dissolvimento) è destinazione nat dell'uomo; solo mercé la Gr era tenuta lontana dal primo uomo 499 s. — Sua necessità decretata quale punizione solo dopo il peccato 165. — Essa non è per se stessa disonorante; « M. per gli altri » è un atto del più puro sacrificio 314. — Sacrifici di M. sono indegni di Dio 322; v. però Autoannientamento, Sacrificio di Cristo, Ufficio sacerdotale. — M., in virtù della M. di Cristo, non è più per il Cri castigo e necessità di Na, ma libera offerta in onore di Dio 324 s. — M. dei Cri in Cristo è altissimo onore della nostra Na 335. — M. vista razionalisticamente 262. — M. [senza Battesimo] 447[15][16].

Motivazione *di un* M non presuppone la sua dimostrazione, ma la sua indimostrabilità; essa riceve luce dal suo Sig (v.q.), p. es: la I 263.

Motivo dell'attuazione e del compimento di un'opera può essere un M. *esteriore* in agenti che [nell'ordine delle cause efficienti] producono l'opera stessa, ovvero di essa si occupano; il M. *interiore* rivela l'idea obiettiva che, [formando, plasmando nell'ordine delle cause formali e finali], è insita nell'effetto 307 s. 306(1); ctr. Finis, Scopo, Fine, Sig, Idea. — M. *dell'I*, discussione delle teorie 309-313; teoria francescana (cui aderisce Sch) 312[5].

Movimento è il contrassegno della Na e della So; suo principio primo è Dio quale Creatore 543 s.; v. Impressio. Proprietà essenziali dell'amore e dello SpS 80. — M. *retrocedente* del dono di sé e della presa di possesso delle PP div. tra di loro nell'anima dotata di Gr 124 138; v. Ordine della Gr, Inabitazione; v. Attività di Dio.

Movimento autonomo *dell'uomo* nella Predestinazione: dottrine ortodosse e false 537 ss.

Mutabilità del primo Adamo, immutabilità del secondo 298.

μυστηριον. Significato della parola [sec. Sch]: innanzi tutto « segreto recondito » adoperato poi nel greco anche per cose visibili che contengono un segreto 411 412; cfr. 448(19) 6[1].

Nascita *del cristiano* nel Matrimonio cr 446 fino a 448.

Natura *vista in se stessa*: sua particolarissima manifestazione nella Na spirituale come nella sensibile è la Ge 72; la Na *spirituale* agisce *come* Na solo nella sua C, mediante la quale essa si riflette in se stessa e si esprime 73. — Suo concetto nei Padri e nella Scolastica 371[13]. — Suo concetto nella storia del domma 395[1]. — Na vista razionalisticamente 261 s.
Il suo ambito abbraccia astrattamente le sostanze Dio-creatura; il suo confine verso il So è tracciato dalle Ri (v.q.) d'ordine superiore (ivi dominanti) delle sostanze col loro fine e loro Fin (v.q.), Ri che sorpassano l'esigenze della Na quale Na 558 ss. 576. — La Na creata è scissa in due elementi contrari: materia-spirito, che sono unificati nell'uomo 269. — Essa proviene nello stesso tempo da Dio e dal nulla, perciò difettosa 198. — La Na creata è necessariamente inclinata a Dio; tuttavia, poiché troppo in sé circoscritta, non è sicura di non essere abbandonata da questa inclinazione di Na (v. Libertà, Inclinazione, Desiderium nat) 197 s. — Sua portata per l'uomo 254 ss. — La Na [quale Na] è indistruttibile 190. — Essa ha, come tale, continuità e unità 288. — Rai della Na col « So » (v.q.) 338-339 341 183 ss.[1]. — Na materiale, mediante la Santificazione (v.q.) dell'uomo, diventa Tempio (v.q.) di Dio 414 ss. — Sua totale so elevazione e trasfigurazione nella Tra 370 ss. — *L'essere a sé stante* e la sua valorizzazione filos. è fondamento per la formazione della T (v.q.) 577 577(8). — Essa è oggetto comune della Fi e T sotto diverso aspetto 562 s. — Essa ha nella scienza teol., in quanto questa cerca intendimento, la Funzione della causa materialis 577. *La Na dell'uomo* (v. Uomo) è l'opera centrale di Dio ad extra 269. — La Na dell'uomo è imperfetta perché carnale 143. — Oltre la Ge (v.q.) c'è in essa anche un'altra produzione da sostanza, conosciuta solo però per Riv: la formazione di Eva 140 ss.; cfr. Unità di genere, Umanità, Vir, Donna. — Essa non è un'Ip [non ha la sussistenza] perché esiste solo nel singolo uomo che la possiede 56. — Na delle forze dell'anima (v.q. e C, Volontà, Propensione, Inclinazione). — Na umana: sua nat idoneità, limitazione e capacità di elevazione mediante la onnipotenza e l'amore di Dio 237-242; cfr. Potentia oboedientialis. — Na umana quale complesso di

unità e molteplicità 272. — Le manca ogni diritto d'esenzione da morte, ancor più l'esigenza di una reintegrazione dopo la morte 499. — Sua posizione « nat » rispetto a Dio e Inclinazione (v.q.) verso di Lui 189; cfr. Desiderium nat. — Na umana è la sola atta all'autoannientamento (v.q.), nel male come nel sacrificio, e con ciò anche alla trasfigurazione nel medesimo 315 s. 327 s. — Essa non può perdere interamente il suo nat ordinamento a Dio e la possibilità di rivolgersi a Lui per causa di qualsiasi peccato 259. — La Na dell'uomo, come tale, conosce Dio solo nella sua R con la creatura; v. Circolo 559. — La creatura immateriale e materiale non conosce alcuna *Gloria finale* (v.q.) quale fine nat 491 ss. 511 s.; può conseguirla, non mediante sviluppo, ma solo per mezzo di trasformazione, di « Rinascita» 512. — Dio non può esigere da essa nulla di ciò che essa non può dare 255 s. — Alla Na, come tale, contraddice il peccato 184 ss. — Essa viene peggiorata dal peccato personale 196 s. 260 ss. — La Na dell'uomo, come tale, non fa conoscere il peccato originale e le sue conseguenze 212 ss. 212[1]. — Per essa non si può razionalmente dimostrare né la necessità, né la convenienza della I, perchè l'I sorpassa interamente il dominio della Na 253 s. — L'elevazione della Na all'unità con una Ip div. nell'UI non ha alcun modello nat 239 ss. — Posizione della Na dell'uomo nell'Ordine della Salvezza (v.q.); cfr. 538[2].
La Na di Dio (v. Dio) è vita 26; è essenzialmente Na spirituale 143; è « membro fuori serie, dominante » dell'ordine nat; a causa di questa R esso è conoscibile nat 36 37 s.; la interna comunicabilità della Na div. non è dimostrabile 31 37; la Fe c'insegna la sua fecondità inter., la T riconosce questa fecondità quale produzione della div. C e dell'amore 45 ss.; C e amore, in sé, non sono produzioni della Na. Essi costruiscono questa nella sua vitalità attuale 47; essi sono l'esuberante atto originale della Na div. 50; queste produzioni non distruggono l'unità della Na, perché sono produzioni personali 59; v. P di Dio, Produzioni personali, Tr. — La loro comunicazione alle creature non è a queste in alcun modo necessaria, ma assolutamente so 158.
Comunicazione della Na div. alle creature: Causa della possibilità, ideale e fine del so Ordine alla Gr (v.q.) nelle creature è la Tr 108 s.; essa trova nell'Ordine della Gr una « vera Riv » (v.q.) assolutamente so nella forma della « Riproduzione » (v.q.) nella creatura 105 ss.; essa ha una « radice a due propaggini » in entrambe le inter. div. Processioni 111; la Processione del F, quale ideale, fonda più che altro l'essenza e la concepibilità delle Ri con Dio; la Processione dello SpS fonda, quale motivo e norma, il modo della realizzazione 111; nella creatura deve venire imitata la R tra Pa e F, di cui è frutto lo SpS, nel quale Dio si compiace: la riproduzione avviene appunto per mezzo di questo compiacimento, ossia dello stesso SpS 112; questi infonde a noi la vita del Pa e del F 113; v. Ordine della Gr, Inabitazione, Missioni. — Le Processioni (v.q.) e Missioni (v.q.) hanno nella vita della Gr una correlazione 138; Organo (v.q.) della comunicazione è l'umanità di Cristo (v.q. e So) 338-339 341 s. — La sua comunicazione alla creatura è il M di Dio nella creazione originale (v. Stato originale, Adamo) 152 ss. e nell'I (v.q., Umanità di Cristo, So).
L'armonia della Na umana nello Stato originale (v.q.) viene distrutta dal Peccato (v.q.) 208; cfr. GO, Propensione, Inclinazione, C, Volontà, Sensualità, Concupiscenza. — Le sue « forze inferiori » nel Ra con la GO e il peccato 209. — La Na umana possedeva la GO quale bene comune, venne perciò, con la sua perdita, colpita nei suoi singoli possessori 213 s. — La sua *unità* venne distrutta dal peccato 209; v. Peccato originale, Conseguenze. — La Na dell'uomo nel suo Ra con una « Dote » (v.q.) e un'Eredità (v.q.) 176. — La « peccaminosità » della Na quale motivo dell'I cede innanzi a quello della sua elevazione alla Divinizzazione (v.q.) 308 s.; cfr. 307 s.
La Na umana dopo la Redenzione: la sua Gloria futura, come in un essere organico, passa da una parte (dal capo) al tutto 288 327. — Essa viene rivestita nella Par colla gloria div.; nella UI essa diventa Na di Dio 239; cfr. 470[4]. Imagini per la sua assunzione da parte di Cristo 277-279. Sua elevazione, trasfigurazione, divinizzazione per opera della Tr nella I e nell'Euc sec. S. Cirillo aless. 391-394. Essa viene offerta sulla Croce da Cristo, con lui e in lui viene trasfigurata nella sua Risurrezione ed Ascensione, e presentata a Dio quale pura offerta di sacrificio 322 ss. 324(10) 324 ss. — Essa oltrepassa i propri confini solo per mezzo della Fe 478. — Sua aspirazione alla visione di Dio nelle virtù div. 308 s.
V. [Legge di natura] — Scienza della Na — Unità di Na.

Natura totale dell'uomo 167 s. 239 s.; v. Totalità.

naturale è per ogni essere non div. la sua dipendenza da Dio e le Ri con Lui come suo Creatore, da ciò derivanti 156. — « n. » diventa il So agli uomini quali membra di

Cristo 271 ss. 274 276 s. 278 s. 288 s. 338-339 341 s.; cfr. So.

Naturalismo nella Dottrina della Gr 536 ss. — N. *teol.* 536 ss. 552[1]. — [N. teistico] 155.

« naturalmente » quale espressione per un modo di agire signif. « essenzialmente » a D di « morale mutazione » 370.

Necessità *di un altro* non basta per fare meritevole il soffrire per lui: il merito proviene dalla libertà dell'agente 314. — N. del bisognoso come motivo della prestazione d'aiuto rimane inferiore alla libertà e [magnanimità] del soccorritore 314 s.; cfr. I.

[Neoscolastica] 7[2] 183 ss.[1] 522 ss.[1].

Nestoriani 352 s. 353(1) e [].

Nobiltà è l'elevatezza, purezza e stabilità della Bontà div. che viene trasmessa nella Sa delle creature mediante infusione dello SpS 161. — N. so viene concessa all'intera Na spirituale dell'uomo 162. — N. dell'uomo nello Stato originale produceva la Sa 162 ss. 177. — N. della figliolanza; possibilità della sua propagazione spiegata nella Na della GO (v.q.) 177. — Perversione della N. *nat* mediante il peccato personale 260. — N. di Maria SS. nell'I e della ragione nella T 597.
Nobilitare, nell'Ordine alla Gr, è divinizzare 161.
Stato nobile nella Ch è il Clero mediante più alta ordinazione 406.

Nome. Nel N. del Pa il F agisce come suo erede 269.

Notiones: v. Origine.

Nuovo Testamento 476 s.(4)[] 482 s.[1] 483 ss.[2]. — Il NT dà all'AT la sua giusta interpretazione 164 s. — La Riv del NT si sforza di far apparire non tanto il Dio « uno » — come l'AT quanto le singole PP nelle loro speciali Ri, particolarmente là dove ci trasmette il chiaro concetto e il ricco contenuto della figliolanza di Dio 112; cfr. 279, S. Scrittura. — L'Inabitazione ipost. dello SpS appare soltanto nel NT 465(4).

Nutrimento, sua trasformazione nel M sa dell'Uomo-Dio e nell'Euc a strumento della glorificazione del mondo visibile e spirituale 417.
Virtù nutritiva dell'Euc dipende dalla origine celeste di Cristo 381.

Nutrizione e sostanza nell'Euc 379 ss.

Obbligo di Dio verso gli uomini è la Figliolanza (v.q.) mercé l'I e il Sacrificio di Cristo 334; cfr. Diritto.

Oblazione a Dio è premessa del cambiamento di un'offerta sacrificale 321.

Odio, potenza e anima dell'inferno 203 205 s.

Offerre, Significato nel linguaggio liturg. 375[24].

Offerta *nell'Euc* (v.q.) è la Consacrazione (v.q., Tra), poichè essa trasforma l'offerta iniziale in un'altra che non ha bisogno di ascendere a Dio, ma permane avanti ai suoi occhi nel suo proprio seno 374 s. — O. *del pane* 373[20].

Offerta di sè è per uomini e spiriti la degna forma del sacrificio sia in modo speciale, come del culto in gener. 320; non può consistere nel sacrificio della vita corporea come tale 322; v. Autoannientamento.

οἰκονομία — *dispensatio* — E; v. Ordine della Salvezza, Ordine della Gr: « Esecuzione del M nascosto in Dio », cioè della fondazione e del compimento della creazione per mezzo di Cristo 299 s. 299(8); cfr. Ordine della Salvezza.

Olio, imagine della Na ed essenza div. in quanto esse vengono comunicate 304; cfr. Unzione.

Olio Santo (Estrema Unzione) è S medicinale (v.q.), però affine ai SS consacranti (v.q.), completa la Penitenza (v.q.), ma anche la Cresima (v.q.); la sua struttura sa viene precisata dallo Sch quale consacrazione alla vittoria finale mediante speciale Ra con Cristo; include l'estinzione dei reliquati della colpa 426.

Olocausto è la forma propria del Sacrificio euc nel senso mistico 377 s. — O. *vivente* è una forma ideale di sacrificio; non può venire realizzata con la soppressione della vita corporea 322 s.; la forma più pura dell'O. è il Cristo glorioso avanti al cospetto del Pa 323 e, con lui, per lui e in lui l'umanità congiunta a Cristo 327. — Eterno O. del Signore risorto innanzi a Dio è il trionfante ricordo del Sacrificio della Croce un giorno avvenuto; esso viene realizzato sulla terra nel Sacrificio euc (v.q.) 383 s. — Il più alto e santo O. è compiuto dal Fuoco (v.q.) dello SpS nella Tra (v.q., Sacrificio) 373.

Onore *della creatura* è il riconoscimento della sua dipendenza dalla bontà di Dio 199; cfr. Allontanamento. — O. della nostra Na 212[1] 222 257 ss. — O. nell'*agire* è, nella sua grandezza, dipendente dal grado di libertà di chi opera, e dalla misura di generosità nella prestazione 314. — O. del soffrire e morire per gli altri 314.
O. di un figlio adottivo di Dio, di un vero figlio e del F di Dio 266 s. 268 s. O. di Dio, e non per ultimo, della creatura stessa, viene offeso dal peccato 188 s.
Restaurazione dell'O. di Dio è per Cristo il motivo più alto della Redenzione quale amore all'uomo bisognoso 314. — L'uo-

mo, mediante la possibilità di una infinita Riparazione (v.q.), viene reso capace di onorare Dio infinitamente 257 s. 264. — Gli O. div. a noi comunicati dall'UI abilitano l'umanità a glorificare infinit. Dio 293 s.
Dimostrazione d'onore so e infinita Dio non ha bisogno di esigere dall'uomo a cagione della sua dignità 258.

Opera acquista merito solo dalla dignità dell'esecutore 288. — O. degli uomini viene innalzata dopo la I dalla dignità del Capo 294.

Opera d'arte poggia intimamente sopra l'Idea (v.q.) quale Motivo (v.q.) (che dà forma e scopo) 307.
Intendimento d'arte si basa sull'Intendimento (v.q.) dell'Idea (v.q.) di una opera, non primariamente sulla considerazione dell'« abilità e genialità » dell'artista 307.

Opere di Dio: Ci sono due specie di O.: nat e so 154; la creazione orig. era una O. so 156 s. — Suo scopo è la glorificazione di Dio 266 ss.

Operazione. V. Attività.

« Opposizione » tra Na e So 558; T e Fi 560 s. — O. fra Na e Sa nell'uomo è unificata in modo eminente nell'Uomo-Dio 269 s.

Ordine: *della Na* (v. Na): Molteplicità delle sue Ri e suo limite 557. — O. *nat dell'essere* 57 56[2]. — O. nat in Ra con Dio 257 263; cfr. Morale-nat, I. — O. nat non offre alcun motivo e alcun paragone per la I 263; cfr. Analogia. — O. nat del Matrimonio (v.q.) 439 ss., spec. 441 s.
O. *ideale* [cioè operante interiormente] *delle cose* nell'I consiste nella continuazione della trinit. comunicazione e glorificazione di se stesso di Dio ad extra nell'intero universo, nella fondazione e nel compimento di un'unione so della creatura con Dio 307; cfr. Finis operis I.
La possibilità di O. so, resa chiara alla Fe dalla « reale Riv » (v.q.) della Tr (v.q.) 98 ss. 105 ss. 139; per la sua *Re* cfr. Tr, O. della Gr, Estensione, Riproduzione, Missioni, Inabitazione, O. gerarchico, Correlazione. — Centro dell'O. *so*, sua radice è la Tr, e, in essa, il seno del Pa; suo punto di congiunzione per gli uomini l'I 603.
Mistico O. (v.q.) delle opere di Dio ha la sua radice nella Tr, dalla quale esso si sviluppa come una Pianta (v.q.); esso è assolutamente so e diventa visibile solo alla Fe nell'I e nell'O. della Gr, che sono un'« Estensione » cioè una « Riproduzione » delle Ri trinit. 105-108. O. *di Melchisedech* 327.

[Ordine della Grazia e Gr nella loro « semplice » (502) forma vengono dimostrate dallo Sch nello stato originale di Adamo; sopra questa « semplice » forma sta l'Org dell'unione di membra con Cristo fondato sull'UI, in cui la « semplice » forma è completata. — Nelle esposizioni dello Sch bisogna distinguere tra Gr vista in sé — tipo è Adamo — e la Gr nell'Ordine attuale di Salvezza che ci viene data mediante l'incorporazione con Cristo] 502.
O. [*in gen.*]: Linguaggio della Riv, v. S. Scrittura; *fondamento della sua possibilità*, il suo *modello* e la sua *finalità* viene ad essere la Tr; sua speciale causa esemplare lo SpS 129 108 s.; sua imagine è la Pianta (v.q.) 113; *motivo della sua attuazione* è l'ideale della figliolanza nella Tr 110; con ciò anche la Processione dello SpS dal Pa e dal F, questa in modo speciale, perché la comunicazione della Na div. da Dio alle creature non avviene per via di Na, ma di amore 111; v. Radice; l'amore dà motivo e misura al modo di effettuazione 111.
Attività delle PP div. nell'O. [*in gen.*]; Il Pa ci genera come figli; lo SpS spirato dal Pa e dal F infonde in noi la vita del Pa e del F: il F viene fatto rinascere in noi *dal* Pa *per mezzo* dello SpS 113; « gratiae gratis datae » e attuali, Gr preparanti alla GrS, sono effetti comuni della Tr, vengono talvolta appropriati allo SpS 119; nella GrS, però, le tre PP div. vengono, nel loro speciale ipost. Ca, realmente impresse all'anima nel sigillo dello SpS 119 131 (cfr. Par); e ciò in siffatto modo, da esservi organicamente unita (distinta solo concettualmente) la speciale Inabitazione dello SpS (v.q.) 120 s. 134 s.; cfr. Amore, Org, Sa, Figliolanza; esso ci viene dato dal Pa e F, e, per essi, prende possesso di noi tanto come Pegno (v.q.) che come Depositario (v.q.): in lui, e mediante lui, essi ci possiedono 128 s.; il Pa ci dona la P dell'amore; noi ricambiamo l'amore ridonando a lui questo Spirito 129, che, a sua volta, ci dona il Pa 131; nel Verbo, e per mezzo del Verbo, noi conosciamo il Pa 126. — Nell'O. ha luogo nell'anima, mediante l'ingresso preventivo dello SpS (v. Inabitazione), una permuta di reciproca dedizione e presa di possesso delle PP div., noi compartecipi; la P procedente viene offerta a noi dalle producenti a possesso e godimento; questa P (lo SpS) ci presenta in sè il suo Autore (Pa e F) a possesso e godimento 124 137 s.; v. Inabitazione. — Correlazioni fra le Processioni nella Tr e la vita dell'anima dotata della Gr 134 ss.; presentazione riassuntiva della Co fra Tr e Gr 138 s. — O. nello *Stato originale* (v.q.) 169 ss. 180; cfr. Sa, G, Integrità, GrS, Par, Org, Catena. — O. di

Adamo e Cristo 335. — Pienezza di benedizioni dell'originale O. 180 s. — La distruzione dell'O. originale mediante il peccato, la cui speciale Malizia (v.q.) presuppone appunto la Gr, effettua un abbassamento del livello della Na 203 208 s. — O. dopo la caduta del peccato non esige per se stesso la I 264 s. — Semplice O. sta al disotto dell'Org dell'inserimento con l'Uomo-Dio basato sull'UI 502.
[*Estensione dell'O.*]. Suo apogeo: la visione di Dio 492. — Nell'O. si basa la comunione degli Angeli e degli uomini nel bene come nel male 202 s. — Posizione dell'uomo nell'O. 181 ss. 183 ss. — Nell'O. il peccato abituale (v.q.), per la colpevole mancanza di G so, provoca una misteriosa *Perversione* (v.q.) 192; il *reato* ha in esso Ca misterioso, perché contratto verso Dio, non solo come Creatore, ma come Pa 194. — Estremo capovolgimento dell'O. è il Diabolico (v.q.). — Nell'O. il *peccatore* non può da se stesso produrre amore so 194. — Soltanto nell'O. l'*infinita riparazione* per un peccato appare in qualche modo come necessità 258 s. L'O. *solo per mezzo dell'I riceve solido fondamento e altissima perfezione* 295. — L'O. è più eccelso dopo l'I che innanzi il peccato: Il genere umano riceve un *Diritto* (v.q.) alla Gr, e porta il principio di questa in se stesso 264. — L'O., quale M (v.q.) sa, compenetra l'intero Cris 414-417. — L'O. non viene comunicato agli uomini solo per azione morale di Cristo 333-335, ma per fisico-dinamico Contatto (v.q.) con l'umanità di Cristo che il Logos assunse dal grembo della stessa umanità; e ciò sia primariamente per contatto (v.q.) puramente spirituale [metafisico-metadinamico], sia, normalmente, mediante speciale ordinamento di Cristo per contatto sa (v.q.) 336-342. — O. è uno Scambio (v.q.) tra Dio e l'uomo. Nella prima come nella «seconda» Gf, la Gr e la G devono essere infuse in tutti i gradi. Cooperazione umana merita soltanto nuova misura di Gr 482.

Ordine del mondo, so, 297 ss. 297[1].

Ordine gerarchico. [Il concetto indica R di origine, R di scopo, Rai di valore; esso include sempre una R reciproca e un influsso reciproco dipendente dal grado dei membri]. — *Regola*: L'inferiore viene completato dal superiore 172; cfr. 174(5) 414 ss. — O. non viene fondato però attraverso qualsiasi Ra di semplice dipendenza: il più alto dipende anche dal basso 594(4) 598; cfr. [Causae ad invicem sunt causae], Unità. O. *nella sfera della Na* (v. Na, Uomo): O. in un insieme 272 ss. — O. nelle graduazioni e nei valori dell'essere 183 ss.[1]. — O. delle cause: la loro azione viene determinata dalla causa finale 592 601; v. motivo, Finis, Sig, Scopo. — O. [dei valori: essi valgono] a seconda della *dignità* e del *diritto* spettante alla P dell'agente; dignità determina il valore di un'opera [l'autore dà il suo valore all'azione] 288. — O. delle leggi 187[1]. — O. nella Na è subordinazione alla Na div., che però viene conosciuta soltanto nelle sue Ri con la creatura 560; 558 s. — O. *degli ordinamenti del mondo* viene determinato dalla sua posizione rispetto alla I come O. supremo e più vasto 317; cfr. Ordine delle cose. — O. nell'universo creato 266 ss.; nell'universo compenetrato trinit. 269 s. (v. Capo, Corpo). O. nel Ra dell'umanità col complesso delle rimanenti creature 272.
O. *nel conoscere*. O. della ragione e della Fe nel loro cooperare 591 ss. 594(4) 596 ss. — O. tra Fi e T 563 s. — O. tra la Fe e i Doni (v.q.) dello SpS 588 ss. 589(12). O. nei doni dello SpS 589 s. 589(12).
O. *nel Ra di Adamo* (v.q.) *con Cristo* (v.q.); O. dei doni nat e so nello Stato originale (v.q.) 165 ss. 172 174 s. — O. *nella colpa e nell'espiazione*: La esigenza di Dio di un'infinita espiazione e la sua possibilità nell'I innalza l'uomo sopra lo stato di nat innocenza fino alla possibilità di rendere a Dio infinito Onore (v.q.) 257. — O. nella compensazione del primo Adamo mediante il secondo; questi lo sostituisce (cfr. Supplemento), perché con la più solidale (v.q.) unità e con l'UI innalza il genere umano a un'incommensurabile dignità di vita e di attività 272 280 ss. 287 s. — Perché il Redentore è complemento e anche supplemento di Adamo 264. — O. tra Adamo e Cristo come capi del genere umano 272 s. — O. tra l'integrità dello stato originale e la Sa e G mediante Cristo: la integrità era solo disposizione alla Gr; la Sa e G danno un diritto sopra di essa, e anche partecipazione alla personale dignità dell'Uomo-Dio 466 s.; cfr. [Esistenza, cr].
O. *tra Na e So* viene determinato mediante la diversa origine e la diversa destinazione 577 s. 578 ss. (v. Radice, Scopo, Affinità). — L'Ordine della Salvezza, ha la sua motivazione in sé, non nell'ordine nat; la sua Re però (esistenza di fatto) dà il loro vero senso ai bisogni e alle aspirazioni dell'ordine nat 265. — O. fra Nat e So è per la umanità dopo l'I soppresso quanto al fatto materiale, poiché alle membra di Cristo il So diveniva Nat 271 ss. 274 276 s. (communicatio idiomatum) 278 s. 287 s. 297-300. — Il So emerge completamente dall'O. creato 182, però lo include in unico Org di vita (v. Org, Vita).

O. *nella* Gr: Sopra il più semplice O. della Gr sta quello dell'Org dell'inserimento nell'Uomo-Dio fondato sull'UI 502. — O. della Par (v.q.) alla vita div. deve precedere la Comunicazione (v.q.) della stessa; cfr. Org, Pianta, Vita, Torrente, Inabitazione, SpS, I, UI, Genere umano, Ch. — O. della comunicazione, Riv e glorificazione della Na div. nell'Ordine so 559 s. O. nell'agire di Dio e dell'uomo nella Na e nel So: Dio è il principio fisicamente-iperfisicamente determinante 543 s. — O. nell'azione unificata di Dio e dell'uomo nella vita di Gr: l'amore di Dio è la forza che elegge e infallibilmente opera 534 ss.; v. Meccanismo, Predestinazione.
O. *nella disposizione ed effettuazione dell'I* (v.q.); O. *dei motivi dell'I* 309 fino 318; cfr. Ordine, Sig, Finis operis. — O. dei fini nell'incarnazione del Logos 309-318. — O. nel fine ultimo dell'I: Glorificazione di Dio - Elevazione degli uomini alla figliolanza di Dio 254 ss. — O. nell'assunzione dell'inferiore da parte del superiore nell'UI 241 s. — O. nella triplice elevazione dell'umanità di Cristo 248. — O. nelle unioni di Na e nell'UI 240 ss. — O. tra la visione di Dio in Cristo e le potenze della sua anima e del suo corpo 330 ss. — O. nelle funzioni della mediazione di Cristo 304 s. — Perché il Redentore è salvatore non solo della vita so, ma anche di quella nat 262 s. — O. tra la effusione della Gloria div. nella creatura mediante la I e la riconciliazione 333 ss. — O. nell'effetto della I sopra l'umanità: la sua defezione viene abolita collo stabilimento d'un intimo scambio di vita fra Tr e uomo 301 ss.; cfr. Riconciliazione. — O. nella Re dell'UI e nella Re dell'unità del Corpo mist. 275.
O. *dell'appropriazione* (v.q.) *e dell'inserimento* (v.q.) *nel M della Ch* (v.q.): O. delle forme di vita nella Ch: Come la più intima e reale comunità degli uomini con l'Uomo-Dio, quale sua sposa, essa dà loro nuovo essere e nuova vita, nuova so posizione e destinazione, guida e forza per raggiungerla 398; da questa Re so acquista la sua Ragion d'essere la sua educazione e guida degli uomini; cfr. 397 s. 400 s. 405 s. — O. fra effettivo, credente e organico Inserimento (v.q.) in Cristo 278 s. — O. dei credenti nell'unità con Cristo e tra loro 274[6] 275 s. — O. nell'operare dello SpS nella Ch di Cristo 289[1].
O. delle cause e degli effetti (v. Pianta) nella Gf: radice è la Rinascita e la Figliolanza (v.q.) per essa nuovamente donata. Essa ci comunica la Sa (v.q.) div., per virtù di Dio ci rimette i peccati 462 s. 457[3]; noi ci convertiamo perché veniamo innalzati 458. — O. falso nella Gf 462. O. *nel Sacerdozio*: Cristo è l'unico sommo Sacerdote: i Cri vengono conformati a Cristo mercé il Ca dei SS gerarchici, e così abilitati ad offrire il suo Sacrificio come loro proprio, e anche a compierlo mediante la Consacrazione sacerdotale 432 ss. O. *nell'azione dei SS*: essi possono risanare, perché innalzano in un ordine più alto, quello dell'Uomo-Dio 428 s. — O. *dei Sacrifici* (v.q.) tra l'« ideale » Sacrificio di Cristo 319 s. 324 e la forma di culto del Sacrificio latreutico 319 s. 326 s. — O. tra il Sacrificio di Cristo e l'Immacolata Concezione di Maria SS. 328. — O. nella Tra: l'inferiore viene innalzato e trasfigurato dal superiore 373. — O. negli effetti dell'Euc: essa c'incorpora più profondamente, più intimamente con Cristo (v. Umanità di Cristo, Incorporazione, Vite, Divenire Cr) e con ciò nella Par (v.q.); momenti integranti di questo effetto principale sono il suo Ca di Sacrificio (v.q.) spirituale, di nutrimento e di gustazione spirituale 378 ss. 386 ss. O. dei SS: essi partecipano dell'Euc, del S della continuazione dell'I; il loro Modo di operare (v.q.) devesi spiegare analogicamente a quello dell'Euc 424 s.; i SS medicinali (v.q.) si basano, nella azione, sul Ca impresso dalla Consacrazione (v.q.) e nello stesso tempo dai SS gerarchici 426 s. — O. nel Ra del Matrimonio cr con quello dell'Eden viene deciso a favore del Matrimonio cr per la più alta dignità delle membra, per il fine più alto e la R più reale con l'Uomo-Dio 446 s. 448. La Gloria finale (v.q.) del corpo avrà luogo in grazia dell'anima 509 s.

Ordine soprannaturale. V. Ordine della Gr.

Organismo: Suo Ra di vita coll'insieme di anima e corpo nell'uomo 170. L'Org so, quale complesso, abbraccia l'intera Na spirituale dell'uomo 162. *La vita trinit. e la sua estensione, riproduzione e continuazione nelle Missioni forma un Org* 113; v. Radice, Pianta. — Nella *comunicazione della GrS*, che è la Gr della Figliolanza (v.q.) mediante Riproduzione (v.q., Estensione) viene continuata in noi l'inter. vita div. 119 s. 162 s.; cfr. Sigillo; con questa riproduzione è però organicamente congiunta l'Inabitazione dello SpS in noi come suo tempio, con la quale egli ci possiede, noi possediamo e godiamo lui, e, per mezzo suo, il Pa e il F 120 128 s. 131 s. 134 s.; nello SpS noi rendiamo grazie al Pa, lo stesso SpS ci offre al Pa: le Ri trinit. avvincono come un aureo legame (v.q., Catena) la creatura: nella società collo SpS, fondata nella sua emanazione e nel suo ingresso, ha luogo una società della crea-

tura con le PP div., un « Org dell'unità » della creatura dotata di Gr e la Tr 132 ss. Org *dello Stato originale* (v.q.) 170 ss.; v. Ordine gerarchico. — Org della Gr nello stato originale, v. Catena. — Sa so e G stavano nello Stato originale (v.q.) in intima correlazione ed armonia mediante lo SpS 165 ss. 169 ss.; v. GO. — Org corporeo viene chiamata la Integrità nella GO in Ra alla Sa 170.

Org so dei Mi cr: essi si condizionano reciprocamente 353 s.; cfr. Co, Metafisicaso, Sig; esso consiste nella continuazione e riproduzione del M della Divinità, dell'inter. comunicazione della Na div. ad extra 353. — Org dei Mi della Tr, I e Euc nell'unione d'azione per la più perfetta glorificazione di Dio ester. e inter. 364. — Org dei Mi 483 ss. quale norma per determinare il fine ultimo so dell'uomo 489. — Org della Re cr sec. S. Cirillo aless. 391-394; v. Catena. — Org della comunicazione e glorificazione inter. è necessario nella Tr per dar ragione della I 267. — Org nella produzione del genere umano (v.q., Umanità) per mezzo di Adamo (v.q.) e della sua appropriazione da parte di Cristo (v.q., Uomo-Dio) 272 s. — Con la I Cristo inserisce in sé ontologicamente il genere umano, organicamente gli uomini per mezzo del Battesimo 278 s. — Partecipazione (v. Par) di tutto il corpo all'opera delle membra e viceversa, nel Corpo « mistico » 288. Org (« processo organico ») diventa nella I la duplice comunicazione della Na div.: nella Tr e nella Gr, così pure la duplice glorificazione di Dio nel F nat e nei Figli adottivi 295. — Org nella comunione della Gr nel genere umano 180. — *Org sa del Cris* è la continuazione dell'I. Suo primo membro è l'Euc 385 s. 413-417 421. — *Org della Ch* è fondato con la separazione degli organi sacerdotali dagli altri credenti, e viene continuato e compiuto per mezzo dell'organizzazione del potere dirigente (potestas ordinis e iurisdictionis, Papato) 406 s. — Org della Ch quale Org della maternità nel suo sacerdozio 401 ss. — Org della Ch nell'unione e nella somiglianza delle sue membra con Cristo per mezzo del Ca e del suo suggellamento mediante lo SpS 436 s. — Nella predestinazione sono organicamente congiunte direzione div. e libero movimento dell'uomo 536. — Colpa e perversione formano nel Peccato abituale (v.q.) un misterioso organico insieme 193 ss.

Organizzazione (v. Struttura) *di un S*: *Quale singola entità completa* (sacramentum ratum, sacr. valens) il S viene costituito dal S (v.q.) « interiore » ed « esteriore ». La loro unità organica è effettuata da Cristo. Questa, come azione unitaria, produce la Gr sa (res; v.q.) 427 s.; quale *totalità collettiva* essi sono organi della Ch, e con ciò del nuovo Adamo, Cristo 428; cfr. Mezzi di salvezza. S « *interiore* » viene chiamata la « res simul et sacramentum » (v.q.), in quanto essa, nell'azione dei SS (v.q.), rappresenta l'anima che si deve pensare come prodotta da Cristo stesso, e non può essere riguardata come virtù del S già costituito. Esso viene da Cristo, quale effetto, organicamente congiunto col « S esteriore » (v.q.) pel completamento di esso. « *S esteriore* » chiamasi il « sacr. tantum » (il « segno ester. sensibile »), in quanto il S, come insieme, mediante questo segno, si congiunge all'umanità di Cristo, con la ester. visibile sorgente di tutti i SS e con la sua continuazione nell'Euc e nella Ch 427 s.

Organo *dell'attività di Dio, più precisamente del Logos*, è l'Umanità (v.q.) di Cristo 338 s. 341 s. 420 s. — Essa, come tale, effettua l'ingresso della Gr negli uomini 340. — O. della Divinità è il Corpo di Cristo nella conservazione degli accidenti nell'Euc (v.q.) 348. — O. dell'azione so dell'Uomo-Dio è la sua carne 416 420. — O. con cui opera la Gr è, nel M sa, il Visibile (v.q.) 414. — O. dell'unità di Cristo con la Ch è il Matrimonio cr 446 448. — O. della Gf è l'umanità di Cristo 468. — O. che coglie la Gr della Gf è la Fe 479 s. — [O. *di Dio* è il credente] 274 s.[6].
O. *dello SpS* è il Sacerdozio della Ch (v.q.) 404.

Origine dà dignità ad una P, e, con la dignità, diritto 288; cfr. Cristo, Uomo-Dio, Cristiano, Genere umano, Ordine gerarchico. — O. *sola* non conduce ancora alla comprensione di un'opera: deve venir trovata l'idea informativa (v.q., Idealità) che sta alla base dell'O. e del compimento 307; cfr. Motivo, Fin, Finis. — O. trinit. in Dio avvengono nel più intimo della P producente e vi permangono, non abolìscono perciò l'unità div. 89; v. Produzioni personali, Tr. — O. *di Cristo* dal seno del Pa dà all'Euc forza div. di nutrimento 381 s. — O. di Cristo dal Fuoco (v.q.) dello SpS nella Concezione e nell'Euc 390 s. — O. *del peccato* 197 ss.

Ornatus spiritualis v. Ca dei SS 423[6].

Osculum v. Bacio.

Ospite della nostra anima è lo SpS personalmente presente in noi mediante presa di possesso; Egli è « il dolce » O. poiché vuole possederci solo con il nostro amore 129; Egli diventa, come O., causa exemplaris, efficiens e formalis della nostra so Sa (v.q.), della dignità della Figliolanza

(v.q.) e della nostra unione con le PP div. (v. Ordine della Gr) 129 s.

[Ottimismo, *filos.-teol.*] 153[1] 255 s. — Rifiuto dell'O. in fatto di creazione 166 s. O. cr nella spiegazione del Significato del peccato originale per la C dell'infinita perfezione dell'universo 296.

Pace è moto che, amando, possiede il suo fine 82; v. *Vita* di Dio. E' la disposizione più intima della vita div.: moto che non cerca il suo oggetto, il suo fine, ma, amando, possiede 82; cfr. Riposo.

Padre: La prima P della Tr pone nel Verbo interiore un'altra P, non tanto per divenire manifesta a se stessa, quanto, anzi, per manifestare e comunicare sé a questo Verbo; nello stesso tempo è vero che essa « quale Pa » si riconosce dall'altra soltanto per la sua R con la medesima 62 s.; questa C della prima P è la Ge intellettuale. Perciò le spetta il nome di Pa quale nome nozionale o di essenza 69 ss.
Il Pa della Tr diventa « nostro Pa » nell'I per la stessa R con la quale esso è Pa di Cristo 285. — L'anima dotata della Gr è sua figlia per virtù dello SpS in essa dimorante 132. — Il dono di sé dello SpS, e il possesso che egli prende della nostra anima, è l'inizio della venuta in essa del Pa e del F 127 ss. 134 ss.; cfr. Inabitazione, Figliolanza, Org. — Noi possediamo il suo amore nella sua essenza sostanziale come lo stesso amore con cui il Pa ama il F nel suo sostanziale efflusso, lo SpS sostanzialmente in noi nella GrS 125 ss.; egli stesso s'avvicina a noi ipostat. nel F 126; nello SpS 131. Nell'ordine so Dio viene offeso non soltanto come Creatore, ma come Pa 194; v. Peccato.
Amor paterno di Dio, trinit., è oggetto principale della visio beatifica (v.q.) 494.

Padri: [Loro Funzione permanente, non sorpassata, di testimoni dell'inesauribile « Depositum fidei »] 418 s.[2].
P. sopra la possibilità delle origini delle PP div. dalla sostanza 140; non trattano in alcun luogo della produzione della donna dall'uomo come di un analogato dell'emanazione dello SpS, sì invece, in simile sviluppo di idee, del Ra di Cristo, del nuovo Adamo, con la Ch 141 s. — P. *sopra lo Stato originale* (v.q.) 165; sopra la Gr dello stato originale 174; sopra la Integrità (v.q.) 166. — Imagini e concetti dell'unione di Adamo e di Cristo con Dio 237 ss. — P. sopra il peccato degli Angeli (v.q.) 205; sopra l'influsso del Demonio (v.q.) 222 228 ss.
P. *sopra l'Ordine della Salvezza* 183 ss.; sopra il S della Tr nelle creature 411 s. Loro dottrina della comunicazione della vita trinit. nella GrS (v.q.) è organicamente congiunta con la dottrina della personale Inabitazione (v.q.) dello SpS 120 s. 129; [critica della concezione dello Sch] 130 s.[6]. — P. sopra la Par delle creature alla Missione (v.q.) di una P div. 135 174. P. *sopra il motivo dell'I* 309 ss.; sopra i Mi 12[3] 13[4]; sopra l'« Incorporazione » (v.q.) 273 281 s.; sopra il diritto dell'uomo alla Figliolanza (v.q.) mercé l'I 282 s.; sopra il Cr quale Cristo (v.q.) 280 s. 289 ss.; sopra la divinizzazione dell'umanità quale mèta dell'I 281 s.; sopra la « fusione » con Cristo 359; sopra l'unità fra Tr, Cristo Euc e uomo 301 ss. P. sopra il radicamento trinit. del Sacrificio di Cristo (v.q.) 329; sopra il Sig dell'Euc 355; sopra la Tra 367; sopra lo SpS nell'Euc 391; sopra il Fuoco (v.q.) quale fiamma trasfigurante, trasformante il sacrificio 321.
P. [sopra la Predestinazione (v.q.)] 522 ss. 525[1]; sopra la Risurrezione (v.q.) del corpo per Cristo e in Cristo 501.
P. *greci*, loro particolari concezioni [Sch allude spessissimo, quando parla semplicemente di « Padri » ai P. greci] 115[1]; essi designano la Sa come efflusso e comunicazione dello SpS alla creatura 161; sopra la Predestinazione (v.q.) 522 ss.[1] 529[1] 551[5].

Paganesimo, sua corruzione quale effetto dell'odio diabolico dell'inferno contro gli uomini destinati alla Redenzione 203 205 s. — Cfr. Rivelazione originale, Popolo: Fede di popolo, Greci, Storia della Religione, Incredulità.

Pane, che nutre come cibo inanimato, viene trasformato nel corpo di chi lo mangia 355, è mezzo al mantenimento della vita nat 356. Imperfetta imagine della Euc (v.q.); P. rappresenta nel Sacrificio euc il lato Na del Corpo di Cristo 376 s., che dal grembo della Ch viene trasformato nella vera e propria ostia del sacrificio, il vero Corpo di Cristo 375 s. — P. nella Tra euc 366 ss. 369 372. — P. « quotidiano » imagine della Divinità del Logos 387(4). — Imagine per il Corpo di Cristo che, come organo di Dio, ci spiritualizza e per mezzo del Logos stesso e dello SpS raggiunge un modo di esistere div. 380 s. 380(3) 384; cfr. Abbrustolimento.

Pane celeste è l'Euc per l'origine di Cristo dal seno del Pa 381.

Panteismo può venir confutato sufficientemente con la dimostrazione di un Dio, senza il concetto della Tr 96.

Papa: Per suo mezzo, come su ferma base, la Ch poggia su Cristo e sullo SpS; la Ch è in lui, com'essa è in Cristo 407; per suo mezzo Cristo vuole condurre tutte le membra all'unità della Fe 408; la sua infallibilità è so ed è un riflesso dell'inter. es-

senza della Ch 408; egli è il rappresentante di Cristo e dello SpS 409; v. Interdipendenza.

Papato riflette l'essenza so, misteriosa della Ch 407.

Paradiso, sua Gloria sensibile, riflesso della spirituale 164; v. Stato originale.

Parallelismo (329(19)) di origini e di azioni nell'Idea (v.q.) e nella Re dei Mi, v. Correlazione, Affinità.

Parola: v. Verbo.

Parole sacramentali, loro posto e Funzione nel Rito di Sacrificio 374-378 377(25)[].

Partecipazione: [*Sua peculiare Na*, sec. Sch, è quella di un'Assimilazione (v.q.) della vita del partecipante con la vita del comunicante (Dio, Cristo, SpS)].
Par alla Na di Dio e alla vita propria di Dio in gen. 107 (« Riproduzione »); essa avviene mediante comunicazione della Gr (v.q.) nella quale l'amore div. trabocca ad extra 85, mediante l'Attività (v.q.) dello SpS 88; per suo mezzo la creatura viene chiamata al godimento della stessa beatitudine che le PP div. posseggono e godono nello SpS 85 s.; v. Na di Dio; Inabitazione dello SpS, Org. — Par della creatura all'inter. vita trinit. mediante il Contatto (v.q.) con la vera Imagine (v.q.) delle PP div. impressa nella GrS 120 s.; cfr. Sigillo, Inabitazione; nella Par della creatura alle Missioni (v.q.) delle PP div. quelle vengono realizzate 135 s. — Par oltrepassa completamente l'ordine della creazione, è essenza del So (v.q.) 182. — Par alla Na div. è per le creature né essenziale, né necessaria 158. — Par avvicina l'uomo all'infinità di Dio 194. — Par aspira a rendere l'uomo impeccabile 198. — Par alla Na div. è la Figliolanza divina (v.q.) per mezzo della Gr 118 166 430.
Par è il M della creazione originale 157 ss. — Par scopo primitivo della vocazione del primo uomo 162 s.; cfr. Germe. — Adamo possedeva la Par nello stato originale; Importanza per la Cristologia 237; DD della Par per Gr e dell'unità ipost. con Dio 238 ss.: Adamo rimane nella Par; conquista soltanto una nuova costituzione; Cristo diventa Dio 244 ss.
Par della Na div. nell'Uomo-Dio era completa Gloria e Beatitudine 244; v. Visione. — *Par del reale Corpo di Cristo alla Gloria del Logos;* questa viene data da lui, quale suo Organo (v.q.), nell'I, Fe, nel Battesimo e nell'Euc (v.q.) alle sue membra che in essa partecipano a Dio 379 ss. 476 ss. 476(4)[]. — Par del genere umano, come tale, alla dignità (Vita, attività, Sa e G, figliolanza, riassum.: alla Divinità) dell'Uomo-Dio 281-286; allo SpS 286 s. — Par all'umanità di Cristo (v.q.) mediante Contatto (v.q.). — Par a Cristo rende l'uomo « cristiano » 250; v. [Divenire Cr]. — Par del Cr alla dignità della P e al corrispondente merito della P di Cristo 288. — Par delle membra alla vita del capo 289 ss. — Par delle membra di Cristo al suo Sacrificio, in quanto include la sua morte, la Trasfigurazione (v.q.), Risurrezione e Ascensione 322 ss. — Esposizione del suo Org (v.q.) sec. S. Cirillo aless. 391-394.
Par all'Attività (v.q.) *di Cristo* per mezzo della Gr e del Ca (v.q.) in special modo al suo Sacerdozio (v.q.) 432 ss. — Par alla *Consacrazione* (v.q.) e *person. Dignità* (v.q.) del F di Dio mediante il Ca (v.q.) nella forma di « appartenenza » 430 436 s. — Par al triplice ufficio di Cristo per mezzo del Ca 430-437.
Par alla Gr (v.q.) ha luogo per la Fe (v.q.) 480. — Par alla Na div. (che è contenuta nella Gr) non la può creare nulla, non lo può neppure l'umanità di Cristo, come tale, ma solo Dio. La umanità di Cristo agisce come suo Organo (v.q.) 338 cfr. 337. — Par *alla Gr abituale* dà alla Gr attuale Ca so 544. — Par alla Sa div. è Figliolanza (v.q.) e radice della nostra Gf (v.q.) 461-463.
Par sostanziale alla Na div. mediante I (v. sopra) *e Euc* (v.q.) 300 s. — Par dell'Euc al modo di esistenza di Dio 347 348 s. a guisa della Par della nostra anima alla vita di Dio per mezzo della Gr 350; essa è virtualmente fondata sulla UI 351 (cfr. Contatto). — Nostra chiamata alla Par spiegata soddisfacentemente solo dalla Re dell'Euc 352 s. Par alla Gloria e alla vita della Tr nell'Euc 359 ss. — Par dei SS consacranti e medicinali all'Euc 420 s. — Par del Matrimonio cr al Ca so dell'intera Ch 446. — Par dell'Universo (v.q.) ai Mi sa in alternanza d'influssi feconda di Gr tra oggetto e strumento della divinizzazione per opera dell'Uomo-Dio e dell'uomo 410-417.
Par alla C di Dio nella visione preparata dalla I e dalle virtù div. 308. — Par dell'anima all'eternità di Dio v. Gloria finale. — Par del corpo alla Na di Dio in virtù dell'anima glorificata 503 s.
Par mediante Contatto (v.q.) *con cose non nobili* 211. — Par dell'incredulità alla malvagità diabolica 194[3] 206 206[3].

[Particolarità, nazionali, *nella Ch*] 398[3].

« Partorire » e « Generare » nell'Org della Ch 404[4]; v. Maternità.

[Parusia] 233(9)[].

Paternità di Dio è l'ideale modello di ogni P. 72. — La P. *trinit.* viene estesa con l'I sopra l'intero genere umano 286. — In ipostat. proprietà lo SpS ci comunica

la P. di Dio 131. — Essa, dopo l'UI può venire da noi infinitamente glorificata 294. — P. quale contrassegno del Sacerdozio (v.q.) eccl. 404[4].

Patristica 227 s.(2).

Patto (cfr. Legame) tra Dio e la creatura come Ra reciproco che ha unità in Cristo quale organo di Dio e Sacerdote dell'umanità 305 300[1]. — P. di Dio con gli uomini conchiuso nell'adorabile Sacrificio dell'Uomo-Dio 327 s. — P. viene chiamata la Gf in quanto l'anima coopera in essa so libera come destinataria della Gr 470. — Analogia del P. con Dio concluso nella Penitenza e nel Matrimonio 442[11].

Peccabilità *abituale* (pravitas) è l'impronta dell'atto peccaminoso nell'anima, una perversione abituale da esso originata 192 (cfr. quale antitesi nell'Ordine alla Gr: Ca, Sigillo); suo Ca organico 193 s.; v. Totalità.
P. della Na umana è un motivo subordinato dell'I di fronte alla sua elevazione all'unità con Dio 307 s.; essa non faceva necessario l'eccesso dei patimenti di Cristo 315 s.

Peccato: Etimologia 215(1). — Esso, per il suo Ca etico, è qualchecosa di prevalentemente spirituale 225; opera un pervertimento dell'intera esistenza umana 206-214. — Esso, nell'Ordine so, offende Dio quale Pa 194. — Definizione 187 ss. Esso è un M di particolar genere, è essenzialmente tenebra, « mostruosità »; come tale, e come « contraddizione alla Na », riconoscibile dalla ragione 184 s.; non però come M so 184 ss.; questo sta racchiuso nel Ra del P. con la Sa 187 ss.; « legge del P. » 187[1]. La sua Re so, la portata della sua malvagità non è conoscibile alla ragione nat, appare solo nella sua caratteristica alla Fe quale reazione contro il M di Dio nella creazione 156 s. — Sua malizia nat 188 ss.; sua malizia so 189; quale contraddizione all'ordine inter. trinit. 189. — Il suo Ca misteriale consiste nell'annientamento della Sa so ed è proprio del P. degli Angeli, degli uomini nello stato originale, e degli uomini del presente 206 s. Esso è un « M della tenebra » che annientò lo stato originale e provocò una nuova dimostrazione dell'onnipotenza e bontà di Dio 182. — Esso viene « nello stesso tempo adoperato da Dio quale strumento pel raggiungimento dei suoi fini » 316; cfr. Culpa felix. — Il suo M richiama [quale felix culpa] quello della Gf 454 ss. — Il suo trionfo, e nello stesso tempo la sua più profonda umiliazione fu l'uccisione di Gesù Cristo 316.
Sua prima origine deriva dal respingere il M dell'Amore (v.q.) div. dell'I (opinione teol.) 205. — Esso ha origine dalla sottrazione innat. della volontà alla nat Inclinazione (v.q.) verso Dio 197 s.; v. Distacco. — Sue conseguenze negli uomini e nel primo uomo 202; v. Peccato originale. — *Sua origine nell'uomo dopo il peccato originale* 201 s. — *Ordine di origine* (Angeli, Stato originale, Genere umano): Ria 206 s. — *P. attuale nello stato originale* quale colpa e sua punizione riguardo alla soppressione dell'Integrità 206 ss. — La sua esistenza sopprime nella T di Pascal il M di Dio nella creatura 155.
P. quale atto è un volgersi disordinato alla creatura (cfr. Integrità) e, nello stesso tempo, un allontanamento da Dio (cfr. Sa); *quale stato* è abbandono di Dio e dedizione alla creatura; entrambi i momenti, come la Sa e l'Integrità nella GO che da essi vengono rinnegate, sono solidariamente congiunti 219. — *P. attuale* è il compimento di una azione peccaminosa (perchè ingiusta) da parte del peccatore che cagiona lo stato di perversione e l'allontanamento da Dio 191. — L'azione peccaminosa continua nell'ordine nat come nel so soltanto nelle sue conseguenze 191 s. — Teorie sopra l'atto peccaminoso 190 s. — *P. abituale*, sua essenza è colpevole mancanza di Sa 192 nel senso di una continuata discordia con Dio 192 s. e incompatibilità con la Sa so 190; cfr. Perversione, Stato di peccato. — *P. è possibile solo nello stato di pellegrinaggio*; non in Cristo, come vero uomo, perchè egli era partecipe della Gloria eterna 245.
P. personale produce un contraccolpo sulla Na col condurre a una malvagità e corruzione non comprensibili nat 201 ss. 228 230; cfr. 232 ss.; come Dio ne tenga conto ci è sconosciuto 233. — Esso è soltanto intimamente proprio allo stesso Peccatore (v.q.) 213. — Sue conseguenze per la Na 260 ss.; v. Peccatore.
Sua remissione non è da riferirsi alla perversione (v. P. abituale) ma alla colpa 193. — Dio può concedere la remissione senza adeguata Riparazione (v.q.) 257 s. — La sua estinzione è solo scopo subordinato dell'I 300 306 311; cfr. Unità, Divinizzazione. — Alla sua remissione da parte di Dio, l'uomo, offerto e offerente con Cristo, in Cristo e per Cristo, ha un vero Diritto (v.q.) 326. — La sua remissione nella Gf è conseguenza della Sa so che viene prodotta mediante la rinascita, e ci conduce alla figliolanza di Dio 454-463.
P. veniale è una Macchia (v.q.) « morale » non abituale dell'anima 196. — P. « grave » v. Omicidio, Suicidio. — *P. contro lo SpS* 201; cfr. Malizia, Diabolico, il.

Peccato mortale, concetto teol., e perciò altamente misterioso, designa un Suicidio

(v.q., Peccatore) che sopprime la vita so dell'anima, la Sa 190 s., e spoglia il peccatore della Gr 191, cosicché questo, dopo l'atto del peccato, è abitualmente colpevole 191 s.; cfr. Peccato.

Peccato originale [esposizione principale 183 ss.]: ha premesse assolutamente so, è perciò un vero M, e la sua esistenza inaccessibile alla ragione 212 s. — La sua essenza finora non per anco dommaticamente definita 187[1]. — Sguardo gener. sopra controversie teol. 220 s.; cfr. Giansenisti, Riformatori. — Esso cessa di essere un M quando viene postulato come unica possibile base di spiegazione della Re della presente esistenza umana (Pascal) 155. — Il suo M è riposto nel capovolgimento di una grandissima opera di Dio (la GO) nel suo contrario (il peccato originale) mediante un'azione dell'uomo 230.
Il P. viene effettuato attraverso l'abolizione della GO posseduta, quale bene comune, dal genere umano in Adamo, come da un «corpo morale» 214; esso non è però soltanto effetto della Colpa (v.q.) contratta da Adamo per sé e per i discendenti nell'azione peccaminosa, bensì impronta della Perversione (v.q.) in essa esistente 215 s. — Esso, *quale atto*, è fatto personale di Adamo (peccatum originans); *quale Habitus* (v.q.) esso è privazione della GO mediante comune colpabilità dei discendenti nell'atto di Adamo 214 s.; cfr. 197. — Il suo «odium» è portato soltanto dall'autore, personalmente 216. — *Sue «conseguenze»* non sono le conseguenze dei peccati attuali, come tali, ma della perdita della Gr so della GO 166 207 ss.; cfr. Sa, G, Integrità. — Esso rende i discendenti di Adamo intimamente e propriamente peccatori 213. — Semplice *imputazione* della colpa di Adamo ai discendenti sarebbe ingiustificata e farebbe apparire questi come non peccatori 213.
P. come motivo so dell'I 261 è un «M che provoca l'I» 263.

Peccatore (colpevole di peccato mortale) si erge indipendente e responsabile di fronte a Dio, mentre si sottrae alla G, e con ciò perpetua in sé realmente il peccato 191. — Egli rinunzia alla «Gloria (v.q.) di Dio» 476(4)[]. — Egli si abbassa sotto l'ordine di Na, come un cadavere in cui più non sta un'anima 197.
Egli provoca nello stesso *stato originale* solo indirettamente la Concupiscenza (v.q.) quale punizione della colpa 209 s.
Suo stato di punizione è la figura capovolta della div. trasfigurazione, e, come questa, altrettanto misteriosa 514 s. — Nell'ordine nat non può congiungersi coll'amore so per virtù propria 194; cfr. Colpa. Sua ribellione a Dio 257 ss.; allontanamento da Dio 259 ss.; il suo colpevole decadimento inter. non esige per se stesso alcuna infinita *espiazione* 260 ss. La sua *Santificazione* rimuove innanzi tutto la perversione esistente in lui 193; la sua Gf (v.q.) estingue anche la colpa del peccato 193.

Peccatum significa «passo falso»; esprime la perversione del peccato prodotta dalla colpa; D fra P. originale, P. originatum, P. originans 215 s.; v. Peccato.

Pegno (cfr. Spirazione): La *parola* designa il deporsi dell'inter. amore di Dio a se stesso nella P dello SpS 47 50 61 75 ss. 87; nell'uomo porre amore in un altro 47; nell'Ordine alla Gr (v.q.) la partecipazione all'eterna Beatitudine e la garanzia per essa già nello stato di pellegrinaggio (v.q.). Il «P.» qui più che sicurtà è «Caparra» (v.q.) 123 127; un «P. dell'amore» viene compiutamente posseduto e goduto solo nella C perfetta, tuttavia questa non gli è essenziale 127. — Correlazione tra il P. della Tr e dell'Ordine della Gr 134 s. — P. *del culto perfetto dell'umanità* congiunta in Cristo, con e per Cristo, è il Cristo glorioso che dopo l'Ascensione si diede al Pa quale P. eterno 323 s. — P. per il Sacrificio (v.q.) dell'intera umanità è a Dio il Sacrificio di Cristo 326. — *Depositario* del P. di Dio e degli uomini è l'Uomo-Dio 303. — P. *sostanziale della vita eterna* e della Visio beatifica è l'Euc 389.

Pegnorazione, *reale*, di Dio e della creatura in Cristo 303; v. Pegno, Caparra.

Pelagiani 549.

Pelagianismo 537 s.

Penetrazione è lo scopo del Dono di sé (v.q.) per amore 78.
La Tr (v.q.) è compenetrata dalla più grande unità 89; in forza della P. (περιχώρησις. circumincessio, v.q.) dove la P mandata comincia a operare, è con essa anche la mandante 115 137; le Missioni (v.q.) si compenetrano in un Org 135 s. con le Processioni delle PP div. nell'anima dotata di Gr 137; cfr. Inabitazione, Attività.
P. dell'inferiore mediante il superiore, ed elevazione dell'inferiore per mezzo della Par, è Piano di Dio nello stato originale, come, in più elevata misura, nel Cris 414 ss. 420. — P. dell'universo creato con la intima luce trinit. nella I 270. — Attività del F nell'umanità; cfr. Unzione 275. — P. del mondo materiale per mezzo dello Spirito del Logos dall'alto in basso e dal basso in alto mediante l'I 416 s. — A causa dell'UI il F eleva il corpo da lui assunto alla Par della penetrante virtù del-

la sua div. esistenza; questa fonda virtualmente il modo di esistenza div.-spirituale del Corpo nell'Euc 350. — P. della «carne» di Cristo con la div. dignità del Logos e dello SpS nel Sacrificio della Croce, nel Corpo glorioso del Risorto, nell'Euc e nei Cri offrentisi euc in Cristo e con Cristo 383 s. — Il Sacrificio di Cristo e il Sacrificio della Ch divengono una cosa sola nel Sacrificio euc 578. — *Vera* P. dello spirito umano mediante il div. è operata e rappresentata nell'Euc 358 s. — P. del vincolo del Matrimonio cr con tutto il vincolo di Cristo con la Ch 445 s. — La Gr della Gf viene compenetrata dallo SpS 464. — P. della ragione e della Fe nella T 595 598. — P. dell'anima trasfigurata con il lumen gloriae 491 ss. 510 s. — P. del corpo con la gloria dell'anima; v. Spiritualizzazione, lumen animae, lumen corporis 510 s. pel tutto: cfr. 37[3]; v. Efficacia, fisico-dinamica, Umanità di Cristo, Uomo-Dio, Contatto, Ordine della Gr, Carbone ardente, Giglio, Fragranza, Unguento, Intrecciare.

Penitenza restaura come S medicinale (v.q.) la perduta unione di vita con Cristo, e, precisamente, mediante sentenza giudiziale. Essa protegge la pregiudicata unione di vita 425; la sua Struttura (v.q.) sa viene precisata come conferimento morale (v.q.) dell'autorizzazione a raggiungere di nuovo la Gr mediante l'annientamento del contrastante titolo di colpa 425 427 s.; cfr. Interdipendenza, Ca, Res simul et sacramentum.

[Pensiero, mistico] 19[4].

[Pensiero, organico nella Ch primitiva] 433[7].

Pentimento è nat possibile all'uomo dopo il peccato sulla base del suo indirizzo naturale a Dio 259. — Esso, quale reazione contro il peccato, è la prima fase della cooperazione dell'uomo nella Gf, e un'opera della Gr 471 473 s. — P. quale P. di amore so, e la cosidetta contrizione «imperfetta» 473 s. 474[6].

Perferre, Significato nel linguaggio liturgico 375[24].

Perfezionamento viene all'inferiore attraverso il superiore 172 (esempio) 174(5)[]; v. Ordine gerarchico.

περιχώρησις (v. Penetrazione, Circumincessione) dell'Uni-trinità e Trina-unità 89 ss.; essere l'una nell'altra della P div. mandante e mandata 115.

Permutazione *di sostanze* 367.

Perseveranza, Gr della, sua Co con la Gloria finale 533[1] 535 s. — P. quale condizione della Elezione (v.q.) alla Gloria (v.q.) 546 ss.; v. Grazia, Elezione div. della Gr, Chiamata.

Persona (cfr. P in Dio). — Precisazioni gener.: *La P è titolare possessore* («*Ip*») *d'una Na* (v.q.) *spirituale*; come tale, essa è più perfetta delle Ipi della Na non spirituale: essa ha un diritto sulle sue parti e facoltà, è innalzata alla consapevolezza e al godimento della sua essenza e del suo possesso, esercita dominio su ciò nella libera destinazione di sé; questa «dignità» è posseduta *essenzialmente* dalla P anche nello stadio corporeamente inaccessibile 57 s.; coscienza di sé e libertà non costituiscono la P, le appartengono solo come disposizione nat 56 58; PP sono scopo a se stesse. Esse non devono rappresentare semplicemente la loro specie, ma porre sé nell'eterno possesso dei privilegi della medesima; esse non possono mai come Ipi non spirituali (che esse dominano) divenire cose; esse sono subordinate alla P più alta: a Dio, che è spirito 58 s. — La loro dignità e il loro diritto [proveniente dall'origine] dà il valore alla loro opera 288. — P [quale «unico valore in sé»] 58[6]. — P *di Cristo* [quale Re dinam.], v. Uomo-Dio, Cristo quale Mediatore, suo Sacerdozio. — Sua mistica essenza designata dal nome Cristo (v.q.) 249 s. [Totalità so della P cr] 429-438; v. Uomo, Esistenza, cr, [Divenire Cr], Cr quale Cristo.
Essere persona nella Ch 274 s.[6].

Personalità: Mediante «P.» si costituiscono e si differenziano l'uno dall'altro i soggetti possessori della stessa Na razionale 59. — La loro essenza nat, la loro dignità nat non esige in alcun modo Par alla Na div. 158.

Persone in Dio: P *e Na* (v.q.) *in Dio* 42 58 s. 64 ss.; soltanto «per analogia» noi possiamo adoperare per Iddio il nostro concetto di P 64; gli uomini sono diversi nella Na umana solo numericamente quali «individui» 64 s.; le PP div. possiedono ognuna completamente l'intera assoluta Na div.; ognuna è perciò una P «assoluta», e come tale viene singolarmente costituita per mezzo della sua diversa R con le altre 65 s.; la loro trinità non abolisce l'unità della Na 59; esse sono «relative» nella D dei Ca ipostat., «assolute» nella dignità che l'Ip imprime alla P 65; la sostanza div. non vive come l'umana solo quale «substantia individua»: essa appare, sec. la Fe, come «individua» nelle tre PP. Perciò la pluralità dei possessori della Na in Dio non richiede moltiplicazione di questa, ma semplicemente una diversità nel modo di possederla, basata sulla comunicazione della Na stessa 66; il F riceve la Na dal Pa «per

modum naturae » mediante C che *presenta* se stessa, cioè mediante spirituale Ge (v.q.) 69-73; lo SpS la riceve mediante volontario dono di sé del Pa e del F che *si comunicano* la Na e nella terza P, quale pegno dell'amore, la depongono 74 75 ss.; v. Spirazione, Effusione. — L'*attività* (v.q.) *delle PP ad extra* è comune a tutte tre, ma, mentre nel linguaggio della S. Scrittura e della Ch, esse si presentano quali rappresentanti di una determinata proprietà e titolari di determinate attività, vengono presentate più vive e più chiare nelle loro DD 103 137 s.; cfr. Appropriazioni, Perichoresis. — Esse entrano nel regno della creatura mediante « Estensione » (v.q.) e « Riproduzione » (v.q.) della vita trinit. nei Mi assolutamente so della I e Gr 105 ss.; v. S. Scrittura, Inabitazione, Estensione, Riproduzione, Missioni, Continuazione.

Caratteristiche essenziali delle PP sono nel Pa la unità, nel F la somiglianza, nello SpS la Sa 88.

Nome delle PP div. dal linguaggio in uso nella Ch (Scelta) v. 67 ss. 69 ss. 75 ss. 83 ss. 89 ss.; cfr. spec.: *La prima P* ha come nome essenziale Pa, viene inoltre chiamata Autore 115 124, Radice (v.q.) 90, Principio 90, Principio originale delle PP 88, Centro delle PP 88, Dicente 67, Sorgente (v.q.) di acqua viva 81. — *La seconda P* ha quale nome nozionale F, viene inoltre chiamata Verbo, Logos, Imagine, Riflesso (v.q.); cfr. Cristo, Uomo-Dio, Corpo, Ch, Giglio, Penetrazione. — *La terza P* ha quale nome speciale SpS (v.q., Respiro, Spirazione); viene inoltre chiamata Amore, Caritas (v.q.), Frutto soavissimo 112, Legame, Pegno, Dono, Dono di sé, Donum, Regalo, Bacio, Corona, Giglio, Fragranza, Carbone ardente, Fuoco, Acqua corrente, Sa, Santo, Gratia increata (v.q.).

Perversione è l'impronta di un atto peccaminoso rimasta nell'anima 456 460; v. Volontà, Gf. — Essa consiste nella meritata privazione della GO. Significa la perdita dell'indirizzo dell'uomo verso il suo fine so. E' sufficiente alla costituzione del Peccato (v.q.). L'anima privata dell'integrità si rivolge alla creatura 220 224; cfr. Privazione, Peccato originale.

[Philema hagion] 52[15]; v. Bacio.

Piano di Dio v. Ordine delle cose.

Piano di salute nell'idea di Dio (effettuazione di so unità della creatura con la Tr) è diverso dal motivo della redenzione e dal modo di realizzazione (della Riconciliazione) 300 306 311. — Esso è l'effettuazione *dell'ideale Ordine delle cose* (v.q.) per mezzo dell'I, dello SpS e della cooperazione dell'uomo; cfr. Finis operis - Finis operantis, Motivo, Fin. — La sua sopranaturalità lo innalza sopra ogni dipendenza da influsso e diritto della creatura 532 ss.; cfr. Predestinazione, Ordine della Gr. — Suo Ra con la Riv nat quale fattivo, però in nessun modo richiesto adempimento delle necessità di questa 264 s. Cfr. οἰκονομία.

Pianta [imagine di unione organica]. La *Na umana* ha radice nella materia, ma si eleva nel mondo degli spiriti 270.

Limite del Significato analogico dell'imagine: Nella vita della Gr la Trasfigurazione (v.q.) non è lo Sviluppo (v.q.) delle proprie forze, ma l'accedere di uno splendore che viene dall'esterno 487.

Il genere umano proviene da Adamo; un miracolo dello SpS ne fa sbocciare come un fiore l'Uomo-Dio 272 289 ss. 290(4). — L'I è un fiore che sboccia dalla radice della Tr 267. — Il Sacrificio dell'Uomo-Dio [sec. Sch] è radicato nello scambio inter. d'amore trinit. 327 ss. — Questo è nello stesso tempo la radice di un albero: dell'universo compenetrato misterios. dalle inter. Processioni trinit. 270. — Esso è la realizzazione della divinizzazione dell'universo dovuta all'I affondata nell'intimo della materia 416 s. — La I è base e sommità della comunione di vita so con Dio 293; v. Vite. — La Na umana viene « innestata » nella Ip div. 242. — La P. è un'imagine della vita della Gr che germoglia come da sua radice dalla Tr 113 481. — La Sa è inserita nella Na umana come innesto vitale 197. — Il seme di Dio viene gettato nell'anima colla Sa so 198. — Essa *è imagine della Gf cr* (v.q.), la quale nella misteriosa piantagione della I e della Ch 453, germogliando dalla radice mist. della Rinascita (v.q.) quale Santificazione (v.q.) per opera dello SpS, c'innalza in una nuova sfera di vita; in primo luogo ci santifica in Ra alla Somiglianza (v.q.) con la Na div., poi indirizza santamente la nostra volontà verso Dio che, per parte sua, ci mantiene santi, e, in virtù della sua Sa, deve rimettere a noi la colpa del peccato 462 s.; cfr. 461. — La P. nel suo pieno Significato è imagine del radicamento so dell'uomo nella nuova vita div. mediante il suo ingresso nella Ch 400; è imagine dell'effetto divinizzante dei SS, in spec. modo, dell'Euc 388; è imagine della comunità [metaf.] e spec. euc con Cristo 356 369. — La Euc è *seme* dell'immortalità 371. — La P. è un'imagine della Gerarchia (v.q.) eccl. riunita nel Papa 408. — Essa è l'imagine della congiunzione organica dell'unità del Matrimonio cr con l'unione di Cristo e della Ch 445 451. — Imagine della Metafisica (v.q.) so 351. — La P. è imagine della crescita in

noi del male originato dal seme del Maligno 222.

[Pietà] 218 s.[1].

[Pietismo] 522 ss.[1].

[Platonismo] 183 ss. 183 ss.[1].

πνεῦμα designa il respiro di vita (spirito) uscente dall'interno degli esseri viventi 76 77(6); v. SpS.

pneumatico è il Sacrificio di Cristo come quello del sommo Sacerdote solidale con l'umanità 384[11].

Poena, *so*, sua Co con la colpa so 514 s.

Pontificale romanum 377(25) 423[4].

Popolo, *sacerdotale* 432-434 433[7] e [8] v. Sacerdozio.
V. [Fede di popolo] — [Spirito di popolo].

Posizione (v. Status, Stato (condizione), Ordine gerarchico) *speciale nella Ch* effettuato dai SS consacranti (v.q.) e gerarchici (v.q.), perché essi producono un'effettiva Elevazione (v.q.) ad un'unione so di vita con Cristo 421-424 426 s. 428 e a noi impartiscono così una diversa Consacrazione (v.q.) 424.
P. della «*res simul et sacramentum*» (v.q.) di fronte alla «res tantum» nei SS 426(9).
V. Matrimonio quale vincolo 437 s.
P. dello Stato nell'Ordine so 452[27].

Posizione dell'uomo nella Na 254 s.

Posizione duplice dell'uomo rispetto alla materia e allo spirito 269.

Potentia oboedientialis 241 s. 242[9].

Potenza di Dio viene attribuita spec. al Pa 104; il potere d'innalzare a suoi figli, noi non lo comprendiamo sulla base della sua P. di creatore, ma come correlativo della sua infinita inter. virtù trinit. di Ge 109.

Potestà di governo (v. Potestà pastorale) è *nella Ch* un puro potere sociale; presuppone necessariamente il Ca del Battesimo (v.q.) e di regola anche il Ca dell'Ordine; direttamente non instaura un'unione so con Dio, come la potestà d'Ordine 434.

Potestà pastorale: v. Potestas iurisdictionis.

Potestas iurisdictionis 405 ss. non è soltanto potestà di disciplina, ma vera potestà di norma: è Potestà pastorale (v.q.) 406. — P. ordinis 405 ss.

[Pratica del confessionale] 218 s.[1].

Pratica di religione, *in comune*, non è per se stessa so, e non realizza ancora una «Ch» so 397 400.

Pravitas (pravità): v. Perversione.

Predestinazione [Sguardo d'insieme sul dibattito teol. della P. dal tempo della Riforma] 522 ss.[1]. — P. sec. S. Agostino 538-540; cfr. 538 s.(3) e [].
Il suo M risiede nel decreto di Dio imperscrutabile ad ogni umana sapienza, con il quale Egli destina gli uomini al loro fine so, e ve li conduce 528 529; spiegazione della parola 526; per Sch chiamasi «P.» non solo l'effettiva, ma anche la generale volontà salvifica di Dio 529; questa è la forza con cui Dio conduce l'uomo al suo fine supremo 530. — Essa è principio e motivo della «transmissio hominis in vitam aeternam» 546. — Essa è *assoluta* e *incondizionata* perché, in conseguenza della sua soprannaturalità, non è condizionata alla natura creata, ed assoluta per la sua gratuità 532; [non è però «Fatum»] 531(4)[] 533[2]; è *infallibile*, cioè il Decreto con cui Dio conduce i chiamati (v. Chiamata) al fine supremo, è immutabilmente sicuro 534. — La «speciale» P. è null'altro che la generale, con riguardo al suo effettivo compiersi nella volontà umana 532 s.; cfr. 531[5]; essa è [efficace] «per merita praevisa in cooperatione liberi arbitrii a gratia moti et informati, qua cum ipsa gratia praeveniente cooperatur» 533; essa è «Elezione» e «infallibile» perché Dio prevede infallibilmente l'effetto della forza per se stessa infallibile *della gen.* P. 534 ss.
Nel M della P. sono *organicamente* congiunte la mozione div. e il libero movimento 536; cfr. Org, Meccanismo. — Essa fonda la libertà 536. — *Il momento so del processo a lei sottoposto* non sta nel passaggio dall'impulso al movimento nella Cooperazione (v.q.) dell'uomo, ma nell'Elevazione (v.q.) dell'uomo per mezzo di un impulso so 531; cfr. 531(4) e [5], Chiamata. — *La cooperazione dell'uomo* nel processo che è sottoposto alla P. ha radice nella serietà e sincerità della generale volontà salvifica di Dio 531 s., che nella P. non tien conto dei nostri meriti, sì invece della nostra cooperazione, e, *mediante questa*, ci conduce al fine supremo 533. — La P. alla perdizione avviene per opera dello stesso uomo 550 s.

Preformazione v. Disposizione.

[Preghiera] 452 s.[1]; v. Adorazione. — P. *del Sommo Sacerdote Cristo* 359.

Preparazione v. Disposizione.

Presenza *del Dio trino*: Tutte le tre PP sono presenti dappertutto nella stessa perfezione 115-117; anche nella amministrazione delle gratiae gratis datae e delle Gr attuali 119. — P. *del Corpo di Cristo nell'Euc* è spirituale (v.q.) reale 349, più giustamente detto «divinamente spirituale» 349(9) e [], cioè altamente reale mediante Par (v.q.) 350.

Praescientia 536 537; cfr. 543 549 533; v. Pre-

destinazione. P. meritorum, concetto e Sig 535 s.

Praeternaturale 563.

Primogenito *della creatura* è il Verbo (v.q.) divenuto uomo 204 297. — P. *della creazione* è indicazione di grado del Figlio dell'uomo come di un *membro* dell'umanità 272 s. 274 285.

Principii (non « cause ») delle cose e dei Mi 579 s.; v. Radice.

Principio (principium), non causa, viene chiamata nel linguaggio della Ch la P producente nella Tr, perché causa esprime piuttosto un atto emanante dall'essere compiuto; principio, invece, una forza produttiva spettante all'essere primordialmente 93.

[Principio d'individuazione sec. S. Tomaso d'A.] 222 ss. 222[1].

Principio fontale della Tr, al quale rimandano tutte le origini, è il Pa 89 103 s.

Principio radicale *di una dottrina dommatica speculativa* è una proposizione di Fe che la ragione risolve analiticamente nelle sue conclusioni, ovvero elabora sinteticamente 44 40 ss. — P. *della dottrina della Tr* è la proposizione di Fe delle inter. Produzioni 91; la Tr è P. della « vera Riv » (v.q.) di Dio ad extra e spicca in essa come una radice nella pianta 108; la Tr è P. dell'Ordine della Gr 108 ss. 113 spec. nelle « Missioni » delle PP div. 113 ss. P.i *delle cose contingenti* sono i loro scopi 579 s. — P. del genere umano è il primo uomo 272 ss. P. *del movimento so* è la Gr abituale 544.

Principium v. Principio.

Privazione: mancare di una proprietà che, sotto determinati riguardi, dovrebbe essere presente, è contraddizione alla Na quale Ca del Peccato (v.q.) 185; P. colpevole dell'Integrità non rende l'uomo intrinsecamente peccatore, poiché essa non include il formale abbandono di Dio, ma il rivolgersi alla creatura 218 s.; essa è complemento della P. della Sa; con questa l'uomo viene ad essere allontanato da Dio 219; la P. della Sa è il momento primo, formale, inter. e decisivo: l'« anima »; la P. dell'Integrità il momento materiale, subordinato, esteriore: il « corpo » dell'Habitus ereditariamente colpevole 219; cfr. Perversione. — P. della Sa sospinge il peccatore sotto il livello della Na 197.

Privilegi possiede il secondo Adamo (v.q.) rispetto al primo nel modo com'egli, sulla base dell'UI (v.q.), è possessore di Sa e G (v.q.), Integrità (v.q.) e Figliolanza (v.q.). Essi vengono comunicati da Cristo ai Cri (v.q.) materialmente-ontologicamente mediante l'UI con la Na umana, in modo vitale mercé lo Spirito del loro Capo nella Fe so, organicamente impressi nel Battesimo 279 287 s. P. di Cristo ci vengono comunicati in abbondanza nell'Euc 357 s.

Procedere. Significato della parola: movimento da luogo 80. Analogia adoperata spec. per la Spirazione dello SpS, il quale, come l'amore, nella sua essenza, è « movimento » 80 81(18); i Padri greci adoperano perciò esclusivamente ἐκπορεύεσθαι 82; per la Processione del F προΐειν 82.

Processio v. Processione, Processioni personali, Produzione delle PP.

Processione *nella terminologia della Tr* indica l'origine di una P, in spec. modo quella dello SpS 75; essa avviene mediante Spirazione (v.q.); cfr. Procedere, Processioni personali. — Lo SpS è germogliato dal « sangue del cuore » del Pa e del F; la sua « Produzione » si presenta perciò non tanto come una « formazione » quanto come un « efflusso » 142; cfr. Respiro. P. *della creatura da Dio* può venir paragonata solo in senso metaforico con la P. del F (della Ge) 106; la Ge eterna viene riprodotta nella creatura solo quando Dio la innalza alla Par della propria Na so 107; cfr. Origine. P. nella Tr è un « torrente » 267 che con continuità « dilaga » verso l'esterno 267 ss.

Processioni *in Dio* (v. Produzione delle PP) adducono le Ri, mediante queste le DD personali 43. — P. nella Tr, Ria 268 ss.

Processioni personali (v. Tr): Derivazione della loro Re sec. S. Tomaso d'A. 54 s.; derivazione dal concetto di P come soggetto e possessore di una Na spirituale 54 59 ss. 64 s. — Produzione del F mediante l'espressione della C, del « Dicente » che presenta se stesso in reale imagine, e con diritto viene chiamato « Pa », perché questa produzione è la Ge intellettuale 69 ss.; l'origine dello SpS viene chiamata « Processione » 75; la terza P è il respiro della vita div. e tale diventa mediante l'effusione di questo respiro di vita dall'unità di vita del Pa e del F 78 s.; della sua Spirazione (v.q.) l'espressione « Processio », « Procedere », vale in modo spec. poiché lo SpS è essenzialmente il « movimento » nell'infinito dare e prendere delle PP div. 80 s.; cfr. Effusione. — Esse sono la duplice radice dell'I e dell'Ordine della Gr 105 ss. 111. v. Estensione, Riproduzione, Radice delle Missioni (v.q.) 113 ss.

Processo di svolgimento, *dialettico, nella T* sec. Sch 44(5); cfr. Costruzione.

Procreazione viene chiamata in gen. ogni produzione, ogni germinazione all'interno co-

me all'esterno, per mezzo di Na, arte e libertà, inquantoché essa depone testimonianza del soggetto attivo. Sua specie più alta è la Ge (v.q.) 70. — P. è un Ra di vita di Adamo col genere umano 272.

Prodotto (Terminus) o scopo dell'attività mandante nella Tr è l'introduzione della P a ciò delegata nella creatura, l'introduzione dell'essere proprio della P (a differenza delle altre PP) nella creatura 117 137 ss.

Produzione, *interna della creatura*, è lo sviluppo alla piena Riv e svolgimento della propria personalità 62. *In Dio* c'è soltanto una duplice P.: la Ge del F e la Spirazione (v.q.) dello SpS 69 ss. 75 ss. (adoperata talvolta dallo Sch come sinonimo di « Processione »); analogato della P. dello SpS, sec. Sch, è la P. della Donna (v.q.) dal Vir (v.q.) 141. — *P.ni delle PP in Dio* (v. Processioni in Dio): Particolare forma della vita div. 26; la sua Riv rende possibile la C della « più alta Re » di Dio 37; esse spiegano la genesi della trinità delle PP 44; le P.i della C e dell'amore div. sono la « radice della Tr » 45 ss., tuttavia C e amore non vengono « prodotti », ma lo sono la loro espressione, manifestazione, Riv in Dio 47 53 s., e veramente, non per necessità di fare la C oggetto di C, come deve fare l'uomo, ma per strabocchevole attualità di C 49; così pure l'amore, in Dio non viene prodotto; è « atto originale » come la C; per esuberante ricchezza, la Spirazione viene prodotta in differenza personale 50 54 73 s. 75 ss.; le P.i sono immanenti 53; reali 54; sono tre PP 80 s.; esse possiedono la stessa Na spirituale in R diversa 59 ss. 63 s. 65 quali PP nello stesso tempo « relative » e « assolute » 65; la P. della seconda dalla prima è una Ge (v.q.) 69 ss.; quella della terza è Spirazione (v.q.) 75 ss.; cfr. Spirazione, Effusione; i suoi prodotti vengono introdotti nella creatura con le Missioni (I, GtS, v.q.) 114 ss.; Ria 268 ss.

Produzione personale della seconda P e sua continuazione nella I 267.

Profeta nell'universo creato era l'uomo dotato di Gr quale glorificatore di Dio 181. — P. è Cristo quale trasmettitore di luce so tra Dio e l'uomo e di umana lode a Dio 304.

Profumo: Imagine per l'effetto di presentazione e accettazione di un'offerta di sacrificio 375; cfr. Fragranza, Aroma. — P. del Sacrificio di Cristo sulla Croce, nel Cielo, nella Ch 383.

προΐεσιν, adoperato dai Padri greci esclusivamente per il « Procedere » del F 82.

[Prometeo], vero, è Cristo, quale trasmettitore della luce div. 304.

Propagazione è possibile soltanto nella Na carnale; nella Na puramente spirituale avviene Ge (v.q.) puramente spirituale, verginale 143. P. quale comunicazione di vita 26. — P. della Na umana prende le mosse solo da Adamo; l'Uomo-Dio, come membro, proviene dalla P. di Adamo 272. — P. di beni so, sua possibilità 176.

P. della GO e del peccato originale sta in un Ra reciproco (v.q.) 222 ss.; non può essere annessa al momento materiale della Ge e della trasmissione ereditaria, cioè al corpo; questo può comunicare in qualche modo la corruzione, non però il Ca di colpa dell'anima 223 ss. 225; partecipazione alla corruzione ereditaria tocca in sorte nella stessa misura al corpo e all'anima 225; la P. del peccato ereditario avviene come dovrebbe accadere quella della GO, non tanto per l'atto fisico della Ge, quanto in R e in unione con esso, e veramente in semplice giuridica trasmissione ereditaria (v. Imputazione) 225. — P. della colpevolezza nel peccato originale causa la Imputazione (v.q.) del peccato di Adamo ai discendenti da parte di Dio 215.

P. dell'unità di Na (cioè dell'unità sostanziale) del Pa e F sopra gli uomini mediante la I e la Euc 301. — P. della gloria della Tr sopra i credenti nell'Euc 360 s. — P. nel Matrimonio cr 451.

Propensione designa l'impulso di Na di una facoltà dell'anima verso l'oggetto ad essa affine 207; cfr. Inclinazione.

Propositum in Dio significa determinazione in gen. 526; P. *salvandi* precede tutto l'agire meritorio dell'uomo 532 ss.; v. Predestinazione, Volontà salvifica.

Proprietà nozionali sono le caratteristiche che distinguono l'essenza delle PP div. Cfr. Tr, Processioni personali, R, PP in Dio, Appropriazioni.

Proprietas (e Proprium) è una caratteristica dell'attività delle PP div. che tutte veramente posseggono, ma che però viene attribuita a una determinata P per accentuare con questo mezzo la sua proprietà a duplice scopo: avvicinare al nostro *intendimento* le DD delle PP e caratterizzare meglio e più vivamente le attività provenienti da Dio 103.

Prospettiva *della Teologia*. Il suo punto di vista viene fissato [sec. Sch] dall'accertamento del Ca misterioso delle « verità cr più alte » 18 s.; accertamento del punto dove finisce la ragione e comincia la Fe 40; la sua indagine è rinnovato compito della T 19.

πρόσωπον, τὸ κοινόν: la totalità (della umanità) rivive in Cristo 283.

Protestantesimo 379.

Protestanti 214 352 s. 457 460 463 465 475 479.

Prototipo dell'uomo nuovo è Cristo 436 s.; v. [Esistenza, cr, Superuomo].

Provvidenza: Sua sfera e suoi limiti nel mondo nat 254 ss.; v. Ragione - suoi confini, Ordine della salvezza, Na, Uomo. — Il M dell'I ci lascia penetrare con lo sguardo nei suoi meravigliosi Piani 299 s. — Il suo governo nella Chiamata (v.q.) ed Elezione (v.q., Predestinazione) è un M 546-551; cfr. Grazia: Elezione div. della Gr.

Psicologia. Suo confine col So 588. — [P.] *della Gf* 472-475; sua problematica 472[4] 473 s. 474[6] 476[3] 475 ss. v. esperienza del So. — P. *dei metodi dei grandi teologi* della Scolastica 580 s.

[Psicologia della Religione non può penetrare nella particolare Re della vita so] 474[6] 475 ss. 477(5); v. 435 s.

[Psicologizzazione della vita religiosa] 522 ss.[1].

Punizione viene determinata dal Ca della colpa 517 517(5) 519[9] 520 s. — P. *del peccato attuale nello stato originale* è la perdita del dominio dello spirito sopra le potenze inferiori della Na causata dal non possedere più l'Integrità (v.q.) 209. — P. *del peccato originale* consiste nella soppressione di quei beni che non si potevano pretendere quale diritto personale, ma solo per diritto d'intercessione 216; cfr. Peccato, Colpa.

Purezza *del cuore*, essenza ed effetto nella T 587.

Qualità dell'anima viene chiamata la GrS in quanto essa, mediante la bontà e purezza so, rende l'anima una effigie della Sa della Na div. 129 s.; v. Habitus.

Radicamento, so, virtù di vita div. nell'umanità mediante la UI 290; cfr. Pianta.

Radice (v. Pianta, Principio radicale). [La parola figurata rende possibile chiarire la D tra «principio» e «causa»], per es: 577.

R. (non causa) *della vita trinit.* è l'inter. produttività e fecondità della Na div.; nelle opere contingenti di Dio la R. (il «principio») è riposta nello scopo 579. — R.i della Tr sono le produzioni della C e dell'amore div. 45 ss. 53 ss.; principio radicale della Tr è il Pa 90; cfr. 67 ss.; R. duplice dell'Ordine della Gr sono le Processioni del F e dello SpS 111; la Tr è la sua R. unitaria, diramando essa le branchie del suo Org inter. nel di lei Org d'imitazione 113; presentazione riassuntiva 138 s.; cfr. Pianta, Org.

R. (*principio*) *di tutti i Mi* è l'amore di Dio 587; il seno del Pa nella Tr 603. — R. del M dello stato originale e suo svolgimento 182. — R. della GO era la Sa 173 s. — R. dell'unione con Dio viene sempre portata in sé dall'uomo 259; non viene troncata dall'allontanamento 259. — R. del male (della vera e propria malizia) non ha sede nell'uomo, ma nel demonio 222. — R. della vita so nello stato originale era Dio; per mezzo dell'I viene posta nello stesso genere umano 290. — R. so della creazione fu l'Uomo-Dio (v.q.) 298. — R. della vita so nel genere umano per mezzo dell'UI è l'Uomo-Dio 290 s.

Raffigurazione: v. Culto sacrificale di Cristo, Sacrificio della Croce, Sacrificio celeste, Rappresentazione.

Ragion d'essere: v. Significato.

Ragione (ratio): *Sua Na e sua prestazione.* La R. è un Organo della Na quale luce di C corrispondente alla di lei sfera 557 570. — Essa possiede *nello spirito puro* indisturbata chiarezza, e perciò sommissione verso Dio. Essa perde questa armonia nella connessione con i sensi 168. — *I due metodi di C razionale della* Re: a priori e a posteriori 250 ss.; essi falliscono di fronte alla Re di un M so 250 ss.; cfr. Miracolo. — La sua prerogativa è quella di inoltrarsi fino alla soglia del So 564. — Suoi limiti sec. S. Tomaso d. A. e la Fi della vita 3[8] 7[2]. — Essa aspira per Na a una perfetta C della Causa ultima, però, in modo tale, che, appena nella Fe so ne riceve determinata notizia. Questa ne condiziona l'aspirazione 582; cfr. Desiderium nat. — *La sua assoluta indifferenza verso il So* viene smossa dalla Disposizione (v.q.) della R. alla bellezza e bontà del contenuto della Riv (v. Volontà, [Connaturalitas]), e del tutto eliminata solo per mezzo della Fe so 580; cfr. 9 s. 10(8).

Essa nella T ha un Ra dinamico con la Fe: 1° *nel servizio*: essa è «ancella», è «preambula» e «pedisequa» della Fe 590 ss.; la sua *libertà* viene con ciò assicurata e innalzata dalla Fe 593 in fecondo Ra reciproco 594(4) 597 s.; 2° *nel suo Ra di sposa con la Fe* 594; 3° *sulla base del suo modello ideale*: lo Sposalizio di Maria SS. con lo SpS 596 ss.; innanzi tutto 4° *sulla base del Ra che le due Na in Cristo hanno l'una rispetto all'altra* 602 s.; v. Umanità. — Essa viene coadiuvata dalla Riv a dominare il suo campo nat 15. — La veramente «reale Riv» non è però indirizzata ad essa, ma alla Fe so 106. Essa può e deve fruttuosamente meditare i Mi so del Cris, affinché questi, presi ciascuno a sé e nel loro insieme, come anche nelle loro reciproche Ri, abbiano a

spiccare luminosamente 16 ss. 263 ss. (Es: la I). — Essa, nella T, da verità manifestate ne deduce altre, e dà la ragione di esse 567 s.; cfr. Certezza, Conclusione teol. Essa può svolgere sistematicamente un domma da un principio di Fe 40 ss. 91 ss.
Limiti della R. rispetto ai Mi.
La R. non può schiudere interamente il *mondo dei Mi nat* (v. Mi nat) 6 ss., non può perciò né accettare, nè rifiutare *il Cris* a causa dei suoi Mi 8. Essa non può pervenire alla *Re del Cris* coi suoi mezzi di C nat 9 40 95 ss. 105 ss., non può schiuderne il contenuto coi suoi concetti razionali 9 s. 96 s.
Esistenza di Dio e le proprietà della sua essenza possono da lei essere conosciuti 13 s. Nella T queste verità stanno di fronte al So solo come il corpo rispetto all'anima 13 s. Essa non può conoscere come sapienza e potenza siano in Dio nascoste e attive 574 (v. Tr, Ordine, Mondo, Ordine della Salvezza). La stessa sua R con la verità so è misteriosa 14.
Essa deforma la luce, l'armonia, l'*essenza dei Mi div.*, quando li coarta nella sua cerchia visiva [spiegandoli razionalisticamente] 18 40 96 s.
Tentativi per spiegare la Tr per mezzo della R. 21 ss. 95 ss. vengono confutati dalla stessa R. 23; essa *non può nemmeno intravedere i Mi di Dio* 24; questi sono assolutamente trascendentali 95 s.; tentativi di schiudere il M della Tr devono partire dalla Na di Dio. Essa deve inferire il concetto dell'infinità div. dalle opere di Dio, elaborarlo in base alle medesime; non può perciò dimostrare la comunicabilità della Na div. 25 40 s.; conosce poi la Na di Dio dalla Na creata solo astrattamente, trasfigurandola ed innalzandola 31 40 s. L'inclinazione ad una sostanziale comunicazione dell'inter. bontà di Dio le è sconosciuta 32.
Essa ben conosce le *Ri con Dio, come Creatore del mondo,* derivanti dalla Na delle cose create, non però le Ri risultanti dai Mi so, per es: il *Ca del peccato* 156 s. — Essa può conoscere a priori o a posteriori *il M di Dio nella creazione originale* (v. Stato originale) 159; cfr. 154 s. Essa veramente può conoscere *il peccato* quale «tenebra» e quale «contrasto della Na» 184, non può però giudicare l'essenza del peccato e della colpa nell'Ordine so 194. — Essa non può conoscere l'esistenza del peccato originale, perchè i presupposti di esso sono assolutamente so 212 228 s.; cfr. Conseguenze del peccato originale. Essa la può intravedere nel dominio della sensualità e del demonio di cui parla l'esperienza 232. — La R. non può conoscere come possibile ed effettiva nessuna rimunerazione *so del bene e del male* 513 s.; non può conoscere *il M della punizione eterna* come non può conoscere quello della Gr e del peccato 518.
Il suo tentativo di misurare *il M dell'I* con concetti nat, deve necessariamente svisare tale M 240. — Essa non giunge nella Riv nat al pensiero che Dio possa per una ribellione e allontanamento dell'uomo, e l'inter. colpevole rovina di questi (v. Peccato, person.), esigere un'infinita riparazione 257 ss. — La Re so e ideale del Sacrificio di Cristo le è sconosciuta 320 s. — Essa non può conoscere il M dell'Euc 344 ss. — Essa vede nella Ch solo una «società» sec. l'analogia di altre società, non può conoscere la sua essenza so 397 s. — Essa non può da sé né intravedere né comprendere il M della Gf 460. — Essa non può percepire la Gf come verità e la sua Re nell'uomo 475 s. — Essa non può conoscere *il M del Ca* 434 ss. — Essa non può conoscere e comprendere il M della Gloria finale 488 490 ss. 491[2], può dimostrare indirettamente in qualche modo la possibilità della visio beatifica 492 ss.; cfr. Desiderium nat.
Certezza di ragione è possibile rispetto al fatto della Riv, sua veridicità, e garanzia di Dio per la sua verità. Essa è condizione, movente, non radice della Fe (v. Certezza di Fe) 564 ss.
Prove di ragione per la Tr, che vogliono trasformare la Fe in R., non sono prove, o dimostrano qualche cosa diversa dalla Tr 40; v. Ragione.

Rapporto attivo, v. Relazione.

Rapporto attivo reciproco: [Il concetto abbraccia Re corrispondenti che sono congiunte l'una con l'altra quali forze vitali operanti organicamente, non meccanicamente, in rigido Ordine gerarchico (v.q.)]. — R. tra Fe e sapere emerge spec. nel dibattito teol. del M sa 413.
R. tra l'ordine nat e l'Ordine della salute: questo non viene richiesto in alcun modo da quello, tuttavia è ordinato alla reale esistenza di quello — come pure è visibile solo dall'esistenza della Sa 264 s. — R. tra la maniera di congiunzione (v. 224) di Sa e Integrità nello stato originale, e della predisposta loro propagazione, della loro privazione, e della propagazione del peccato originale 223 s.; non è necessario per natura, ma poggia su positivo ordinamento di Dio 224. — R. tra luce (Giustizia ereditaria) e oscurità (Peccato originale) nel M del peccato originale 213 ss. — R. tra la contrazione di colpa, colpa, e perversione nel peccato originale 215 ss. — R. tra Na e Gr: La elevazione della Na sopra il suo livello, in virtù della Gr, ha per

conseguenza un abbassamento della Na sotto lo stesso, a causa del peccato 203 208 s. — R. nella separazione del peccatore da Dio, e di Dio dal peccatore 259 ss.; cfr. Espiazione, Riparazione, I; nell'amore di Dio a noi e del nostro amore a Lui 259; cfr. Amore, Figliolanza.
R. dell'« Idea » dell'I (fondamento di assoluta so unità della creatura con Dio) con la sua concreta realizzazione (mediante Conciliazione, v.q.) 300 ss. 306 ss. 311 ss. — R. tra Adamo e Cristo come tra capi del genere umano 272 ss. — R. *tra la caduta e la redenzione del genere umano*: esso cadde da sé, deve da sé redimersi 264. R. nella inter. ed ester. glorificazione di Dio nei Mi della Tr, I ed Euc 364; v. Inabitazione. — R. tra la Fin e l'influsso che l'Uomo-Dio ha per l'intero genere umano, e la Fin e l'influsso che la P div. ha per la sua propria umanità — talvolta relat. alla comunicazione di div. dignità — sempre però tenendo conto della relativa D 280 ss. — R. nelle funzioni della Mediazione (v.q.) di Cristo 304 s. — R. (*doppio Sig*) nella comunicazione della vita so per mezzo del capo, e della accettazione e rappresentazione di essa, attraverso le membra, nell'Incorporazione (v.q.) 369 s. — R. tra la qualità di membro e di capo dell'Uomo-Dio nel genere umano 272 ss. — R. tra la (sofferente e operante) attività di Cristo e quella delle membra puramente umane del suo Corpo mist. 276. — R. tra la Gr nell'umanità di Cristo e il Logos, da una parte, e la Gr e il Ca in noi, dall'altra 430 s. — R. tra infusione e impronta della vita so, mediante lo Spirito del Capo, nella Fe so e nel Battesimo, e l'esser la medesima presa e ritenuta da parte dell'uomo 278 s. — R. di Cristo con la Ch nel Sacrificio euc 362 ss. spec. 373 ss. 373[20] 374-378. — R. tra l'Elezione e la nostra perseveranza 546 ss. — R. tra anima e corpo trasfigurati 510 s.; cfr. Lumen corporis, Lumen animae.

Rappresentante. Cristo quale Offerente e Offerta di sacrificio è R. del genere umano 323 s.

Rappresentanti *di determinate proprietà e attività che Dio mostra e spiega ad extra sono le singole PP div.* sulla base del linguaggio della S. Scrittura e della Ch e delle loro caratteristiche essenziali, le quali prendono rilievo in queste Appropriazioni (v.q.). Esempi: Il Pa è R. della potenza quale sorgente originale dell'Essere div.; il F R. della sapienza quale « Verbo » del Pa; lo SpS R. dell'amore quale efflusso dell'amore tra Pa e F 103 s.

Rappresentazione, *simbolica, dell'azione salutare di Cristo nel Sacrificio euc* 372 ss. 373[20]; cfr. Culto sacrificale di Cristo; non viene intrapresa una nuova uccisione dell'Agnello espiatorio, « ma esso viene offerto a Dio dietro rappresentazione dell'immolazione già avvenuta » 378.
R. dell'Immolazione (v.q.) sulla Croce, nell'Euc, mediante la separazione delle Specie quale simbolo dell'immolazione, fa presente Cristo in mezzo a noi e avanti a Dio come l'Agnello espiatorio. Così egli presenta a Dio e a noi se stesso nel suo olocausto di morte, affinchè noi qui sulla terra lo si offra al Pa 363.

Rassomiglianza quale conformazione della propria Struttura (v.q.) mediante impressione nel Ca (v.q.) 436 s. — R. con Cristo per mezzo del Ca (v.q.) viene effettuata da questo quale « ombra dell'UI » 430-434; v. Assimilazione.

Rationes *aeternae* di Dio quale oggetto della T 601 s. R. necessariae 581.

Razionalismo 11[1] 14[7] 15[9] 19 44[6] 182 254(3)[] 255 261 s. 262(5)[](6)[] 379 391 s. 462 483 s.[1] 484[2] 493[6] 536 ss. 522 ss.[1] 552 ss.[1] 556[2].

Razionalisti 255 259 261-263 352 s. 418 455 518.

Re *del mondo visibile* era l'uomo dotato di Gr nello stato originale 181; v. Regno. — Cristo R., scopo finale del mondo redento 317. — R. è Cristo quale fondatore del div. regno so negli uomini: sua prestazione in favore degli uomini di fronte a Dio 304.

reale è il M (v.q.) sa quand'esso, non solo rappresenta, ma produce la Gr che vi è contenuta 410 fino 419; cfr. Mistico, fisico, dinamico.
r. [nello Sch, ha il senso di « esistente » e, nello stesso tempo, efficiente]; es: Re dei Riti sa 420 s.

Realtà [*Suo Ca dinam.*] 183 ss.(185)[1]; cfr. Vita, Org. — Distinzione e Ordine gerarchico della Re nat e so 153 ss. spec. 159. — Suoi princìpi di C sono la Ragione (v.q.) e la Riv o la Fe 250 ss.; cfr. M, C, I.
Re *della Na*, unica sorgente di C della Ragione (v.q., Inconcepibilità).
La Re *di Dio* è da riconoscere dagli effetti della sua Na; v. Dio; essa appare da un lato più elevato nella Tr 37 s.; C e amore, che sono Re di Dio, producono, nel div. atto originale, le PP, per ridondanza 50 59 ss.
Re *di una verità di Fe* nel processo teol. devesi prendere dalla Riv; le deduzioni fatte dalla ragione teol. si appoggiano in ultima istanza sopra questa Re derivante dalla Fe 91. — *La P di Cristo [è una Re dinamica]*: quale « Mediatore » (v.q.)

di sostanziale unione di vita degli uomini con Dio, e di vivente Scambio (v.q.) fra Tr e umanità 300 ss. spec. 305. — *Re metafis. del Cris* sec. S. Cirillo aless. 391-394.

[Realtà e idealità nella motivazione e nell'attuazione dell'I] 310 ss.

Reame di Cristo come «cosmo» 297 ss. 297[1]; v. Cristo, Uomo-Dio, Umanità di Cristo, Corpo di Cristo, Ch. — R. *di Lucifero* è un R. di malizia e di odio a Dio 206; cfr. 204.

Reatus v. Colpa.

Redentore, pienezza della sua Re 262 s., è sorgente di vita so 262 s.; cfr. Cristo, Uomo-Dio, Gesù.

Redenzione, *in senso proprio*, è liberazione mediante riscatto e Merito (v.q.); appartiene esclusivamente al F di Dio; come tale, essa però non è un'operazione puramente div., ma umano-div. 102 s. — R. *dell'uomo dal peccato* è solo in parte scopo dell'I 315 ss. 317 ss. 317[11]; cfr. Finis operis e Finis operantis, Glorificazione, Divinizzazione, I. — R. *quale autoredenzione del genere umano* 264. — Possibilità della R. so senza l'I dell'Uomo-Dio 258 s. — R. possibile per il semplice patrocinio del Redentore 264; cfr. pel tutto: I, Cristo, Uomo-Dio, Salvezza, Divinizzazione, Glorificazione.
Istituzione della redenzione v. Economia della Salvezza.

Regalo chiamasi lo SpS in quanto esso viene liberamente donato alle creature 83 s. 85; cfr. Effusione.

Regno, *ideale*, è godimento e uso del mondo come personale servizio di Dio e come subordinazione delle cose a Dio 181. — R. *di Cristo*, sua inter. fondazione trinit. 268 s.

Relazione - Rapporto attivo: [Il concetto contiene sempre l'idea di azione: esso esprime un Ra dinamico]. — *I Mi cr* stanno tra di loro in reciproca R 16. — Dio ha con l'ordine nat la R di un «Membro fuori serie, dominante» 36. — In divinis l'essenza viene posseduta dalle div. Produzioni per diverse Ri 54 s. 89 s.; il Pa si riconosce come tale solo nella sua R con le rimanenti PP 63; le PP della Tr «sono possessori relativi della Na div.», cioè, «in R, e per mezzo della R cogli altri possessori della stessa» 65 89 s.; la R delle PP div. espressa nel loro nome «Pa, F, Spirito» 67 ss. 89 s.; nell'«Ordine mist.» dei Mi, resi a noi manifesti da «Riv reale», gli uomini dotati di Gr entrano in R con le Ri trinit. 108 134 ss. — R dell'intera creazione con l'I 270. — *Diversa R con l'Uomo-Dio*, «con grande S», crea la caratteristica dei singoli sette SS, sec. il modo di agire e il loro scopo 421 ss. 427 ss. — Reale e morale R con l'Uomo-Dio quale Struttura (v.q.) dei SS 420 ss.; v. Destinatario. R quale effettiva unione di vita so nel Ra del Ca sa col conferimento della Gr 426 s. 427 s. — R con Cristo quale effettivo, organico legame nel Matrimonio cr. — R quale effetto: vedi indissolubilità del Matrimonio. — V. Interdipendenza, duplice Posizione, Armonia, Org, Pianta, Sistema, Sig.
Unione di Rai crea la Re sa nel M (v.q.) sa.

Relazioni, superiori, so, tra Dio e la creatura costituiscono il campo del So, in cui le sostanze Dio-creatura sono le stesse come nella Na 558 ss. 560 s. Ri *in Dio*: Esistono quattro reali Ri, ovvero due reali correlazioni; queste sono la vera base per la reale D delle PP e per la loro unità 42 s. — Cfr. R, Habitus, Gr, Peccato, Ra reciproco, Interdipendenza, Scambio attivo.

Religione, *nat*: Sua nat aspirazione alla unione con Dio non rende intrinsecamente comprensibile la visione di Dio 492 ss. 493[6]. — Ricompensa del buono e del cattivo devesi tenere nei limiti della Na 513. — V. Gf nat 454 s. — R. [nella borghesia occidentale dell'evo moderno] 522 ss.[1]. Cfr. pel tutto 442 s. 458. V. R. originale, Riv primit., Greci, Paganesimo, Riv, AT, NT, Cris, Na, Uomo. V. Pratica di R. — [Psicologia della R.] — [Storia delle R.].

[Religione dei Misteri] 502 s.[8].

[Religione primitiva] 2[6].

ῥήμα 47(3).

Remissione del peccato designa anzitutto il condono della Colpa (v.q.) 193. — R. del peccato e della colpa può offrire a Dio un'adeguata Riparazione (v.q.) 257 s. — R. *dei peccati* in seguito alla piena soddisfazione di Cristo, è un dovere di G da parte di Dio 326 s.

Res sacramenti (res tantum) è la Gr so quale effetto comune dei SS 421 s. 427; v. Gr, sa. — R. *simul et sacramentum* è la *Consacrazione sa* (v.q.) 424 s., cioè la speciale unione coll'Uomo-Dio quale Capo del Corpo mist., mediante la quale, sotto uno spec. Titolo (v.q.) e per uno spec. so Scopo (v. Destinazione) ci viene data Par alla Divinità e alla vita div. di Cristo. Nell'Euc è la sostanza nascosta dell'Uomo-Dio; negli altri SS (v.q.) consacranti, ad eccezione del Matrimonio, è il Ca (v.q.); nei SS medicinali (v.q.) essa diventa efficace mediante l'interferenza del Ca già impresso nel ricevere un S consacrante 425 ss. 427 ss.; Modo d'operare, fisico, iperfis., dei SS.

Respirare nella vita fisica: introduzione del-

la forza d'impulso, effusione della vita animale; imagine appropriata per l'efflusso e la comunicazione della vita in gen., perciò per la Processione dello SpS 79.

Respiro è nell'uomo soltanto segno della sua vivente unità di vita, viene tuttavia un poco riguardato come veicolo portatore della vita 78 s.; in Dio è espressione dell'inter. div. flusso di vita 77 s.; il nome più ricco, più vivo, più concreto per la terza P div., identico a « Spirito » 78; significa in più della Spirazione l'effettiva unità di vita e di amore del Pa e del F nella terza P 78, e indica questa come il titolare, l'Ip della vita e dello stesso amore 78 s. — « R. del cuore di Dio » è lo SpS 120.

Restaurazione del genere umano caduto avviene sec. l'obiettiva idea di Dio in dipendenza dalla realizzazione della Divinizzazione (v.q.) della creatura; fa chiaramente spiccare questa come opera dell'Uomo-Dio 296; cfr. 306 ss., Instaurare, Riconciliazione.

Ribellione *contro Dio* è il sollevarsi dell'uomo contro di Lui. — Dibattito teoretico della possibilità di un'espiazione di tale R. 257 ss. — Espiazione adeguata *non* viene richiesta dalla dignità di Dio 257; cfr. Na, Uomo.

Ricerca della verità quale motivo della T 4 101.

Riconciliazione è funzione ideale (v. Idea) subordinata della mediazione di Cristo: essa è inclusa nella comunicazione della più intima unione della Tr con gli uomini 300 s.; cfr. Sacerdozio di Cristo. — R. quale finis operantis dell'I 306 ss.; cfr. Restaurazione. R. con Dio non viene effettuata semplicemente come supplica, mediante il perfetto Sacrificio d'espiazione di Cristo, ma per mezzo di equivalente riparazione per via di G 326 s. — Mediante R., da Cristo noi veniamo riscattati dal peccato, perché ammessi alla figliolanza di Dio 333 s.

Riflesso dell'infinita imagine di Dio, da cui irraggia la luce della C, è, con « Verbo » e « Imagine », contrassegno dell'« espressione » della C div. 50; viene dalla luce div., per irradiazione, comunicato alla creatura nella GrS, quale Sigillo (v.q.) della sua somiglianza con Dio 120. — R. dell'inter. glorificazione di Dio è l'Adozione (v.q.); esso è pallido modello dell'I 266. — R. della Na div. è la nostra Santificazione (v.q.) sulla terra e la Gloria finale (v.q.) 487.

Riforma 475 s. 479 533[1].

Riformatori 218 s.[1] 337[4] 370 479.

Rimunerazione, so, del Bene so è la glorificazione dell'uomo mediante l'ardore dello SpS 514; R. del male so è il venir consumati da un ardore so che viene designato come effetto di un fuoco 515.

Rinascita (v. Battesimo) ci fa figli di Dio e partecipi dello SpS; ci dà somiglianza con la santa div. Na, e con ciò santa disposizione della volontà verso Dio che ci mantiene santi, e in virtù di questo santo atteggiamento ci rimette la colpa del peccato 463; cfr. 453[1], Gf. — Per suo mezzo noi usciamo dalla schiavitù (v. Stato di peccato), per entrare nel seno di Dio; diventiamo figli di Dio, a Lui bene accetti, mediante Par alla Sa di Dio, e con ciò anche giustificati 458 s. 463; v. Figliolanza. — Una *nuova* R. è l'accedere dei Cri all'eredità di Cristo nella Gloria finale mediante la Visione (v.q.) di Dio nella vita eterna (v. eterno) 495 498 s.[1]; v. Risurrezione.

Rinnovazione della Na umana mediante luce e vita so è la Gf 476 ss.; cfr. Elevazione.

Riparazione: l'idea di una R. infinita per una ribellione dell'uomo a Dio si trova fuori del regno della ragione e morale nat 257 s. — Viene richiesta più convenientemente nell'ordine so che nel nat 258 s.; cfr. Figliolanza; può aver luogo soltanto con l'aiuto di Dio 259. — La possibilità d'infinita R. per opera di Dio nell'I dà infinito onore a Dio e all'uomo 258. — Nostro obbligo di R.

Riposo *in Dio* quale vita (sole) della creatura trasfigurata 512 s. 519[9]. — *Eterno R.* è la eterna elevazione sopra la mutabilità del flusso del tempo 504 496 ss.[9]; esso è lo stato di godimento della beatitudine di Dio, come la provano i Santi avanti la risurrezione del corpo 502, alla quale per mezzo della Par il corpo prende parte dopo la risurrezione 504.

Riproduzione *di una sostanza* 367 368.
R. (Imitazione), in maniera più debole dell'« Estensione », è un modo di riversarsi delle inter. Ri trinit. nella creazione; essa è assolutamente so e misteriosa 105 s.; v. Inabitazione, Imagine (Figura); poiché nella GrS ha luogo una R. dell'efflusso dell'amore inter. trinit., la donazione della GrS è anche continuazione di quella 119 s. — R. della Tr ad extra 266 s. 353.

Riprovazione, assoluta esclusione di un uomo dalla beatitudine non avviene per opera di Dio. Alla perdizione l'uomo si destina da se stesso 549 ss.

Risurrezione *di Cristo* [quale Re storica] 484 ss.[2]. — La R. era per l'Uomo-Dio effettivo inizio della Gloria posseduta fin da principio 246. — Essa, dopo la sua Umiliazione (v.q.) nella Passione, precede la Gloria 315. — Quale trasfigurante com-

pimento del suo Sacrificio 322 ss.; la R. delle membra redente di Cristo è la loro essenziale destinazione 324. — E' più prossima parente della Tra che l'Immolazione sulla Croce 376. — R. di Cristo e del Cr mediante Par (v.q.) 288.
R. *del corpo dei morti* è una verità so 500; nella sua Re un miracolo so 500 s.; ha il suo fondamento nei Mi della Gr e dell'I 502 s.; abbiamo diritto ad essa quali membra dell'Uomo-Dio 501 s.; i corpi sono destinati a partecipare alla Gloria finale dell'anima 503; per manifestare e rappresentare la Gloria dell'anima trasfigurata 503; il corpo viene purificato dalle imperfezioni materiali e spiritualizzato per mezzo dell'assimilazione con lo Spirito immateriale 504 s.; v. Corpo, trasfigurato; a ciò lo abilita il lumen corporis e il lumen animae, che vengono prodotti dallo SpS 511. V. [Idea della Risurrezione].
Risveglio di Cristo e dei cristiani, quale reale-mist. unità.

Risurrezione dei morti 499.

[Ritorno eterno del simile] 496 ss.(9)[]; cfr. Αἰών
Temporaneo R. degli uomini quale ipotesi 513.

Rivelazione: *Positiva* (Per es: l'I) per la perfetta educazione morale dell'uomo nat non è per sé necessaria 255. — Riv dal « semplice punto di vista nat » è inconoscibile e indimostrabile 253 s.; cfr. Miracolo, Verbo. Dalla « *esteriore* » *Riv di Dio* (v. Na), cioè dal di Lui agire come causa della Na, i Mi div. non possono divenire accessibili 26 28. *La Riv cr* avvenne mediante il Verbo fatto uomo (v.q., Cristo, Uomo-Dio) 9 e per mezzo della div. parola del Mandato da Dio che la convalida col Miracolo (v.q.) e che viene accolta nella Fe (v.q.) so (v.q.). Chi rivela e produce la Fe è Dio 251 s. — Essa abbraccia quale dottrina un ordinato complesso di verità nat e so 11 ss., è un Org (v.q.) 95. Essa è realmente vitale 183 ss.[1]; mostra alla ragione la via pel più ricco sviluppo 15 97 [*Singolarità* della Riv cr: una personalità è norma del vero] 2[7]. *Motivo e scopo della Riv* sono so; sue cause sono le stesse verità trascendentali 98 s., cioè l'amore di Dio agli uomini, il suo più alto onore, il nostro ricambio d'amore 98 ss. — Sua causa finale è l'elevazione degli uomini alla figliolanza di Dio per mezzo dell'I 254 ss. — Essa contiene all'infuori della Tr molte verità del tutto contingenti, e non può perciò quale complesso essere ricondotta ad un unico principio di C 568 s.
La sua *elevatezza* consiste nella sua sovrarazionalità dovuta alla sua soprannaturalità 15 91 ss. 97; ad essa soltanto spetta di svelare un M 23 97. Essa può venir compresa dall'uomo nella sua propria luce solo nella Fe 9 91 96 s.; v. sotto Riv, Reale-soggettiva. Essa rimane perciò anche per la Fe un M, non può venir fatta « intelligibile » neppure col paragonare il suo contenuto con cose nat conosciute 9 50 91 ss.; es: la « Riv » della inter. ed ester. fecondità di Dio 30 s. 50 91 ss. — La T (v.q.) può però prospettare i suoi Mi come un « cosmo » al di sopra il mondo visibile 16 ss. 94 s.; cfr. Sistema 11 ss. 11[1] 40 ss. 41[1].
Riv « reale » avviene nelle div. opere so dell'I e della Gr; Riv reale della Tr e della Co di tutte le cose è con esse congiunta 139. « Logica », « soggettiva » *Riv* viene a noi impartita nella Fe; essa è nel modo più intimo collegata con la positiva 105. — « Riv reale » non avviene per la ragione, ma per la Fe so 107 mediante Irradiazione (v.q.) dello SpS 585. — Essa svela un « ordine mistico » delle opere di Dio, che come una Pianta (v.q.) manifesta l'indole interna della radice, cioè la Tr 108 139; linguaggio della Riv, v. S. Scrittura. — Devesi considerare il suo complesso se si vuol giudicare rettamente un singolo M, per es: l'I 265. — [essa viene fraintesa dal razionalismo etico] 187[2].

Rivelazione primitiva 8[5], cfr. Riv.

Sacerdote *del mondo creato* era l'uomo dotato di Gr nello stato originale 181; v. Sacrificio. — S. *è Cristo* (v.q.) quale trasmettitore della Gr so di Dio all'uomo e attuatore del più alto tributo a Dio per conto degli uomini 304; v. Ufficio sacerdotale, Sacerdozio. — S.i *della Ch* sono [sec. Sch] speciali detentori della dignità della Maternità (v.q.) della Ch 409 s.; cfr. 394 s.[1] 401[4] 409(4)[]. — Loro cooperazione nella conclusione del Matrimonio 448 ss. 448(18) 449 449 s.(21); cfr. Amministratore, Contratto, Contratto matrim., Contrahere.
Potere sacerdotale, come tale, (v. Potestas ordinis) non include la potestà pastorale (v. Potestas iurisdictionis) 406 s.
Ufficio sacerdotale di Cristo sec. la Lett. agli Ebrei 384[11].

Sacerdozio di Cristo è il S. della sua umanità che veniva a ciò consacrata dalla UI 432 s. — Il S. di Cristo viene commesso ai Cri per mezzo del Ca, quale abilitazione e obbligazione alla Par, e precisamente alla passiva accettazione dell'opera produttiva di Gr dell'Uomo-Dio, come, innanzi tutto, all'attiva cooperazione nella stessa opera come suo organo 432.
S. *nella Ch*, sec. Sch, è una Maternità (v.q.) so; essa deve fare nascere di nuovo (cfr. Maria SS.) Cristo nella Ch per

la virtù dello SpS in essa esistente 401 s.; su questa virtù, la Ch fonda la sua maternità sulle singole membra 402 ss.
S. *regale* delle membra del Capo (Cristo) viene conferito mediante l'effusione dell'Unzione (v.q.) del Capo su tutte le membra 295. — [*Generale*] S. viene conferito ai Cri con ogni Ca (v.q.) dei SS gerarchici (v.q.), perché ognuno di essi, quale vera impronta della segnatura del Capo e consacrazione alla Par, abilita e obbliga ai riti del culto di Cristo 432-433 434 ss. 436; alla Par al S. di Cristo, sec. S. Tomaso d. A. e Sch, si riferisce in primo luogo il Ca 434; il Ca del Battesimo è il fondamento del S. dei Cri perché esso abilita tutti, non a compiere veramente il Sacrificio di Cristo, ma ad offrirlo quale bene proprio, a ciascuno appartenente, mercé l'incorporazione al Corpo di Cristo 432 s. 433[7][8] 436 s.
V. Consacrazione sacerdotale.

sacramentale *in senso largo* è l'intreccio di elementi nat visibili con altri so invisibili, con preminenza di questi ultimi, a costituzione d'un ideale (v.q.) ovvero reale (v.q.) M (v.q.) sa 410-417; *in senso più stretto*, un segno ester. mediante il quale la Gr di Cristo viene trasmessa e fatta conoscere 417. — *Riti* sa non sono soltanto pegni che ci assicurano la Gr, ma effettivi veicoli di essa 420.
Modo di esistere sa si basa sull'essenza dei SS quali membra dell'Org, in cui si prolunga l'I. Primo membro nel ricco Org (v.q.) sa è l'Euc 385 s. — *Modo di esistere sa di Cristo nell'Euc* 347 quale maniera « spirituale-div. » partecipa al modo di esistenza di Dio per mezzo della Par 348 ss. — M sa 433[7]; cfr. M.

Sacramentalità, *nat*, nel Matrimonio « nat » 442 443 s. 450(22) e (23); *so* nel Matrim. cr 448-452.

Sacramenti producono direttamente e in modo regolato, sulla base d'una positiva disposizione di Cristo, la comunione con la di lui umanità, quale efficace sorgente di Gr per le membra del Corpo di Cristo, derivante da Dio 342 cfr. 337 ss. Essi formano un ricco Org (v.q.) che continua l'I 385. Primo membro di questo Org è l'Euc 385. Loro centro è l'Euc 345. — Essi partecipano al Ca dell'Euc; il loro modo di agire devesi perciò interpretare a sec. del modo di agire dell'Euc 421. — SS *in senso largo* sono gli ideali (v.q.) ed i reali (v.q.) Mi (v.q.) sa e i sette particolari SS 410-417; *in senso più stretto* solo gli ultimi 417-421; cfr. 442 444. — I 7 SS quali esplicazione della Maternità (v.q.) della Ch 403 s. — Essi *s'accordano nell'effetto*: producono la Gr div. quale « res sacramenti » (v.q.); si differenziano, per le Ri in cui ci pongono con l'Uomo-Dio, in *SS consacranti* (v.q.) (Battesimo, Cresima, Ordine sacro, Matrimonio) e *SS medicinali* (v.q.) (Penitenza, Estrema Unzione) (la Euc è continuazione dell'I (v.q.) e appartiene al S dell'Uomo-Dio) 421 s.; in *SS gerarchici* ovvero « caratterizzanti » (Battesimo, Cresima, Ordine sacro, v. Ca) e SS non gerarchici (Penitenza, Estrema Unzione, Matrimonio). L'Euc quale continuazione dell'I ha un posto particolare 427 s. Essi sono necessari per sposare l'anima a Dio, se questa non viene a Lui per puro amore so 473 s.

Sacramento, in latino, sta innanzi tutto per μυστήριον; segreto nascosto, in senso gen.; più tardi indica *cose visibili* che in qualsiasi modo contengono un M, nel senso più stretto, [un M della cr salvezza] 411; v. M, sa. — S « *interiore* » viene chiamata la « res simul et sacramentum » (v.q.), in quanto essa è messa in congiunzione con il lato « interiore » spirituale dell'Uomo-Dio, con l'UI 427 s., e viene prodotta dallo stesso Uomo-Dio quale « anima » dell'*intero S* per l'interno perfezionamento del segno esteriore (v. Sacramentum tantum) e con questo organicamente congiunta 428; cfr. Ca. — S è un Organo (v.q.) della Divinità 387. — « S della carne » è l'Uomo-Dio 412.

« Sacramentum *tantum* » nella piena Re del M sa indica, in senso stretto, il segno esteriore che produce la Gr sa 424 427; cfr. 421 s., Euc quale tipo. — S. « *pietatis* » è l'Uomo-Dio, e, come reale continuazione della sua I (v.q.), la Euc, sorgente di tutti i SS 427 s.
Ricevente dei SS entra, ricevendoli, in una speciale R coll'Uomo-Dio come suo Capo, e in grazia di questa R diventa anche partecipe, come membro, della virtù del Capo 421; v. Struttura; i SS (v.q.) gerarchici elevano a questa altezza; i non gerarchici procurano conferma, conservazione e restaurazione della dignità 427. — R. dei SS acquista mediante i SS consacranti (v.q.) speciale consacrazione e posizione nel Corpo mist. 422 fino 425; mediante i SS medicinali (v.q.), il di cui effetto si basa sul Ca dei consacranti, esso diventa libero dal male, in quanto questo è un impedimento alla Gr so 425. R. *della Grazia della Gf* è l'anima libera nello SpS 470; essa abbisogna dei SS quando la muovono altri motivi che non i puri motivi so 473; v. Pentimento.

Sacrifici umani sono conseguenze del dominio dei demoni sopra gli uomini 205.

Sacrificio è la più reale e perfetta glorificazione di Dio 319. — *Il S. di Cristo* è « *l'i-*

deale Re di tutto ciò che il S. in gen., come suggerisce la ragione, aspira a raggiungere e a presentare », appunto perché esso è assolutamente so e mistico (v.q.) 320 323 s. — Il « *S. in genere* » è una forma generica dell'adorazione di Dio, nella quale la creatura si sottomette e si offre alla maestà di Lui 315. — « *S. in senso più vasto* », viene inteso come Dono di sé (v.q.) ad un altro per mostrargli il nostro amore e la nostra stima; a Dio non dobbiamo offrire altre cose che noi stessi; in questo senso si dà S. anche nel mondo degli spiriti, e ogni atto di culto è un S. 320 321(3); con sofferenza e rinuncia è essenzialmente congiunto solo il *S. di espiazione* 315; « *S. in senso più ristretto* » è un atto di culto, in cui 1° tra l'offerente e la sua offerta ha luogo una reale D, in forza della quale io posso comprendere l'offerta come una speciale intenzione di S.; questo S. è possibile soltanto alla creatura composta d'anima e di corpo 321 327; 2° un vero e visibile cambiamento nell'offerta deve effettuare e rappresentare la perfetta dedizione o dono della stessa da parte dell'uomo 320; 3° offerta e offerente devono essere riuniti in una P e in un'intenzione come offerens e hostia, in cui viene realizzata l'idea del S. 321; *questo* S. è effetto del S. *interiore*, però, non come suo riflesso e semplice simbolo, ma come la sua consumazione più reale che sia possibile 321. — *S. simbolici* sono S. esteriori, che consistono nel dono di sé e immutazione di un'offerta a Dio. Il loro valore dipende dall'intenzione o volontà di S.: il S. « interiore » 321 385 non nella cosa offerta, se essa non è, come il corpo dell'uomo, nobilitata so 320 321 322; S. di animali sono per se stessi senza valore 321 384 s. S. *efficaci* sono i S. di lode e di ringraziamento (S. di adorazione), S. di espiazione (S. propiziatori), S. di implorazione (S. impetratori) 315 319 ss. 326 s.; tra loro il S. *di adorazione* ha il grado più alto e diretto nella glorificazione di Dio, spec. nella forma del S. *di annientamento* (v. Autoannientamento, Trasfigurazione) come del vero *Olocausto* (v.q., Fuoco, S. di Cristo) 315 320 s. 328 333 s.

S. nello stato originario era l'offerta a Dio del mondo e di se stesso fatta dall'uomo in istato di Gr 181; v. Fragranza. S. dell'AT (v.q.) 384.

S. di Cristo: *v. Culto sacrificale di Cristo.* — Esso fonda, corona e compie la unione della creatura con Dio 306. — Ordine gerarchico tra il S. di Cristo e il S. della creatura come tale: Cristo offre l'Innocente, per puro immutabile amore, la creatura il colpevole, per mutevole amore 333; il suo S. è il vero *S. d'alleanza* 328. — *S. di Cristo nel Cielo* 363 ss. 363(28) è null'altro che il trionfante ricordo del S. della Croce un giorno avvenuto e che continua nel Corpo di Cristo spiritualizzato e trasfigurato dallo spirito di Dio. Esso è la condizione per la perpetuità del S. della Croce « un giorno consumato » 383; v. Commixtio. — Il div. S. di Cristo, quale S. del Capo delle sue membra, viene *continuato nell'Euc* (v.q., Tra) 363 ss.; può sempre di nuovo venir presentato ed offerto al Pa dagli uomini, perché egli continuamente rappresenta in sé l'immolazione avvenuta un giorno sulla Croce e dimora tra gli uomini, in modo da rendere loro possibile una vera unione col suo S., nella quale essi diventano con lui *un* S. 363 s.; v. Rappresentazione, Incorporazione. — Cristo, non il pane, viene offerto; tuttavia, non per mezzo di nuova Immolazione (v.q.) ma incruentamente, mediante simbolica Rappresentazione (v.q.) di essa 374.

Culto sacrificale v. Sacrificio di Cristo, Culto.

Rito di sacrificio è una consacrazione, dedicazione e rimessa di un dono a Dio, in cui l'offerta viene interamente consumata e sale in profumo 374 s. — R. *nel Sacrificio euc* è la Tra 373 ss.; esso avviene per opera della Sposa unita a Cristo, la Ch 375.

Sacrificio del Corpo di Cristo viene effettuato con la trasformazione so del pane e del vino nella Tra 373.

Sacrificio della morte di Cristo sulla Croce viene rappresentato al vivo nell'Euc 363; v. Rappresentazione.

Sacrificio di primizia dell'umanità redenta è il Cristo risorto 325.

Sacrificio di sangue v. Sacrificio del corpo.

Volontà di sacrificio nella creatura umana e spirituale 320; quale essenza del Sacrificio esteriore 321; sua realizzazione visibile nell'ideale (v.q.) Sacrificio 321 ss. 384.

Sacrificio d'annientamento è purissima forma del dono di sé a Dio 315; possibile anche senza peccato quale segno di sommissione 321(3), non consiste tanto nell'annientamento, quanto nella Trasfigurazione (v.q.) dell'offerta 321. — Nella Tra la sostanza del pane non viene annientata, ma trasfigurata 370 ss.

Sacrificio della Croce venne « un giorno compiuto » 383; era un Sacrificio più spirituale che corporeo, perché il Corpo di Cristo era divinizzato 382 s.; questo doveva venir sacrificato nella sua Na terrena quale « carne », perché non poteva in altro modo soffrire 384; la *continuazione* del S. è congiunta alla Re del celeste Sacrificio (v.q.) del

Risorto 383 s. — S. di Cristo viene offerto in eterno ricordo a Dio nel suo S. celeste; questo ricordo viene per noi rappresentato visibilmente nel Sacrificio euc mediante la separazione delle Specie. Appunto con questo mezzo, l'atto del Sacrificio euc esprime in sé anche l'Immolazione (v.q.) avvenuta sulla Croce, e la rinnova ai nostri occhi in forma e potenza 377. — S. rappresentato nell'Euc (v.q.) 363; v. Culto sacrificale, Sacerdozio.

Sacrificio della Messa è un sacrificio spirituale come il Sacrificio spirituale di Cristo nel Cielo (v. Sacrificio), che consiste nella trionfante Memoria (v.q.) del Sacrificio della Croce (v.q.) di Cristo un giorno avvenuto; carne e sangue di Cristo divengono in esso, nella loro spiritualizzazione e divinizzazione, oggetto del Sacrificio, e sono innalzati in questo spirituale-div. modo di esistenza sopra il tempo e lo spazio 383. — Fin dell'opus operantis quale un libero servizio 432[6]. — Pel tutto: v. Cristo, suo Culto sacrificale.
V. [Teorie sul Sacrificio della Messa].

Sacrificio della Pasqua ebraica, simbolo del perfetto Sacrificio di Cristo 323(8); cfr. Trasfigurazione.

Sacrificio di ringraziamento al Pa per la donazione del F è l'offerta del F 129.
Rendimento di grazie [forma originale] 375[24]. — R. per la Riconciliazione mediante la continuazione del Sacrificio d'espiazione di Cristo 327.

Saldo del debito del peccato mediante l'Uomo-Dio 296.

[Saelde] 557 s.[5].

« Salto ». La ragione dalla Na di Dio arriva alla Tr solo mediante un S. che è un S. irrazionale 40.

Salus animarum 485; v. Salvezza o Salute.

Salvezza o salute *degli uomini* è l'ultima perfezione e beatificazione delle anime, non mediante il semplice sviluppo delle loro forze nat, ma per mezzo dello schiudersi e comunicarsi delle profondità della Divinità 485 s. — Il suo conseguimento dipende dalla Elezione (v.q.) da parte di Dio e dalla nostra Perseveranza (v.q.) 546 ss.; cfr. Predestinazione, Scelta di Gr, Chiamata. — S. dei *non credenti*: la sua possibilità si fonda sulla affinità materiale con Cristo prodotta dall'I 272 ss. 279 279(20)[].
Mezzi di salute nell'Ordine sa, in senso stretto, sono soltanto i SS (v.q.) « medicinali ». I SS soltanto possono guarire, perché essi introducono l'uomo in un ordine più alto, quello dell'Uomo-Dio. Essi devono guarire innalzando e trasfigurando. In questa sfera, i SS medicinali operano analogamente a un M nat 428 s. *Volontà salvifica* di Dio, *generale*, abbraccia l'*effettiva*, che virtualmente è in essa contenuta 529 s.; si distingue sec. gli stadi dell'esecuzione 530. — La generale come la speciale V. presuppone che Dio abbia stabilito il numero dei predestinati non indipendentemente dalla previsione della loro cooperazione 550. — Generale V. di Dio nella dottrina della Predestinazione dello Sch 522 ss. (524)[1]. Cfr. 447[16].
V. Economia di Salvezza - Piano di Salute.

[Salvezza o redenzione oggettiva, nell'Uomo-Dio] 336 ss. 337[4]; cfr. Ordine alla Gr, Umanità di Cristo, Contatto.

Sangue, suo simbolismo e suo Significato mistico-reale per l'effusione dello SpS nel Sacrificio di Cristo 328 s. — Sua Re e simbolismo nell'Euc 386 s. 387(4). — S. *di Cristo*: il S. del suo cuore è, sec. Sch, simbolo della temporale e anche eterna effusione dello SpS, del Principio di vita (v. Vita) della Ch; esso ravviva e purifica la Ch 141 s. — S.-Vino, simbolismo trinit. ed euc 293.

santa è *la terza P in Dio*, in senso speciale, quale efflusso dell'altissima spiritualità di Dio 87; v. Sa; noi chiamiamo s. le saldissime inviolabili unioni e obbligazioni, la fedeltà con cui esse vengono mantenute, l'amore più alto non turbato da nessun egoismo 88. — s. formalmente è l'*umanità di Cristo*, non solo per la proprietà ad essa inerente della Sa (v.q.), ma anche per la Sa increata del Logos, cui essa appartiene 129 s. — s. è già una creatura se essa rispetta, onora e glorifica la Nobiltà (v.q.) della Bontà div., cioè la Sa di Dio; in senso partic., essa diventa s. mediante comunicazione della Sa div. e della sua « intenzione » e « Disposizione » (v.q.) 161. — s. chiamasi l'anima per la purezza e la bontà in essa infuse; ma noi chiamiamo s. una Ch quand'essa, con la consacrazione, è preparata ad accogliere l'Altissimo 129.

Santa Scrittura contiene solo velata, ma riconoscibile nelle attuazioni della Sa e G di Adamo, la Riv sopra il M di Dio nella creazione originale 160 ss. — La S. Scrittura attribuisce costantemente alle singole PP divine una speciale attività, sebbene il loro operare ad extra avvenga sempre in comune 102 s.; spesso attribuisce questa stessa attività alle singole PP in modo diverso 104; designa in gen. i dotati della Gr quali figli del Pa e fratelli del F, tuttavia come « templi dello SpS », perché la spirazione della vita div. spicca nel modo più chiaro nella P che

è il personale respiro della stessa 113; parla di un reale ingresso del F di Dio in noi, spec. dell'effusione dello SpS nella creatura, per cui esso vive in questa e la unisce con le PP div. 113; essa dice del F e dello SpS solamente che vengono « mandati »; del Pa dice soltanto ch'esso « manda » 114; descrive l'operare di Dio nella creatura come un « venire » di Dio, una « visitazione »; intende questa come « passaggio » oppure « dimora » 116; essa spiega che le PP vengono mandate ad esercitare un'attività nella creatura 116; parla più di sovente, nel menzionare le « gratiae gratis datae », di una comunicazione e inabitazione dello SpS, tuttavia non in senso proprio 119; tale è il caso dei passi che trattano della GrS 119 s., dei quali sono appena da distinguersi taluni che parlano della personale missione e inabitazione dello SpS 121 123 125 s.; rare le allusioni ad una Missione del F sotto lo stesso riguardo 127; lo SpS viene mandato a noi, come nel suo tempio, per la ipost. presa di possesso della creatura 128, quale causa formalis della nostra Sa so 129, che fa dello SpS proprietà dell'anima 130 [Critica dello Sch 130[6]]. Sopra la dotazione del primo uomo 160 ss. 163 ss.; sopra la Gr dello stato originale 172 ss.; sopra Adamo quale homo terrenus, Cristo quale homo coelestis 179. Sopra il Sig dell'I 267; sopra il Ra reciproco tra Cristo e i Cri nell'unità della Ch 277; sopra il diritto dell'uomo alla Figliolanza (v.q.) per mezzo dell'I 282; sopra la partecipazione del Cr a Cristo 288; sopra l'affinità tra l'effusione dello SpS e il sangue di Cristo 329(19).
Sopra il Sig dell'Euc 355 s.
Sopra la remissione della colpa per l'apparire della Gr 460.
Sopra la risurrezione dei morti in Cristo e per Cristo 500 s.; sopra l'eternità 497 ss.(9)[]; sopra la Trasfigurazione 504 s.[1]; sopra l'effettiva e gener. volontà di salvezza di Dio 529 s. Cfr. AT, NT.

Santi sono « destinati alla Sa » 422.

Santificare, sec. S. Cirillo aless., è la comunicazione dello SpS, della nat sussistente, vivente attività di Dio nelle creature, per perfezionarle 88.

Santificazione designa la nostra germogliante so rinascita, in germe, trasfigurazione, divinizzazione su questa terra mediante il riflesso della Na div. nella Gr 488. — S. è l'appellativo migliore per la Gf (v.q.), non ancora entrato tuttavia nel linguaggio adoperato dalla Ch 454 462 s. — S. del peccatore rimuove tosto la Perversione (v.q.) che è in lui 193; cfr. Remissione, Gf.

Santità *di Dio* è la Nobiltà (v.q.) della sua bontà 161; Sa *della creatura* è la Par alla nobiltà della Na div. 163.
E' *contrassegno dello SpS* (v.q.) come del perfetto fuoco d'amore che consuma il Pa e il F, come dell'efflusso dell'inter. trinit. spiritualità e purezza da cui è esclusa ogni impurità (mutabilità), e che, quale prezioso dono e pegno, forte vincolo, puro sigillo, è div. amore e unità 87, in cui Pa e F impegnano il loro amore, stabiliscono, sigillano, coronano il loro vincolo: Sa nello SpS è ciò che è la somiglianza nel F, l'unità nel Pa 88; quale santificatore della creatura, lo SpS porta questa designazione solo in senso derivato 88.
Sa *delle creature* senza l'aiuto della Riv viene ordinariamente compresa come « intenzione e disposizione » dell'uomo consacrato a Dio, che fanno di lui veramente una buona creatura 160; nell'Ordine so, già in *Adamo*, essa era la *Sa div.* infusa dallo SpS, quale si confà alla dignità div. di un figlio di Dio 161; sec. i Padri greci, essa è efflusso e comunicazione dello SpS alla creatura 161. — Sa era elemento formativo, anima *della* Gr *dello stato originale* 170. — Sa effettua *nella G originale* (GO, v.q.) un rivolgersi ovvero un affidarsi so dell'anima a Dio (conversio supernaturalis in Deum) 207. — Sa nello stato originale, sua molteplice causalità di fronte alla *Integrità* 172. — Sa nello stato originale quale formale momento positivo legato alla Integrità 223. — Sa appare nello stato originale quale analogato della Sa dell'anima di Cristo 245 s.
Sa e G dell'Uomo-Dio (v.q.) *vengono trasmesse al genere umano nell'UI* 281 ss.; cfr. Cristo, I. — *Sua radice* (v. Pianta) è la Figliolanza di Dio (v.q.) che noi conseguiamo nella Rinascita (v.q.) 463. Essa, dopo che ci è stata donata, è fondamento di diritto (v. Diritto) alla remissione della colpa del peccato 459 s. 463; v. Ordine gerarchico, Pianta. — Essa effettua nuovamente [in Correlazione] la *Gr della Figliolanza* (v.q.) mediante la benevolenza paterna di Dio quale gratia gratum faciens (v.q.) e per mezzo della comunicazione di santa intenzione quale gratia sanctificans (v.q.); il Ca (v.q.) ci fa apparire come appartenenti al F di Dio e ci santifica con la Sa della Consacrazione (v.q.) 430. — La Sa div. è in noi la sorgente della vita so 171; essa si manifesta negli atti della vita div., non direttamente nell'Integrità 171. — Essa è sorgente della nostra G so nel M della Gf 455-463. — Sa, *quale positiva qualità della nostra anima*, è la purezza e la bontà

so, mediante le quali essa diventa un'Imagine (v.q.) della Sa della div. Na (v.q.). Questa qualità è nello stesso tempo disposizione ad accogliere lo SpS quale Ospite (v.q.) personalmente inabitante nella nostra anima 129; cfr. Inabitazione, Tempio; reale ed ideale origine di questa Sa è lo SpS 129 s.; nella Sa a noi donata, lo SpS, con la sua Inabitazione, diventa nostro, e non come qualità inerente, ma come P interiormente dimorante 130. — Sa *nat* nel *Matrimonio nat* 442. — Nat e so Sa del Matrimonio 442 442(10) 449 ss. — Sa può perdersi nello stato di pellegrinaggio; in tale stato la possedette perfettamente solo Cristo, perchè egli era già partecipe dell'eterna Gloria 245. — La sua distruzione a causa del Peccato (v.q.) è l'essenza del « M iniquitatis » 182 187 ss. — La sua perdita caccia l'uomo sotto il livello della Na 197.

Sapienza è comune a tutte le PP div.; la seconda P viene chiamata « S. personale » quando la designazione sta figurativamente per « verbum sapientiae » 62 103. — S. (sapore) quale Dono (v.q.) dello SpS sulla base di unità d'affetti, concede discernimento e genialità (tatto e gusto) nel giudizio sopra gli oggetti della Fe 589 s. — S. per excellentiam è la T 601 s.

[Satana], quale fatto di esperienza razionale 230 ss. 232[5]; cfr. Demonio.

Scambio attivo (Sc) - Influsso reciproco (Ir) fondano vivente Armonia (v.q.) 241; cfr. Solidarietà. — Sc tra il corpo dell'uomo e l'universo materiale 181. — Sc [nell'ordine delle leggi nat e so] 187[1]. Ir tra luce e oscurità nel M, es: 205; cfr. Docta ignorantia. — Sc nella creazione e nell'Ordine alla Gr 174 s. — Sc tra Integrità (quale disposizione) e Sa (quale elemento formativo) nello stato originale 165 ss. 169 ss. 172 174 s. — Ir tra la bontà di Dio e la dipendenza della creatura 199. — Ir tra ordine di Na e Ordine alla Gr nel peccato 196 s. 200 s. 203. — Ir tra il peccato degli Angeli e degli uomini 202. — Ir tra il delinearsi del M incarnationis e il M iniquitatis, tra il regno di Cristo e di Lucifero 205 s.; cfr. 203.
Sc tra uomo e Dio nella vita della Gr 482. — Sc di Dio e dell'uomo nella Fe quale Dedizione (v.q.) e fiducia prodotta dalla Gr nell'iniziarsi della Gf da parte dell'uomo 477 ss. 478(6); quale risveglio di più ferma so aspettativa della santificazione, trasfigurazione e divinizzazione per opera di Dio 479 s. — Sc tra anima e Dio è uno « sposalizio » (v.q., Matrimonio), nel quale Dio soltanto effettua la Ge, l'anima semplicemente coopera concependo nella libertà dei figli di Dio 470; innalzata per mezzo della Gr, essa si scosta dal peccato come da un male so, si stringe a Cristo come al Mediatore, e si rivolge desiderosa allo Sposo celeste; « forma » di questa cooperazione è l'amore so, che, provenendo dallo SpS, a lui la sospinge 470-473. — Sc nella Gf quale Ge so tra Dio e l'anima degli adulti è uno Sposalizio (v.q.) 469. — Sc tra colpa e perversione nel peccato abituale 193 ss.; cfr. 191 ss. (continuazione del peccato attuale); tra colpevolezza del peccatore e ritiro della Gr da parte di Dio 190 193 ss.

[Scheeben]. *T dello Sch*: Scopo: [1] Dimostrazione della luce nascosta nella oscurità del M per l'elevazione della C cr e della vita cr 5 s. 18 s. 40 s. 91 ss. (Tr); [2] Dimostrare che il Cris, nella sua essenza, è un grande M 14; [3] Dimostrazione della grandezza ed elevatezza so dei Mi cr 16 s.; [4] Dimostrazione dell'autonomia della T cr mediante indicazione e presentazione degli oggetti ad essa solo pertinenti: dei Mi cr 17 40, [5] che nella loro rappresentazione appaiono come ordinato « cosmo mist. » sopra il mondo nat 16 s.; la scelta dei Mi da parte dello Sch 19 s.; la struttura regolare del domma sec. Sch 40 s.; essa è fondata nell'« Org (v.q.) della Riv » (v.q.) 95; cfr. 91 ss. — [*nocciolo del suo metodo*]: Poiché il principio di causalità fallisce nella spiegazione dei Mi, i concetti nat, nella T, devono venir trasformati sec. la Riv accettata dalla Fe 37 s.; enunziazioni concettuali tolte alla Na e applicate a Dio, con lo stabilire l'infinita diversità del Creatore dalle creature, devono venir ricondotte al loro semplice valore di analogia 56 ss. 64 ss. 91 ss. 94; cfr. Analogia. — *Caratteristica della sua T*: accurata valutazione dei limiti dell'esperienza 230 231 ss.; cfr. 17[2] 187[1], Conseguenze del peccato originale 245(1)[] 346. — Egli conquista l'idea teol. di un M dalla considerazione dell'insieme della Riv (per es: nella I) 265. — [*Regola ermeneutica*: La Fin di una Re so è da stabilire in conformità alla sua connessione superiore coll'essere e colla vita]; Es: 280 s.; cfr. Ordine gerarchico. — Sua concezione del mondo alla luce della Fe 156[4]. — Suo linguaggio 130 s.[6]. — Ca del lavoro da lui compiuto 182[1].
Assi concentrici della sua visione del mondo teol. sono I°, nella sfera dell'eterno mondo trinit. rivelatoci da Cristo: 1. la inter. glorificazione di se stesso che Dio attua nelle Produzioni (v.q.) trinit.; 2. la

glorificazione ester. di Dio nelle Missioni (v.q.) trinit. dello SpS, del Logos nell'I e dello SpS nel mist. Corpo del Logos. — II° Per la sfera del mondo creato e temporale: 1. lo stato originale fondato in Adamo, destinato, quale elevazione so del genere umano basato sopra di lui, alla Par alla Sa di Dio, e, dopo la prova, alla divinizzazione; 2. la Gloria finale dell'uomo nell'eternità, come tale realmente già meritata e fondata per mezzo del secondo Adamo, Cristo, quale Par alla Sa di Dio mediante la Gf nella Fe, e quale genuina Par all'umanità di Cristo realmente divinizzata nell'UI. Vera Par delle membra di Cristo ai meriti di lui, già nello stato di pellegrinaggio, però per mezzo di cooperazione, a D dello stato originale, e con ciò, una propria so prova resa possibile dalla Gr sua e del suo Spirito.
Osservazioni alla sua T: 41[1] 44 s.[6] 47(3)[] 57[5] 365 ss.[1] 371[13] 372[18] 373 s.[20] 374[22] 374 s.[23] 378[27] 395[1] 404[4] 418[2] 421[3] 453[1] 454[2] 457[3] 476[3] 479[9] 522[1] 528[12] 531[5] 545 s.[7] 552 ss.[1] (Sguardo d'insieme).
Scorsa attraverso la costruzione della sua T: 182 389-390 394 spec. 429-438 454 455 ss. 464 483 s. 489 s. 577; Ria 559 s. 98-99 s. 228 s. 235 s. 317 s. 344 s. 351 353; cfr. Sistema, Co, Metafisica, So.
Assiomi esegetici dello Sch 164[4] 165; cfr. S. Scrittura.

[Schiarimento di senso] 568[5].

Scientia media 543; cfr. 550.

Scienza, definizione formale 555; premessa di una S.; sfera propria di C, princìpi propri di C, modo proprio di C 557. — Condizioni perché sia perfetta 559. — S. quale Dono (v.q.) dello SpS 589 s.(12).

[Scienze dello spirito] 552 ss.[1] 557 s.[5].

Scienza della natura, suo valore in se stessa e sua Importanza per una T scientifica 577 s.

Scolastica 17[2] 19 24 s.(1) 25(2) 51(10). [Metodologia] 183 ss. (185)[1] 227 s.(2) 423[6] 457[3] 522 ss.[1] 538[2] 578[1].

Scolastica barocca 457[3] 478[8] 538 ss. (3)[].

Scopo, *soggettivo*, di un'azione indica sì l'origine [nell'ordine delle cause efficienti], non contiene però in sé il motivo inter. dell'azione 306; cfr. Finis, Motivo. — Lo S. non può essere minore del Mezzo (v.q., Mediatore) atto a raggiungere lo S. 315 ss. 316[9].

[Scopo di formazione, *moderna*] 487[8] cfr. 496 ss.(9)[].

Scotisti sopra la libertà nella Spirazione (v.q.) dello SpS 85. Essi hanno, secondo Sch, nell'identificazione della GrS con la «caritas», quale orientamento della volontà a Dio, la più ristretta comprensione della GrS che si possa avere nei limiti del domma 162; [perché essi identificano la GrS colla caritas] 162[3].

Scuola di Gunther 22; le sue «dimostrazioni» della Tr provengono da falsi principi filosofici 25.

Scuola francescana sopra l'inter. liberalità di Dio nella Processione dello SpS 85. — *Vecchia* S. sopra la GO 172 s.

Scuole, *razionalistiche* 261 s.; *teolog.* 57[4].

[Secolarizzazione del pensiero] 153[1].

Segnatura indica le caratteristiche di una figura, la sua Struttura (v.q.) 434 s. 436 s.; v. Sigillo, Suggellamento, Impronta, Ca.

[Semipelagianismo] 470 s.[4].

Semplicità di Dio 36; si sviluppa in Trinità (v.q.) nelle Produzioni (Processioni) 43 s. 89-90 115; S. e amore non vengono prodotti. Essi «costruiscono» l'attuale vitalità della semplice Na 46; la espressione della S. e dell'efflusso dell'amore, tuttavia, sono PP reali, che, essendo una sola cosa nell'essenza, si distinguono soltanto in R al possesso di essa 54 ss.; la «R» distingue una P dall'altra e le unisce nella Re come nell'inter. pensiero 90.

Seno di Dio indica il «luogo d'origine» del F 157 s., cfr. Ge.
Senso, *spirituale, della S. Scrittura* 165.

Sensualità, disordinata, non è conseguenza del peccato attuale nello stato originale, bensì conseguenza della perdita della Integrità (v.q.) so 207 s.; cfr. Catena. — Il suo sopravvento dopo il peccato originale è indice di una demoniaca prigionia dell'umanità 231 ss.

Separazione *da Dio* 257 259 ss.; cfr. Allontanamento.

Serafini, neppure essi possono conoscere i Mi di Dio per virtù propria 21 23.

Serpente e colomba 203.

Servizio come azione per chi e per qualche cosa che è superiore 591 ss. e come influsso reciproco tra l'inferiore e il superiore 594[4]. — S. *è dignità nel Cris* 432 s. 432[6]; cfr. Destinazione del Cr; Cr quale Cristo.

Servo divenne il F, non per cagion sua, ma per divinizzare noi, mediante affinità 283.

Sessi, loro *distinzione*, conseguenza dell'imperfezione della Ge umana ch'essi devono render possibile 140; cfr. Ge; questa è imperfetta perchè carnale 143.

[Settanta, i] 476 s.(4)[] 496 ss.[9].

[Sguardo d'insieme del mondo spirituale con gli occhi della Fe, compito della T] 17[2].

Sigillo chiamasi *lo SpS quale espressione dell'inter. unità div.* 76; dell'unità in affectus come dell'unità positiva 77 s., quale S. dell'unità morale e fisica.
S. viene chiamata una P div. che, con vera Missione (v.q.) nella sua proprietà div. e ipost. s'imprime in una creatura vivamente, realmente, sostanzialmente, ipostat. mediante la Na della sua azione 119 120 121 ss.; lo SpS permane nell'anima, non solo in impronta, ma come lo stesso S. 120 s. 131; effetto di questo suggellamento personale 131 ss. — Come S. della sua somiglianza d'imagine con Dio, viene impresso all'anima nella GrS il F quale riflesso del Pa 120. — S. dell'altissima dignità e perfezione nella Gf è lo SpS 465. Il Ca quale S. 429 s.; come impronta della dignità sacerdotale [gener. e spec.] 434 ss. — Cfr. Unione matrim., Consumazione.
Il suo opposto è l'abituale Peccabilità (v.q.).

Significato, per sua Na, è una designazione «a doppio senso»: per l'attuazione della finalità d'un soggetto in sé («Sig oggettivo»), e per l'attuazione dello scopo dei soggetti che realizzano gli oggetti, ovvero di essi si occupano («Sig soggettivo»); quest'ultimo è «oggettivo» quando ha radice nel Sig positivamente oggettivo 306(1); cfr. Finis, Motivo. — Sig di un M può essere conosciuto dalla ragione nella Fe. Es: la I 263 ss.; esso può essere trovato col «trasferirsi» nel «Sistema» (v.q.) so 263. — Sig di un M non viene scoperto, in T, dalla discussione di nat necessità e scopi, ma dalla considerazione dell'effettivo Ordine della Salute 265. — Sig di un M viene giustamente spiegato e giudicato solo con la considerazione dell'insieme della Riv 265 ss. — Sua determinazione nel campo oggettivo della Fe è ciò che forma la più nutriente attività della T 575; ciò avviene [sinteticamente] mediante la considerazione dell'essenza di un'opera rivelata, ovvero [analiticamente] partendo dallo scopo stesso, quando Dio lo ha manifestato 575 s.; il particolare è da valutare dalla sua posizione rispetto all'insieme, e l'insieme dalla sua armonica unità di contenuto e Co colle singole parti 576; cfr. 10(10) e[]. La elaborazione del Sig di parole e di figure usate nel linguaggio della S. Scrittura (v.q.) e della Ch (v.q.) costituisce il principale oggetto della T dello Sch; cfr. per es: 163 s. 164[6]. Cfr. Imagine, Simbolo, Analogia, Tipo.

[Signore]: Cristo quale S. della Ch e dello Spirito 289[1].

Signum *configurativum* cum Christo è il Ca (v.q.) 434 ss.

[Simbolismo della parola e del suono] 47(3)[].

Simbolo rappresenta una Re, per es. una P div. nel suo Ca ipost.; non contiene propriamente nell'imagine l'essere del rappresentato 117-118; cfr. Imagine (Figura).
S.i devono aiutare la C del M di Dio nella creazione nat 159.

[Sincretismo] 496 ss.(9)[].

[Sinergismo] 453[1] 470 s.[4].

Sinodo, di Trullo 358.

Sistema: *La Riv del Cris* contiene, quale dottrina, un ordinato complesso di verità nat e so 9 ss. — Le verità nat formano in essa un particolare «Org» (v.q.) 13 101 s.; esse ricevono però Sig (v.q.) dai Mi so come il corpo dall'anima 13 s. — Questi stanno come un «mistico Cosmo» (v.q.) sopra quelle 16 18. — Un domma ha un regolare «tessuto» (v. Struttura) così che la ragione da un principio di Fe può costruire il domma 40 ss.; es: 91 ss. — La Re del suo contenuto si fonda però sulla proposizione di Fe presa dalla Riv 91. — «Capire la Co dei singoli concetti non è conoscere l'assoluta unità dell'oggetto in sè, il quale viene rappresentato da essi soltanto in raggi spezzati. La cognizione poi della non contraddizione... è solo negativa...» 94; cfr. Analogia; premessa oggettiva della formazione del S. è l'ammettere che la Riv cr forma un «Org» 95. — Gli oggetti so, sec. la loro essenza, sono contingenti, ad eccezione della Tr 579. — «S.» trinitario, armonia della sua reale Riv e suo sviluppo 139; v. «Costruzione» della Tr. — Il «S.» *dei Mi* viene conosciuto più profondamente con la considerazione dei Mi (v.q.) sa 413 ss.
S. *scientifico* è tanto più perfetto quanto più sono numerose ed elevate le cose che vi appartengono, e tanto più stretta l'unità (la quale è ordine) che le congiunge 599 ss.
S. *della T* non è nell'ordine logico, ma è anteriore alla ragione nella Re so 263. — S. *della T* quale Org 576; cfr. Sig, Intendimento. — «Sorgente», centro e scopo delle verità so del S. scientifico della T è la Riv della Tr 101. Sua dipendenza e suo limite logico formano la contingenza della Salvezza 579. [S. *dello Sch*, v. Sch].

[Sistema di Grazia, sincretistico] 453[1].

Società è la Ch, però S. essenzialmente so con Dio, in Cristo e mercé Cristo, in quanto inaccessibile alla C della ragione 397.
S. *della creatura con le PP div.* effettua lo SpS dimorante in persona nelle anime 133. — S. di vita e d'azione fra Tr, Uomo-Dio e genere umano dopo la I 289-296,

spec. 295 s. — S. con Cristo nel NT connessa positivamente al Battesimo come suo legittimo organo, non era in alcun modo condizionata nell'AT 279. — S. so della creatura con Dio sec. Cirillo aless. 391-394. — S. tra Angeli e uomini esiste mercé l'Ordine della Gr 202 s. — S. « per excellentiam », v. Comunione.

Sociologia *della Ch* 274 s.[6] 275 ss.
Potere sociale nella Ch viene esercitato col Magistero (v.q.) e colla Potestà di governo (v.q.) 434.
Vita sociale 451.
Rapporti sociali della Ch esistono solo in dipendenza della sua essenza so, quale trasmettitrice di vita div. agli uomini mediante l'Org della sua Maternità (v.q. Sacerdozio) 403 s.; cfr. 397 s.; v. Papato.

Soffrire *della creatura* 512. — S. *per gli altri*, se fatto liberamente, è altissimo onore 314. — S. *di Cristo*: suo scopo supremo è la glorificazione di Dio per mezzo della più libera e generosa dedizione in favore dell'umanità sofferente, al fine di ristabilire l'onore estrinseco di Dio 314 s.; cfr. Sacrificio; rimane però in Ra col peccato come strumento pel raggiungimento dei suoi fini 316; cfr. Finis, Sig. — S. di Cristo *in noi* 276; v. Cristo, Passione di Cristo, Sacrificio, Autoannientamento.

Soggettivismo nella Fe 588.

solidaria è l'unità di Cristo con il genere umano come tale, cioè è un'unità di Interdipendenza 280; cfr. Unità, Supplemento, Interdipendenza.

Solidarietà, proprietà di forze viventi organicamente e gerarchicamente ordinate 172 175; cfr. 208 s.; Scambio, Ordine gerarchico, Org, Vita.
S. degli uomini nel possesso comune della GO 213 ss. — S. della Sa e Integrità nello stato originale non posa su necessità di Na, ma sul positivo ordinamento di Dio 224. — S. del genere umano nel Peccato originale (v.q.) 217. — S. del corpo e dell'anima nella Propagazione (v.q.) della corruzione ereditaria 225. — S. del genere umano riguardo all'I del F 274. — S. di Cristo con l'umanità quale suo sommo Sacerdote sec. la Lett. agli Ebrei 384[11]. — S. del mist. Corpo di Cristo nell'ideale (v.q.) Sacrificio (v.q.) 323-325 324[12]; cfr. Passione di Cristo.

Sommissione dello spirito di fronte a Dio 168.

Sommo sacerdote *di tutte le creature* è l'Uomo-Dio (v.q.) 322; cfr. Sacerdozio, Sacrificio. — *Eterno* S. è Cristo Risorto 383. — S. nell'*Org della Ch* è il Papa (v.q.) 407 s.

Sopranatura è la Vita (v.q.) so trasmessa dal secondo Adamo (v.q.), dall'Uomo-Dio, *per mezzo* della sua Divinità, *nella* sua Umanità (v.q.) come Organo (v.q.) di Dio, in fisico-dinamica (v. Dinamica) causalità, alle Membra (v.q.) del suo Corpo (v.q.) 338-339; il fondamento [reale-metafis.] di questa operazione e di questo effetto è l'unione dell'Uomo-Dio con tutti gli uomini basata sulla reale-fisica unità del genere in reale-fisica continuità e Contatto (v.q.) 341; il So, in virtù dell'I (v.q.), è « nat » agli uomini quali membra di Cristo 271 ss. 274 276 s. 279 287 s. — So quale « Elevazione (v.q.) della Na » (v.q.) sec. Gregorio da Valenza [e Sch] viene effettuato da Dio come la Na ed è mozione in senso proprio. Esso ci abilita al bene so sec. il modo tenuto da Na 543 s. Il suo Principio (v.q.) è affondato fin nel substrato delle forze dell'uomo [Esistenza, cr]. L'Attività (v.q.) da ciò derivante scaturisce per conseg. dalla più intima base di vita e fonda e spiega la sua indipendenza e libertà so 544. — Cfr. Modo di esistenza, sa, di Cristo 348 s. 349[8]. — [So quale concetto teol. ausiliario] 183 ss.[1]. — Problematica del concetto 371[13].

Soprannaturale, il, è realmente diverso dal Nat; s'aggiunge alla Na quale nuova e più alta Re non inclusa nella Na, non sviluppantesi da essa, né da essa postulata 154. — So poggia sul Nat, non germoglia però da esso 272 558 561 s. (v. Sviluppo); sec. l'essere, il modo di manifestarsi e la C è da lui essenzialmente diverso 557 s.; viene fattivamente conosciuto per mezzo della Fe nell'autorità di Dio; è oggetto di una propria scienza, della T; condivide con la Na (v.q.) le sostanze Dio e creatura; contiene però più alte *Ri* (v.q.), fine e Sig (v.q.) più alti di quanto la Na esiga e condizioni 558 ss. 576. — Il So, sec. la sua essenza, ad eccezione della Tr (v.q., Mi), è contingente 579. — La sua altezza, sovrastante ogni umana concezione, forza ed obbligazione verso Dio, risalta nell'I 255 ss. — Esso diventa « nat » agli uomini, mercé l'I, per la loro qualità di membra di Cristo che assunse la Na umana nell'UI 271 ss. 274 276 s. 279 287 s. 297-300. — Il So nel Cris non è tanto l'eminenza di una Na creata sopra le altre (v. Ordine gerarchico), quanto la elevazione della stessa alla Par della Na div. sopra i limiti dell'esistenza creata 182. — Il So, come tale, non è sperimentabile 435 s. 453[1]; la singolarità mistica della sua vita viene dedotta dalla sua azione nota alla Fe, qualora la Riv e la Ch stessa non dichiarino qualche cosa di più preciso a suo riguardo. Cfr. Gf, Fe, T. — Il *problema* della sua sperimentabilità 35[1]; cfr. Miracolo.

soprannaturalmente 157.

Soprannaturalità (cfr. Miracolo) designa l'e-

minenza e grandezza della verità manifestata da Dio riguardo a se stesso e la nostra salvezza, in quanto essa oltrepassa l'esigenza della creatura e la sua forza di comprensione 15, sicché è « sovrarazionale » 35; la S. dei Mi è la causa della loro inconcepibilità 35 ss.; tutta la grandezza della So diventa comprensibile dalla sua D ed il suo contrasto col Nat ed il finito 100; essa designa spec. l'assoluta diversità della Re della « reale Riv » di Dio nelle opere dell'I e della Gr da ogni Re nat 98 ss. 105 ss. 338-339 341 s.; v. So. — S. *dell'Euc* (v.q.) 345 s. 347 s.

Sorgente, imagine del Pa nella Tr 60[1] 81 104; lo SpS è S. e scopo di tutti i doni, specialm. di quelli so, che Dio concede liberamente alle creature 85; affinità del Pa e dello SpS nella caratteristica di « ristorante frescura » 86. — La Tr è « principio fontale » di un intero ordine di verità, di un intero sistema scientifico, in cui si manifesta come nella sua vera imagine riflessa 101. La S. della vita div. per Adamo era fuori della sua Na; Cristo invece vi è congiunto nel modo più intimo 243 s. — *Lo SpS è S. di un'acqua viva* che scaturisce in noi per la vita eterna, quale pieno efflusso della vita div. che comunica a noi la sua vita, e con essa, quale pegno e deposito, l'intera vita int. trinit. 124 ss.; S. di amore filiale al Pa 126. — S. della vita so (dello SpS) per la creatura è il Redentore 262 s. — S. di vita so in noi è la div. Sa a noi comunicata 171. — S. (principio) *della Gr è soltanto Dio;* quale suo Organo (v.q.) ovvero Strumento (v.q.), in quanto agisce come « *seconda S. della Gr* », è la umanità di Cristo 337 s. — S. della potenza meritoria di Cristo è la dignità della sua P 334, mediante la quale la sua stessa umanità diventa S. di Gr 338. — La S. originale dell'unzione di Cristo sta nella Divinità 248; non è tanto nello SpS per se stesso quanto nella S. di lui 249(3). — S. della vita della membra è il capo 289 ss.

Sorgente originaria viene chiamato l'amore del Pa e del F in quanto esso *è fecondo* Amore scambievole (v.q.) 51; il Pa soltanto quale « S. dell'essere div. » 104 e della vita 353.

Sospiro 47(3).

Sostanza: *La S. div.* è nello stesso tempo l'Essere più puro e il più puro Atto 46. *Le Ri metafis. della S.* con gli accidenti non vengono mantenute nell'Euc 346 s., ma superate mediante elevazione: la Euc agisce quale principio degli accidenti 347 s. in modo spirituale-div. 348 s. — S. *nel M della Tra* 365 ss.

Sottilità del *corpo trasfigurato,* suo raffinarsi fino alla Par al modo di esistenza spirit. 505 ss. è conseguenza dell'essere il corpo completamente compenetrato dall'anima 508.

Specchio del Pa è il F 135.

Specie sacramentali, loro *separazione* nel Sacrificio della Messa rappresenta simbolicamente il Sacrificio della Croce, la loro *unione* (cfr. Commixtio) l'unione della Ch col Sacrificio di Cristo e del passaggio di questo Sacrificio in quello della Ch 378. — S. euc come simbolo delle Missioni del F e dello SpS nella loro D e attinenza 390 s.

Speranza si fonda sulla potenza di Dio e sulla fedeltà ch'Egli deve al suo amore 533-536. — Sua R vitale con la I e la Visione 308; v. Aspettazione.

[σφραγίς] 429[1].

Spiramen significa [nello Sch] « Spirito da Spirito », « Spiritus de Spiritu » e designa meglio l'essenza dello SpS con l'indicazione della produzione dello SpS dallo Spirito div. 142.

Spirazione (Effusione d'amore, Sospiro, Spiro, Fiamma; cfr. Dono, Pegno, Donum, Amor notionalis, SpS) designa in gen. l'emanazione dell'amore 47(3) 48; lo « spiro del cuore » 77; *in Dio* l'efflusso della sovrabbondanza dell'amore di Dio a se stesso, derivante dall'« Atto originale » e dalla « Sorgente originale » 50 51(10), reale efflusso della sua vita, della sua sostanza 77 che sarebbe possibile anche senza l'amore reciproco del Pa e F insegnato dalla Fe 51 (cfr. Giubilo), appare più perfetto però quale scambio d'amore 51, sua unità nelle due PP div. in amore assolutamente efficace, trasmesso ad una terza 61, che da ciò costituita diventa destinataria del loro amore e della loro bontà sostanziale 61, adeguata espressione della loro unità, quale legame personale e pegno 61. Questa P possiede nella stessa misura lo stesso amore comunicato, soltanto che lo possiede nella nuova forma della comunicazione 62; essa è l'« Amore in persona » (non « personificato »), più precisamente, la « P dell'amore » 62, il suo nome più concreto è « SpS »; questi riunisce esclusivamente in sé il contenuto dell'espressione « A. », « Dono », « Pegno » 77; paragonato al processo della C, in Dio l'A. è il movimento più ricco 80.

Spirito: *Etimologia* 77(6); *Significato della parola* in senso largo: sostanza immateriale derivata da sostanza sensibile aeriforme 76; Significato più stretto: respiro di vita che emana dall'interno di esseri viventi 76; cfr. Πνεῦμα, Spiritus; S. qui è l'espressione più fine e flessibile per « respiro » 77. — *Puro S.*, sua attività è conoscere e vo-

lere 27. *Significato trinit. del nome* S.: esso spetta in gener. alla Na spirituale di Dio, in spec. modo allo SpS, come espressione e sigillo della spirituale unità di Dio 76, come « Respiro » di Dio 76(5), come R (Relazione) della terza P con entrambe le altre e più concreta comprensione del nome « Spirazione », poiché esso testimonia la Re del « Pegno » (v.q.) che Pa e F si donano 77 78; riunisce il Sig di « Spirazione » e di « Pegno » 77; designa anche la terza P quale gratia increata, che scorre nelle creature con la vita div. 77 s.
S. *di Cristo* nel linguaggio della S. Scrittura 289[1] è lo SpS, che viene comunicato alla creatura mediante l'I del F, cosicché egli diventa veramente il *suo proprio* S. 292. — Lo SpS come « calor Verbi » 368. — S. *vivificante*, sec. S. Paolo, è l'Uomo-Dio, quale homo coelestis 179.
S. *creato*, sua vita nat 496. — Esso può essere « impuro » 87. — Una potenza *assoluta* dello S. non esiste in alcun modo nella Na dell'uomo 166 s.; egli non ha da Na alcun assoluto dominio sopra i sensi 166 s. — Lo S. possiede in sé indisturbata chiarezza di ragione, e con ciò intera sottomissione a Dio o impulso di Na al bene 168; cfr. Inclinazione.
S. divino in Adamo avanti il peccato originale 174 s. — S. come dominatore del corpo nello stato originale 167.
« S. » *del Cris* riconoscibile nel concetto di sacrificio 315.
S. *Santo* è nome nozionale della terza P della Tr, poiché esso è il prodotto della Na div. feconda nel Pa e nel F, « S. da S. », come la donna che, senza Ge, uscita dal lato del cuore dell'uomo, per la sua origine, è chiamata « virago » (v.q.) 142. — Lo SpS procede dalla Sa (v.q.) del Pa e del F, ma appunto per questo rimane loro proprio (cfr. Pegno, Sigillo, Bacio); così nella Sa a noi donata, mediante la sua Inabitazione (v.q.), egli entra in noi, diventa nostro non come qualità inerente ma come P inabitante 129 s.; v. Ospite, Dono. — V. SpS.

[Spirito di popolo, *individualità di popolo, anima di popolo*] 57[3] 58[6].

Spirito Santo *quale P divina*: Soltanto lo Spirito di Dio può essere effettivamente « santo » 87; in sé, il nome di Spirito può venir applicato ad ogni P div. per riguardo alla sua Na 75 s.; lo SpS è « spirito da spirito » 76; la sua Na è vita, sebbene esso non la comunichi più ad alcuna P div. 26; e movimento 80; esso è « la P dell'amore », cioè la P che corrisponde alla fecondità dell'amore div. 62 268; per la sua Processione cfr. Spirazione, Spiro, Procedere, Amor, Giubilo, Bacio, Pegno, Dono, Legame e la formola « exiit non quomodo natus sed quomodo datus » 83; sopra il Significato del nome di Spirito (v.q.) e Respiro; appartiene alla sua eterna essenza personale di essere « dabilis » 83; il modo del suo Procedere, riguardo all'intenzione d'amore del Pa e del F, viene chiamato « liberalità » meglio detto, però, « donazione » 84; egli è essenzialmente « santo » a causa dell'inter. trinit. Sa (v.q.).
Lo SpS *quale santificatore delle creature in gener.*: Quale efflusso del reciproco amore del Pa e del F, lo SpS può venir considerato specialmente quale dono di Dio alla creatura, cioè quale altissimo dono e sorgente di tutti gli altri 83 85; la nostra adozione a figli di Dio ha radice nella Processione dello SpS (v.q.), perché questa ha la sua radice nella R del F col Pa, e, innanzi tutto, perché la comunicazione della Na div. alla creatura non avviene per via di Na, ma d'amore, di cui lo SpS è la P 111 s.; v. Figliolanza, Inabitazione, Na (Comunicazione della div.) 129 s.; v. Sa. — E' prototipo, oggetto e fermento dell'amore so 135.
SpS quale sigillo del Matrimonio nello *stato originale* 443. — *Mediatore dell'UI* soltanto sec. appropriazione 268(2). — Plasmatore dell'Umanità (v.q.) di Cristo e della sua Sposa (v.q.), la Ch 328 s. — Agisce nel Logos quale fuoco e ardore nel Sacrificio di Cristo sulla Croce, nel celeste Sacrificio (v.q.) del Risorto e nell'Euc 384 384[11]; cfr. Fuoco, Carbone ardente, Ardore, Olocausto. *Amor sacerdos* nel Sacrificio di Cristo 328 s. *Santificatore delle creature nell'Ordine cr della Salvezza*; regola teol. per la interpretazione della sua « comunicazione »: La div. virtù di vita fluisce e culmina nello SpS; perciò la comunicazione della stessa alla creatura deve essere considerata e designata come una comunicazione dello SpS 292. — Lo SpS può completare la creatura anche senza la I, per mezzo di questa diventa però il suo « proprio » Spirito 292 s. — Egli, mediante l'I, quale spirito del nostro Capo, diventa nostra proprietà, come pegno del paterno amore al F e a noi 286. — Rappresentante della div. misericordia nella Gf 460. — Fuoco che col suo venire sulla terra estingue la colpa 460. — Opera nella Ch come nella promessa Madre di Dio 400 401 ss. 409 s.; v. Maternità, Sacerdozio. — Principio di vita della Ch; questa, per suo mezzo, diventa Sposa di Cristo 141 s. — « Angelo » nella liturgia del Sacrificio 374 s.; cfr. 374 s.(23)[]. — La sua forza operante nei SS 417 ss. riposa essenzialmente sul Sig dell'I e dell'unione dell'Uomo-Dio con le membra del genere 419. — Sigillo della somiglianza con Cristo nel Ca

(v.q.) e nella Gr (v.q.) 437. — Pegno (v.q.) della futura Gloria (v.q.) 476 s.(4)[]. — Produce nella Risurrezione il lumen corporis e il lumen animae 510 s. — Tipo e modello della T 590 ss. 596 ss.

spirituale significa «a guisa degli spiriti» «come gli stessi spiriti» 349(9) e []. — s. è l'uomo animato e penetrato dallo Spirito di Dio 585. — *Uomo s.*, scopo dell'uomo nello stato originale come Disposizione (v.q.) alla Sa (v.q.) Scambio, Totalità 175.

Spiritualità: attributo essenziale della Na div., di cui lo SpS è la fioritura 143; cfr. Par, Ge, Figliolanza, Ordine della Gr. — S. è qualità essenziale della Sa (v.q.) 87. — Con div. S., cioè con vita div., l'Uomo-Dio, mediante la sua Divinità nella sua umanità, riempie gli uomini 338; S. indica il sa modo di esistenza del Corpo di Cristo nell'Euc 348 s.

Spiritualizzazione è Assimilazione (v.q.) del corpo con lo spirito immateriale 505; essa è il fine so della Na corporea dell'uomo e corrisponde alla Divinizzazione (v.q.) dell'anima e si basa su di essa 503 s.; v. Sviluppo, Trasfigurazione, [Superuomo]. Essa libera dalla fragilità e riempie di gloria e di forza 488 s. 498 504 s. 505-511. Essa serve alla piena Riv e presentazione della Gloria dell'anima divinizzata 503 509; v. Lumen animae, Lumen corporis, Lumen gloriae. — S. della Na per mezzo dell'Integrità (v.q.) non è ancora divinizzazione mediante G so e Sa 168 s. 175. — S. è l'effetto dell'Euc come del nutrimento animato dal Logos e dallo SpS 379 ss. Cfr. pel tutto: Albero della vita, Sa, Scambio, Totalità, Org.
S. del nostro corpo nel Sacrificio euc 384 s.

Spiritus indica [sec. Sch] il soffio di vita (v. Spirito) fluente dall'interno 76 s. dell'essere vivente 77(6).

Spiro - Spirazione, imagine per l'inter. effondersi di Dio 28 47(3) 54; S. in Dio quale Produzione personale 61 s.; Sch comprende lo S. quale inter. div. «respiro di vita» del Pa e del F, che, nel «Bacio» permette ed esprime l'unità di vita desiderata dall'amore 78; S. designa approssimativamente la Processione dello SpS, così come Ge la produzione del F 79 s.; v. Spirazione, Respirare, Procedere.

Splendore 487; v. Luce, Riflesso, Trasfigurazione.

Spogliazione 315; v. Forma servi. — S. o privazione di ciò che si offre nel Sacrificio 320 s.

Sposa - Sposo, analogia del loro Ra con quello di Cristo con l'umanità 273(4). — S. di Cristo è l'anima per mezzo della Gf (v.q.) 469 s. 470[3]; nel modo più meraviglioso lo è Maria SS. 475. — S. del F diventa l'anima che riceve lo SpS come suo Osculum (v.q.) e così, nello SpS, si fa una cosa sola col F 132 s. — S. *dell'Uomo-Dio* viene formata dal sangue del cuore di Cristo, nel quale, e mercé il quale, lo SpS animò la sua Umanità (v.q.) e con essa quella delle sue membra 328 s. S. di Cristo è *la Ch* quale suo mist. Corpo (v.q.) che a lui e al Pa genera figli per div. virtù 398 ss. 401 ss.; v. Maternità. — S. di Cristo è la Ch a mo' di P agente nel Sacrificio euc 373 s.[20]. — S. del F di Dio diventa ogni anima con l'entrare nella Ch (v. Sposalizio) 400.

Sposalizio (v. Matrimonio), *verginale*, del Logos con la sua propria umana Na 278. — S. con l'*Uomo-Dio* mediante Inserimento (v.q.) nella Ch 399 s. 409 e nello speciale Ordine gerarchico 401 ss. 408 ss. — S. viene chiamata la Gf per esprimere che essa non è soltanto una riconciliazione, ma un'Elevazione (v.q.) dell'anima a vera sposa di Dio, nella quale questa coopera nella libertà dei figli di Dio 469 ss. 470[3]; cfr. Maria SS.

Stato, sua posizione so indiretta per mezzo dei suoi cittadini cr 451[26]. — Esso *quale società* è un analogato insufficiente della Ch so 407. — Lo S. e l'essenza del Matrimonio 440 450(23) 451[26].

Stato (Condizione) *nella Ch*, v. Membra, Posizione, Matrimonio, Ricevente. — S. *di figliolanza* designa la Par alla Na div. quale Habitus posto alla base di tutti gli atti della vita cr 455 s. (v. Adamo). — S. è il Matrimonio sa, non per una nuova consacrazione delle PP, ma per mezzo del legame che le unisce per il santo scopo 438. «S.» *del peccato* nella vita so non è una qualsiasi Perversione (v.q.) della volontà, ma un completo allontanamento e una separazione dell'uomo da Dio come dal suo fine so. Ad esso corrisponde da parte di Dio non un semplice disgusto, ma un diseredare dallo S. di Figli di Dio (v.q.) e una spogliazione della veste so della Gr 456; esso abbraccia il peccato abituale, e cioè la colpa e conseguente Perversione (v.q.) 456 s.

[Stato di pellegrino], v. Status viae.

[«Stato intermedio» tra morte e resurrezione] 504 s.[1].

Stato originale dell'uomo 155; v. Adamo-Cristo, Uomo-Uomo Dio, Creazione-I, Na-Gr, Peccato-Gr, Peccato originale-Figliolanza, Inabitazione, Ordine gerarchico, Interdipendenza-Rapporto reciproco, Scambio, Mondo, Universo. Lo S. non si conosce solo dall'AT, ma anche dal NT, alla cui

luce soltanto possono venir compresi i tipi (v. Tipo) dell'AT 165. — La *sua ideale nat e so Re* in Adamo e nel genere umano 177 ss. Lo S. era uno status mirabilis, prodotto « virtute mystica » (v. Mistico) 167. — La sua sfera era un « mistico giardino » disposto dall'amore di Dio, illuminato dal sole della Gr 182; cfr. 412 412[3]. — Esso era stato di G e Sa 161 s. — Unione della Figliolanza, Sa e G con l'Integrità (v.q.) 165 ss. Esso includeva un duplice M: quello della santificazione e divinizzazione dello spirito umano, e quello della Spiritualizzazione (v.q.) della sensibilità e corporeità 167. *Suo Ca sa e suo Sig* stavano a rappresentare l'altissima armonia dell'Universo (v.q.) nella Penetrazione (v.q.) dell'inferiore da parte del superiore, e l'elevazione di quello mediante Par a questo 416. — Il Matrimonio nello S. 443. Possibilità e Re del Peccato personale (v.q.) di Adamo (v.q.) e di Eva 201 s.; cfr. Na, Uomo, Peccato originale, Catena, Sensualità, Inclinazioni. — S. visto razionalisticamente 261 s. — S. - I (v.q.) *nei loro Ca e D* 317 s. — Il suo M richiama quello dello Stato di Gr (v.q.) cr 455 s. — La sua magnificenza viene largamente superata dall'Ordine della Salvezza dell'I (v.q.) 264 s.

Stato religioso 443.

Status *viae* esiste per l'Uomo-Dio, non però rispetto all'unione con Dio 244 s.; impedisce la piena penetrazione della GrS nelle creature 245. — S. *exinanitionis*, S. *exaltationis* in Cristo 314(8); cfr. 313[7].

Storia *dell'umanità* dà sentore dell'esistenza del Peccato originale (v.q.) 230-234; cfr. 203 205 s.
Considerazione storica, nat, conduce, nelle sfere nat, all'enigma 3[8].

Storia del domma 433[7].

[Storia delle religioni] 2[7] 4[11] 20[5] 249[2] 254(3)[] 271[1] e [2] 318[14] 344[1] 350(11)[] 432[6] 453[1] 483[1] 484[2] 496 ss.(9)[] 498 s.[1] 502 s.[8] 504 s.[1] 552 ss.[1]. cfr. Popolo: Fede di popolo.

[Storicità *quale categoria teol.*] 41[1]; cfr. 552 ss.[1].

Strumento. *Suo Ca formale* consiste nel trasmettere l'energia dell'artefice sull'oggetto del suo lavoro: quale semplice S. la sua attività passa in quella dell'artefice; in quanto esso contribuisce un poco a questa, possiede una *propria causalità*, e cioè una causalità dispositiva ovvero trasmissiva 339 s. — *S. di Dio* (v. Onnipotenza di Dio) nell'Ordine della Gr (v.q.) è l'umanità di Cristo mediante attività disponente e conducente 340. — S.i *della Gr di Cristo sono i SS* (v.q.) non semplicemente in senso morale (v.q.) ma organico, reale, iperfis. 420 s. — S. della santificazione e trasfigurazione so nel M sa è il visibile 414; cfr. fisico, Modo d'operare dei SS.

Struttura [designa nello Sch la metafis. inter. compagine di un Ra organico nella cosa singola e nella Co d'azione, R e Sig di più cose d'un determinato ordine gerarchico]. S. *di un S*, preso a sé, *come dei SS* nella loro armonica unione e correlazione per il mistico Org della Ch, è condizionata dalla R di chi riceve il S col Capo del Corpo mist. 420 s., è però, nello stesso tempo, nel Ra reciproco, la « inter. Organizzazione » (v.q.) di un S, ciò per cui in realtà viene determinata l'azione della GrS e la posizione di chi la riceve 427; cfr. Ca. Nei SS medicinali (v.q.) la S. è soltanto una R morale tra l'Uomo-Dio e il ricevente 428, che viene prodotta mediante il Ca (v.q.). — S. di Cristo, dell'Archetipo dei Cri, viene impressa nelle sue membra per mezzo del Ca, quale vera impronta per conseguire la so somiglianza 436 s.

Studi sopra il canone della Messa [Sch] 372[18] 372 ss.

Suggellamento effettivo del Matrimonio (v.q.) è la Consumazione (v.q.) 423.

Suicidio della Vita (v.q.) so è il Peccato mortale (v.q., Malizia) 191.

[Supernaturalismo quale pericolo della T] 17[2]. — *Ultra S.* è un mascherato Razionalismo (v.q.) 536 ss.

[Superuomo] 487[8]; cfr. 496 ss.(9)[]. — [S.] ed il fine ultimo cr 484 ss. 488.

Supplemento di Adamo è l'Uomo-Dio in conseguenza della sua maggiore solidaria unità col genere umano 264 280 293.

Supplices (preghiera del canone) 374 374(23).

Sviluppo [in senso biologico non ha luogo nella vita so; esso viene fondato con l'inserimento in Cristo (v. Divenire cr) e compiuto nella comunanza di azione (v. Ra reciproco, Interdipendenza, Ordine gerarchico) con Dio]. — S. delle forze di Na con lo svolgersi del loro particolare splendore conduce a una specie di nat, impropria trasfigurazione, non però alla Salvezza (v.q.) quale finis fidei 486 s. 488 s. 492 s. — S. come svolgersi autonomo dell'attività di cui è dotata una Na 527 s. — S. non può causare la Gloria finale della creatura materiale e immateriale 491 ss. 511 ss.
S. *scientifico* 227 s.(2).

[Sviluppo del domma come svolgimento del Depositum fidei] 419 s.[2]; cfr. 40 ss. 41[1].

τελετή, l'Euc quale « bonum perfectum et perficiens » 361(26).

Tempio: Lo SpS dimora nella creatura do-

tata di Gr per appartenerle e possederla come sua proprietà 128; questo possesso gli è comune con le altre PP 128, tuttavia, nello SpS devesi pensare a un'effettiva particolare presa di possesso ipostat. 128: esso è presente in noi quale Pegno (v.q. Sigillo, Caparra), nel quale e pel quale noi possediamo le altre PP; e quale «Depositario» nel quale e pel quale esse possiedono noi, quindi nella sua proprietà ipostat. 128; esso è in noi oggetto del culto del nostro riconoscente amore; nello stesso tempo, pegno del nostro ricambio di amore al Pa e al F 128 s.; v. Consacrazione, Vescovo, Inabitazione.

T. dello SpS era lo Stato originale (v.q., Adamo) 229.

T. dello SpS è l'umanità redenta dall'I 297 s., l'intera creazione 298. — T. dello SpS diveniamo noi, in special modo con l'Inserimento (v.q.) in Cristo 464 ss. — T. dello SpS è la Ch (v. Chiesa: Consacrazione della Ch) 400.

T., v. Na, materiale (414).

Tempo 496 ss.(9)[]; cfr. [Αἰών].

Flusso del tempo quale limite dello spirito creato 496; v. Tempus, Evo, Αἰων, Χρόνος, Vita-eterna, 496 ss.(9)[].

Tempus è il corso del tempo sulla terra 496; cfr. Evo, Αἰών, Χρόνος, Vita-eterna 496 ss.(9)[].

Tendenza, *nat, verso Dio,* non si può perdere 259; cfr. Inclinazione, Na, Volontà. — T. *all'ultima verità* è condizionata dalla Fe so, che sola ne fa conoscere la possibilità 582; cfr. Desiderium nat, Ricerca.

[Tensione di ordine o dualismo ontologico] 496 s.[1].

Teologia: In essa non è l'uomo che cerca la verità, ma è Dio che comunica la sua propria scienza 101; sua autonomia tra le scienze 17; essa è una scienza «soprauma na» 101; condizione della sua C è la nuova ricerca della «prospettiva teol.» (v.q.) 19, della delimitazione tra ragione e Fe 40; suo particolare oggetto è ciò che per la semplice scienza umana è M trascendentale 101. — Essa è *una ricostruzione* al lume della Fe delle Re e possibilità che si mostrano nella Riv e nell'Ordine della Salvezza 578 s.; cfr. 600. — Essa ha il suo *particolare principio di* C (v.q.) e la sua *propria sfera*: Dio direttamente quale centro [1] dell'Ordine so, [2] quale principio e fine della comunicazione della sua Na 560; cfr. [*Sch,* Assi concentrici della sua T]; la Na appartiene al suo campo in quanto la sua C è necessaria alla comprensione di un oggetto so 561; cfr. Analogia. — *La prima condizione di scientifica C nella T è la Fe so,* perché soltanto questa dà la ferma sicurezza dei principi 583 ss., e, veramente, non con la dimostrazione di essi, ma per mezzo della Gr 584; v. Volontà. — Sig del dibattito del M sa per la C della portata e R di Fe e sapere 413. — Essa non può ricondurre le verità di Fe, quale complesso, ad un unico principio; solo in singoli campi si può effettuare l'unificazione del principio di C 568 s. — *Processo di sviluppo dialettico sec. Sch* 44(5); cfr. Costruzione della Tr. — Sviluppo unitario della T cr 227 s.(2) 34 (S. Tomaso d. A.). — *La sua perfezione oggettiva* consiste nel comprendere tutte le cose dell'ordine nat e so non nell'unità di un principio di C, ma nell'unità del [giusto] ordine 599; *sua perfezione soggettiva* dipende da tre cose 599 s.; *suo principio di C, la Fe,* corrisponde all'elevatezza dell'oggetto grazie alla sua certezza 601; così essa diventa sapienza 601 s., e veramente sapienza umano-div. 602 ss.; cfr. I; essa è oggettivamente e soggettivamente «cr» 603. *T cr «tratta dalla Fe» quale accertamento di Re* [1] è una positiva («storica») T 566, che, sec. la dottrina della C dello Sch ha soltanto il Sig di una critica della C 567; cfr. 568[5] 552 ss.[1]; [2] una T deduttiva o T delle conclusioni 567-569; v. [Conclusione teologica]. Sistema; fondamento della certezza è la Riv 577; quale *Intendimento* (v.q.) delle verità della Fe, essa cerca innanzi tutto di stabilire la finalità e il Sig (v.q.) delle stesse 575 ss., di comprendere l'oggetto in tutti i suoi aspetti sec. i principi della sua essenza e Re 576 s. (v. Causae); *sorgente e norma in ciò è la Riv* 577; un tale Intendimento (v.q.) della Fe non dà alcun «sapere» che stia in antitesi colla Fe: la Fe entra in un più alto stadio 583 17(2); T tratta dalla Fe quale atto di vita totalitario: v. Affinità. — Modi di concepire o di vedere, contemplativo, analitico e sintetico 32(5) 40 fino 43; Ra tra i concetti nat ed i concetti della Riv 36-39 40-45 41[1]. — *Suo Ra dinamico con la Fi* (v. sotto: T scientifica) presentato mediante il confronto del Ra di Cristo con Maria SS. 590 ss. 596 ss. — Limite del suo linguaggio astratto riguardo alla Re so 585; cfr. Analogia. — [Ra delle definizioni eccl. coll'inesauribile Depositum fidei] 418 s.[2]. — La definizione teol. di un M 10(10) — [Theologia mentis et cordis *sec. Sch*] 584-590.

«Sapere» viene chiamata la T rispetto alla Fe solo in quanto essa cerca di comprendere la pragmatica Co, Fondazione (v. Radice) e Sig della verità 583; cfr. però Doni, Affinità, [Affinità elettiva]. — T è la vera scienza trascendentale 600 s. — T *quale scienza* deve mostrare in un'opera so l'idea determinante che condusse

alla Riv delle proprietà del div. operare, e all'effetto corrispondente 307; cfr. Sig, Finis, Motivo. — *Il suo compito è un compito copernicano*: essa deve spiegare che non la terra con le sue necessità, e l'uomo con la sua miseria, agiscono nel mezzo dell'universo come centro di gravità, ma la Gloria di Dio in Cristo 309 ss. 318. — T [e scienze profane] 17[2]. — Pel tutto: cfr. [Sch, sua T], Sistema, Org, Fe. — *Vecchia T protestante* 183[1]; v. Protestantesimo, Protestanti.
Più recente T sopra la I 236[2].
[*T russo-ortodossa*] 183[1] 212[1] 236[2] 365[1] 375[24] 395[1] 440(5)[] 453 s.[1] 505 s.[1] 529[1].
T [cherigmatica o dell'annunciazione] 552 ss.[1].

[Teologia del sentimento] 453 s.[1].

[Teologia razionalista] 153[1].

[Teologia sperimentale] 337[4].

[Teoria della conoscenza *teol.*] 40 ss. 41[1].

[Teorie sul Sacrificio della Messa] 318[14] 372 s.

Terminus di una Missione (v.q.) non è la P verso la quale essa avviene, bensì l'innalzamento e l'accettazione di essa nell'unità con la P mandante 137 s. 136 s.; v. Prodotto, Inabitazione.

Testamento v. AT, NT.

Teurgia *cr* 358.

[Θάνατος] 502 s.[8].

[Θέλημα] 522 ss.[1].

Timore *per la perdita della Salvezza* (v.q.) è l'ombra che noi stessi gettiamo sulla amorevole Predestinazione di Dio 547 s.

Tipo: Le cose nat quali T. del so 164 s.; i T. del VT non divennero manifesti se non quando nel NT apparvero gli antitipi 165; cfr. Simbolo, Analogia. — T. per la dottrina della struttura sa 422 ss. divenne l'Euc 424.

Titolo indica nel modo di agire dei SS l'*esigenza di diritto* alla Gr che la « Consacrazione » (v.q.), l'interiore M, porta in sé nel S 424; v. Diritto, santo.

« Tomismo » nella dottrina della Predestinazione (v.q.) 541-544; cfr. 522 ss.[1] 545 s.[7].

Tomisti 190.

Torrente della vita inter. trinit. « trabocca » nell'I 267. — Imagine della vita div. penetrante nella creatura con l'UI 291.

Totalità: [Esempi per il suo Ca organico]; la definizione 10(10), il M (v.q.) sa 411 ss. — T. di una Na viene influenzata dall'attività delle singole membra 288. — T. della Na umana è per Na passeggera (mortale) 166 s. — T. *è distintivo dell'unità di principio di azioni so che sta alla base dei singoli atti so dell'uomo*: Sa (v.q.) della Figliolanza (v.q.) che viene acquistata nella Rinascita (v.q.) 461; cfr. 456 462 s., « Stato » del peccato, della Gr, della Figliolanza.
T. *dell'Universo* e gerarchia delle diverse totalità create in esso 272 ss. — T. della creazione compartecipe nella I 270. — T. della Riv deve essere considerata per giudicare rettamente il contenuto di un singolo M 265. — T. dell'immagine cr del mondo nella T dello Sch 271 ss. 271[1].
T. *degli uomini in Adamo* grazie alla Discendenza (v.q.) 177 s. 180. — T. della costituzione so nello stato originale, v. Catena. T. dell'uomo nello stato originale viene designata come GO (v.q.) 168 s. 174 s. — T. della Na umana viene pervertita dal Peccato (v.q.) 184 ss. 187[1] 206 fino a 214. — T. della costituzione del peccato 193 ss. — T. dell'affezione peccaminosa cagiona la caduta del peccatore dall'ordine so sotto il livello della Na 196. T. *della Fe so* come di un atto di vita abbracciante Na e So 584 ss. — T. so dell'esistenza (v.q.) cr 429-438. — T. degli uomini sperimenta in Cristo il sacrificio, e con essa la Trasfigurazione innanzi a Dio 325 ss. — T. del Sacrificio euc 373[21] 374 ss.
[T. *dell'Ordine so*, v. Org, Uomo].

Transustanziazione, il concetto 365 ss.; per la storia del concetto 365 ss.[1]; suo Sig dommatico. — *Tra nel Sacrificio euc costituisce formalmente il particolare vero Rito di sacrificio* 373 ss. 373[20]; cfr. 345(3) 344[1]; poichè: 1° essa pone direttamente dinanzi agli occhi di Dio la particolare Offerta sacrificale, il Corpo di Cristo; 2° essa, oltre a ciò, è il nuovo effettivo Rito sacrificale, che fa del Sacrificio euc un vero Sacrificio, poiché in esso la Ch, in unità con Cristo e con il fuoco dello SpS, offre a Dio il Corpo della vittima preso dal suo grembo (cfr. Pane) e impegna e presenta a Lui il dono di sé; 3° solo per essa viene conseguita una vera e visibile Immutazione dell'offerta presentata: questa passa con la sua essenza in un'altra mediante le parole della Consacrazione percepibili dai sensi; la sua *essenza* è più affine all'UI e alla Risurrezione che alla Immolazione sanguinosa della Croce, da essa rappresentata nella separazione delle Specie 372 ss. — Tra è santo olocausto: il fuoco dello SpS consuma e trasforma sostanzialmente la materia del pane e infiamma noi che, « non trasmutati », ma sostanzialmente « uniti », siamo congiunti a Cristo nel Sacrificio 373. Sig della Tra per la trasmissione della Gloria div. alla materiale-spirituale creatura 369-372. —

Tra nella D con l'Incorporazione 355 s. Tra è condizione essenziale della perfetta esecuzione dell'Incorporazione (v.q.) in Cristo 369. Tra presso i Luterani 349.
Parole della Transustanziazione 365 ss.[1].

Trasfigurazione (v. Spiritualizzazione), propriamente detta, ha luogo quando un oggetto, non per lo sprigionarsi d'un proprio splendore (v. Sviluppo), ma per essere irradiato da uno splendore dall'esterno, viene trasformato e glorificato 487.
T. di Cristo [*sul Tabor*] 504 s.[1].
T. di Cristo e dei Cri 476 s.(4)[].
T. *dell'Umanità* (v.q.), come di un tutto, per mezzo dell'UI 281 s. 281(5). — T. della vita mortale mercé l'immortale vita di Cristo 288 289 ss. — T. quale stato finale della Par (v.q.) 198. — T. quale scopo della so Chiamata dell'Uomo (v.q.) 162 485 ss.; v. Salvezza, Gloria finale. — Essa viene chiamata abitualmente su questa terra Santificazione (v.q.) 488.
T. *simbolica dell'ostia del sacrificio* per mezzo del fuoco 321; reale T. nel Sacrificio di Cristo, mediante Risurrezione ed Ascensione 322 s.; cfr. Fuoco; T. nell'intero Corpo di Cristo 324 ss. — T. della Na delle creature nella Tra 371 s.
T. di cose e concetti nat è necessaria all'acquisto di una comprensione della Riv nella T e significa una rigorosa determinazione del loro valore analogico 240 s. 250 572 s.; v. Analogia. — Quale operazione scientifica della T 584 ss. essa rimane poco chiara e non commisurata all'oggetto senza Irradiazione (v.q.) di luce e di vita per mezzo dello SpS 585. — T. della ragione, per virtù della Fe, nella T 591-598.

Trasformazione del Corpo mist. di Cristo mediante assimilazione con il suo Capo 369.

Trento, Concilio di, v. Concilio.

Trinità: prospetto sistematico di una dottrina speculativa della Tr 40 ss.; la Tr è un M imperscrutabile 21 s.; dottrina della Ch sopra la Tr 22 s.; la Tr è oggettivamente necessaria; soggettivamente, a noi interamente nascosta 24 s. (cfr. Inconcepibilità della Tr): non ha alcuna R con l'ordine nat; è perciò so e non conoscibile in modo nat 36 s.; essa non contraddice alla semplicità di Dio 36 s.; cfr. Inconcepibilità, Infinità; svela una perfezione div. più alta di quella svelata dalla Na 37; la ragione può « costruire » sistematicamente la dottrina della Tr da una proposizione di Fe 40 ss. (v. Costruzione della Tr, Esempi); modelli per la dottrina della Tr dello Sch 44 s.; *Radice* (v.q.) *della Tr*: le Produzioni della C e dell'amore div. 45 ss.; *terminologia* trinit. 46-52 64-66. — La speciale terminologia per lo SpS 75 ss.; la « *legge fondamentale trinit.* » 65. — *La Processione* della seconda P dalla prima quale Ge (v.q.) 69 ss.; della terza mediante la Spirazione della prima e della seconda 75 ss.; l'Unità nella Trinità 89-90; il chiaroscuro dei M 91 ss. — *L'attività ad extra* è comune a tutte tre le PP 89-90 102 s.
Mediante *Estensione* (v.q.) e Continuazione (v.q.) e per mezzo *d'Imitazione* e *Riproduzione* emergono le Ri trinit. verso l'esterno, e precisamente nelle div. opere so dell'I (v.q.) e della Gr (v.q.) 105 ss. — La Tr si manifesta realmente quale M in questi Mi, dei quali essa è sorgente, centro e scopo 101. — Sua Co di Sig con gli altri Mi 576 s. — [Capovolgimento della presentazione delle PP div.]: nella Tr il Pa e il F rappresentano lo SpS, nell'anima dotata di Gr lo SpS rappresenta il Pa e il F 124 ss. — La Tr si fa presente alla nostra anima nella reale proprietà ipostat. delle PP nella GrS 119 ss. e cioè lo SpS quale efflusso personale, quale dono, pegno e Caparra (v.q.); il F, quale riflesso della Gloria del Pa 124; il Pa stesso viene a noi nel F e per mezzo del F 126; organicamente congiunta a questa presenza è la speciale personale Inabitazione (v.q.) dello SpS, come quella del pegno e depositario dell'inter. div. Amore (v.q.) 128 s. — Scambio delle Ri interne della Tr nell'anima dotata di Gr pel tramite dello SpS in essa inabitante (v. Inabitazione) 131 ss. — Reversibilità dell'ordine della inter. glorificazione di sé di Dio nei Mi dell'I e dell'Euc mediante la Par so della creatura 360 s. 364. — Universalissima estensione delle sue comunicazioni ad extra nell'I 289-293. Sue Ri con l'Uomo-Dio 266 ss.; con l'universo mediante l'I 270. — Lo scambievole dono di sé avente luogo in essa rappresentato nel Sacrificio temporale-eterno di Cristo 328 s. — Ammissione degli uomini nella sostanziale unità della Tr per mezzo dell'I e dell'Euc 301 ss. — Tr è congiunta con la Ch mercé lo SpS 400 s. — Il suo ordine inter. viene deturpato dal peccato 189.
La Riv della Tr è un atto del più tenero amore div. che onora la creatura, glorifica Dio, ci spinge al ricambio d'amore, ci mostra l'eterna Visione; esso ci unisce quaggiù con Dio per mezzo dell'amore 97-101. *La Tr quale unico necessario Essere è non pertanto inconoscibile alla ragione* (v.q.) 490[2]. — *La nostra* C non scorge ancora la Tr. Essa può rendersi chiara la D delle PP soltanto con l'assegnazione di determinate attività a determinate PP secondo il linguaggio della S. Scrittura (v.q.) e della Ch (v.q.) 103 s.; v. Appropriazioni.

— Essa non ha una causa che la determini; ha però un fondamento: la inter. fecondità so quale «Radice» (v.q.) 576 s. — La C della Tr non ha alcun Sig per la spiegazione e lo stabilimento degli oggetti della Fi nel senso più ristretto 96; le «Appropriazioni» fanno spiccare però più vivamente la perfezione di Dio nat conoscibile 103 s.; la psicologica C di sé della creatura razionale non è ancora una vera e propria imagine della Tr 106 s.

Tutto, il, ipostatico (Na totale) 240.

Ubiquità *dell'Umanità* (v.q.) *di Cristo* è impossibile e non spiega la comunicazione della Gr dal Capo alle membra del realemist. suo Corpo 340 s.; cfr. Contatto, Nascita di Cristo, Ordine della Gr. — U. *del Corpo di Cristo* per l'interpretazione teol. della sua reale presenza nell'Euc non vale 349.

Ultramistica quale razionalismo (v.q.) mascherato.

[Umanesimo, del tempo moderno] 536 ss.

Umanità *nello stato originale, e quale unità di Na* viene intesa come corpo il cui capo è Adamo 177 s. — La sua Unità di genere (v.q.) Iddio voleva risultasse come la copia possibilmente più fedele dell'unità di Na delle PP div. 140. — Sua condizione nell'Ordine della Gr dopo la caduta nel peccato degli Angeli e degli uomini 203. U. *nello stato di Redenzione nell'U.* dell'Uomo-Dio, *mediante* la divinità di questi, è riempita di vita divina (spiritualità) 338 s.; sta con lui in fisico-dinamico Contatto (v.q.) 340 s. 350; la sua Na è divenuta così So (v.q.) 278. — Sua reale unità fisica con Cristo 355. — Il suo inserimento nell'Uomo-Dio con l'I è il fondamento dell'efficacia dei SS in virtù dello SpS 420 s. — Essa, per mezzo del Cris quale M sa, è intrecciata alla Gr (v. Interdipendenza) e quindi affine all'essenza so di Dio mercé la stessa 414 fino 417; cfr. I; 419 ss. — Essa con l'I acquista *diritto* alla figliolanza di Dio 282 s.; al principio della vita nat, Adamo, nell'Uomo-Dio supplisce il principio della Gr quale principio della vita so 287. — Essa con l'I porta in sè virtualmente la figliolanza di Dio 284 s. — Suo grado più elevato sopra l'insieme delle restanti creature 272. — Essa fa da tramite pel dominio dell'Uomo-Dio nell'universo 298 ss. 300 ss. U. *di Cristo*, sua triplice elevazione, sua dignità e virtù 248; cfr. Cristo, Unzione. — U. di Cristo «in sé» non è M, tuttavia, per la C nat, appunto per la sua visibilità, copre il M della Divinità nel Cris 251. — Dignità propria dell'U. di Cristo nell'UI e comunicazione di essa al genere 280 ss. — U. di Cristo quale dignità so, diritto so e vita so, donante forza al genere umano 287 ss. 289 ss.; v. I, Uomo-Dio.
U. *di Cristo quale organo dello SpS, e, quindi della Tr.* L'Uomo-Dio, con la sua U. e la sua propria div. P introdusse nel genere umano anche lo SpS da lui procedente, non solo mediante il suo merito, ma mediante l'UI. Così nell'U. di Cristo la virtù div., come nel suo organo, giunge a noi 420. — *U. di Cristo quale organo della Cf e dell'Inabitazione dello SpS* 464-468 e dello *sposalizio* so dell'anima con Dio 469 ss.
U. di Cristo, analogia del Ra della sua Gr col Logos, con quello della Gr col Ca (nelle sue membre) 431.

Umiliazione è meritevole e onorevole in quanto essa avvenga liberamente e per trascendentale amore al fine di restaurare l'ester. onore di Dio. Essa è un trionfo di Dio e di chi lo onora, il quale nell'U. appare più grande 315; così l'U. di Cristo fu più gloriosa della sua Risurrezione 315. — U. di Cristo sulla Croce è condizionata alla libera rinunzia della Gloria del corpo ch'era sua proprietà 333. — «U.» *di Cristo nell'Euc* è un'espressione respinta dallo Sch 347(7). Essa è in Re il nascondimento della sua grandezza e Gloria, e corrisponde all'occultamento della Gloria dell'Uomo-Dio nel Corpo umano 347. — «U.» della Gr nel M sa e nel Piano di Salute è impossibile, poiché essa opera soltanto sulla base della sua affinità con Dio, e soltanto elevando 416. — U. so dei dannati 347.

Unguento, la sua Na e il suo effetto danno il nome a Cristo (v.q.) e ai Cri 283 s. 295. — Esso indica la pienezza della Divinità per Cristo, e, a mezzo suo, per gli uomini 295 298; cfr. Consacrazione.

Unione, *nat, con Dio* è, per se stessa, inamissibile 260; cfr. Inclinazione, Na, Volontà, Peccato. — U. *con Dio mediante C e amore* è posseduta a perfezione dall'Uomo-Dio senza limitazione da parte dello status viae (v.q.) 244 s.

Unione, *euc* 356.

Unione, ipostatica, è l'unione di una P div. con la Na (umana) creata. Essa è una estensione delle inter. Ri trinit. nella creazione 105. Essa esiste là dove due sostanze costituiscono una Na totale 239; D dalla Par sec. i Padri della Ch 238 ss. 242 ss. (Imagini). — La Na (v.q.) non offre alcun analogato soddisfacente 240 ss. — La *dignità dell'UI* è la personalità div. 242. — Essa è Radice (v.q.) della triplice elevazione dell'Umanità (v.q.) di Cristo 248. — Essa è il M nel S della carne, cioè l'Uomo-Dio 412. — Essa rende l'umanità di Cristo Organo (v.q.) dell'azione di Dio, in ispec.

modo del Logos (v.q.) 338 ss. 341 s. — Essa non esclude ciò che appartiene semplicemente alla Na umana, anzi lo include in sé, lo esige e lo effettua 243. — Essa è nella sua essenza e nel suo effetto modello del Ca (v.q.) sa, il quale rappresenta la sua « ombra » 430-434.

Unità *in Dio* non viene annullata dal passaggio dell'essenza da una P all'altra: queste sono diverse soltanto sec. il modo d'origine che è un'origine interna il cui prodotto rimane interno 89.
U. *degli uomini in Adamo* grazie alla Na 177 s. mediante la Gr so 179 s. — U. *solidaria* nell'ordine gerarchico della Sa e Integrità dello stato originale 172. — U. vivente e organica nella varietà delle Gr dello stato originale 172 ss.; v. Scambio, Ordine gerarchico, Org. — U. di Adamo e Cristo con Dio 237 s. — U. *della Tr* dev'essere effettiva nell'U. di vita di Cristo col suo Corpo come efflusso ed effigie 352; essa viene realizzata con la introduzione nella I (v.q.), continuata e ampliata nell'Euc (v.q.) 301. — U., *sviluppo e penetrazione* della vita trinit. e della vita della Gr nelle « Missioni » (v.q.) 138; v. Penetrazione.
U. *ipostatica*, suo Ca particolare: essa non è quella dell'U. di Na, né quella di qualsiasi altra U. nat, ma piuttosto una U. assolutamente unica, eminente 240; suo concetto: illimitato dominio e completa presa di possesso dell'inferiore mediante il superiore 241. — *Semplice* U. cioè « materiale-morta » U. delle membra del genere umano con Cristo è realizzata con l'assunzione della Na umana da parte del Logos nell'UI; regola della C teol. 274 271 ss. 278 s. — U. so della creatura con Dio operata grazie alla sacerdotale e organica azione di Cristo 305. — U. tra il mondo trinit. e creato viene effettuata e messa in risalto nel Sacrificio di Cristo 305. — U. *morale con* Cristo è U. di sentimenti mediante sottomissione della volontà 359; v. Relazione reciproca, U. *morale*. — U. so dello spirito con Dio 168; v. Sottomissione. — U. della « Gloria » tra F, credenti e Pa nell'Euc 360 s. — U. « mistica » (v.q.) della comunità come pure dei singoli uomini in Cristo 283 s. — U. *in Cristo*, variazioni: U. materiale, organica, U. di Fe 279. — U. *di Cristo con i Cri* come Ra reciproco [dinamico] 275 ss. 277(17). U. *è un M sa*, una U. di correlazione tra visibile nat e invisibile so con prevalenza del M so 414 ss. 420 s. — U. *dinamica* dei Mi div. e della loro continuazione nella creatura sec. S. Cirillo aless. 391-394.
U. come Re dinamica nell'azione coordinata della luce div. della Fe e della ragione nella T 595 s. 598 ss.; nella scienza non è posta nell'U. del principio di C, bensì nell'U. dell'ordine 599. — U. di Fe e ragione è un M della Fe 17[2].
U. di *Na e spirito* nell'uomo 269. — La U. di anima-corpo (v.q.) nella sua essenza è un'insondabile meraviglia, e in quanto tale, però approssimativamente, un analogato dell'UI 241.
V. Solidario, Effetto reciproco, Correlazione, Ordine gerarchico.

[Unità di azione] *di Cristo con lo SpS* nella Ch 373[20] 374-378.

Unità di genere (cfr. 225[2]) degli uomini con Cristo è l'ultima base della possibilità di comunicazione fisico-dinamica della Gr mediante Contatto (v.q.) del Capo con le membra del Corpo reale-mist. di Cristo 272 s. 278 340 ss. — U. della Na umana viene rappresentata dal Pa, dalla madre e dal F 140 ss.

Unità di natura del Pa e del F quale sostanziale C che viene propagata in noi in Cristo 301. — Essa non offre alcun modello per l'unità ipostatica nell'I; suo valore analogico, limitato 240.

Unità triplice effettua la Tr poichè ogni inter. Produzione div. rafforza l'unità come per mezzo di un anello 59 ss. 89-90 112; v. Tr.
Triplicità è effettivamente esistente nella Tr per le inter. div. origini e Ri delle PP 64 ss. 69 ss. 75 ss. Essa rafforza l'unità in Dio, così come gli anelli formano la catena 59 ss. 90 112; v. Tr.

Universo: nel linguaggio della S. Scrittura 297[1]. E' riassunto nell'Uomo (v.q.) come in un epicentro 269; nell'Uomo-Dio (v.q.) è strettamente congiunto con il cosmo della Tr 269 ss. — La sua infinita perfezione e la infinita glorificazione di Dio manifestata in esso è il motivo determinante dell'I. Questo emerge più chiaramente nel superamento del peccato per mezzo della Redenzione 297 ss.; cfr. Ottimismo. — *La sua armonia* è raffigurata e conseguita nel M sa del Cris 414 ss. 415[7].

Unti mediante la divinità del F sono i Cri 284.

« unum »: « ut omnes unum sint » 273(4).

Unzione: [provenienza storico-religiosa del concetto] 249[2]. — U. di Cristo è tutta la pienezza della Divinità del Logos che viene commista essenzialmente all'umanità, e corporalmente in essa dimora, in modo da poter agire anche su altri 249; cfr. Sorgente. — U. nell'AT, NT e nella Patristica 249[2]; cfr. 276 295. — V. Consacrazione mediante il Ca.

Uomo (Essere umano) (v. Na): L'*U. quale creatura di Dio*; v. Morale-nat, Religione.

— E' il centro dell'intera creazione [U. nel mezzo] 181-182. — Rappresentante dell'intera creatura, della spirituale e della corporea 266. — La costituzione del suo complesso spirituale-corporale, v. Ge. — Sua unità di anima (forma) — corpo (materia) è, nella sua essenza, un'inesplicabile meraviglia 241. — Il suo « corpo », in senso più largo, è l'intero mondo materiale, poiché è preso da questo, e sta con esso in vivente scambio 181. — Organico ordine gerarchico tra anima e corpo 170. — Esso è per sua Na il legame tra il mondo spirituale e il materiale 181 s. — La sua dotazione nat abbraccia il semplice essere e l'assistenza e la guida di Dio corrispondenti alla nat destinazione 156. — Diritto della sua Na avanti a Dio 212[1] 216. — Esso non possiede per Na un'armonia perfetta tra le potenze superiori ed inferiori; non ha alcun diritto alla conoscenza della Na nella sua totalità; è perciò sottoposto da Na a soffrire e morire 166 ss. — Sua disposizione di Na non esige alcuna dotazione so e non la sottintende in alcun modo 154 ss.; M dell'U. sec. Pascal e Sch 155 s. 156[4]. — Dipendenza da Dio come suo Creatore e le Ri da ciò derivanti sono per ogni ente non div. così nat come il suo proprio essere 156. — La Na (v.q.) dell'U. viene mossa principalmente da Dio, dal Creatore, e così fatta indipendente e libera 543 s. — L'onore della sua Na 222; cfr. 212[1]. — La sua Na considerata in sé non fa conoscere l'esistenza di un Peccato originale (v.q., Conseguenze) 212 ss. 212[1]; cfr. Concupiscenza, Sensualità, Inclinazioni. — L'U. è per Na inclinato a Dio 187 ss. 190; cfr. Desiderium nat, Inclinazione. — La sua volontà solo mediante atti ripetuti può produrre una *costante* inclinazione (a Dio, ovvero alle creature) 207. — Egli non può perdere definitivamente, neppure col peccato, la sua unione nat con Dio (cfr. Na, Inclinazione, Volontà) 259. — La sua aspirazione nat all'unione con Dio non s'innalza al desiderio della vera e propria visione (v.q.) di Dio 492 s.; cfr. Desiderium nat. — L'U. nell'ordine nat conosce Dio solo nella sua R con la Na 559. — Negli U.i non esiste ragione alcuna che possa muovere Dio a mettere al sicuro l'uno più che l'altro contro il mal uso della libertà 548. — Sua pura destinazione nat 254 ss. non contiene alcuna indicazione sulla convenienza ovvero necessità dell'I 252 ss.

L'U. nello stato originale (v.q.) *e nel peccato originale*; v. Peccato, Peccato originale. — Suo *scopo nello stato originale* era la spiritualizzazione del corporeo quale Disposizione (v.q.) alla divinizzazione dell'anima 167. — L'U. dello stato originale, sua totalità 182. — Possibilità ideale del genere umano nello stato originale 177 s. 180. — L'U. non è obbligato da Na all'infinita glorificazione di Dio 255 s., ma nell'ordine so deve reintegrare la Na macchiata dalla colpa 256 ss. — Suo fine « nat » anche dopo il peccato originale è Dio 230. — La sua Na comparata alla perduta GO è « miseria » 227. — Costituzione della sua Na in quanto è erede del peccato originale: per R morale, non fisica, egli ha parte alla colpa di Adamo e all'ira di Dio; per questa colpa ereditaria non viene però — come per una colpa *personale* — abbassato sotto il livello della Na. Invece che nella Gloria della Gr, egli sta nella miseria della Na 227. — *Suo diritto di Na dopo il peccato originale*: egli conserva la sua destinazione nat, e con essa l'esigenza all'aiuto div. che per raggiungerla è incondizionatamente necessario 218; l'« onore della nostra Na » esige di far ricadere tutto il male che è in noi sopra un principio ester., il nemico infernale 222; v. Demonio. — L'assistenza di Dio pel raggiungimento dello scopo *nat* non viene ricusato all'U. dopo il peccato originale, però è diminuita 230 s. — Unità della Na umana nella Propagazione (v.q.) della corruzione ereditaria 225. — L'U. non può cooperare alla Gf per propria forza nat 469 ss. 470 s.[4]. — Egli non può conseguire con nessuna forma di attività un diritto alla Fe e alla Gf 480.

L'U. redento (v. Morale, so). Sua R con l'I (v.q.) 309 s. — L'U. è nella sua dotazione so centro della Luce (v.q.) so che Dio ha diffuso sopra la creazione 181 s. 266 s. — Egli è anche il centro del Visibile (v.q.) nel M (v.q.) sa 414 ss. e centro degli opposti Na e Gr 269. — L'U. nell'Org dei Mi (v.q.) so è direttamente a contatto con i Mi dello Stato originale, del Peccato, della Gf e della Gloria finale (v.q.); indirettamente, mediante la I e la Ch, è congiunto al M della Tr (v.q.), nella cui libera volontà l'Ordine della Salvezza (v.q.) trova origine e senso, forza e scopo (Glorificazione dell'Iddio trino); cfr. 454 ss. 463 ss. — L'I lo mette in pari coll'infinità di Dio 258. — L'U. come tale, per mezzo dell'I è inserito in Cristo 272-279. — Egli, mediante l'I, verso il Pa si trova nella stessa R che ha Cristo 285; cfr. Cristiano quale Cristo. — L'esigenza di Dio di un'infinita espiazione della colpa dell'uomo, e la sua possibilità per mezzo dell'I innalza l'uomo alla condizione di poter onorare infinitamente Dio 257 s. — L'U. riceve con l'I un *diritto* alla Gr 264. — Fine so dell'U. è la « Salvezza » (v.q., Ordine della Gr) 485 s. — Con l'elevazione so la sua

indipendenza e libertà vengono fondate in una sfera più alta di vita 544. — Egli, come figlio di Dio, può personalmente contribuire a meritare la Gloria eterna 461. — La sua attività nel processo della Gf è reazione contro il peccato, Aspirazione alla Gr (v.q.) Dono di sé (v.q.) a Dio 476 ss. 478(6) 478-480. — Sig nat e so della Sa e G dell'U. come tale e come F di Dio 160 ss. — La dotazione so dell'anima è totalitaria e trova la sua espressione nella Sa so 161. — L'U. nell'Ordine alla Gr sta in comunione con i buoni come con i cattivi Angeli 202 s. — Purezza e impurità della sua Na (spirito-materia), come tale, e nell'ordine alla Gr 211. — Egli si abbassa per il peccato mortale sotto il livello della Na 197. — Pervertimento della sua Na con il peccato personale 184 ss. 187[1] 206-215. — Il Peccato attuale (v.q.) in lui ha la sua Origine (v.q.), di solito, nella manchevole C del bene e nelle terrene inclinazioni della sua Na 201; cfr. Demonio.

U. spirituale è l'U. innalzato all'unione collo SpS 165; cfr. Vergini.

Uomo-Dio *parola astratta per designare il «Cristo»* 249; *l'Uomo-Dio è il nuovo Adamo celeste* 236 s. 264 s.; cfr. 235[1] 274[6]; è un assoluto M so: 1° perché in lui la Na umana viene unificata con la sostanza div. all'infuori dell'unione di Gr; 2° perchè questa unità non ha alcun modello nat 240; Egli possiede la qualità so per la forza e i Diritti (v.q.) della sua P, cioè per la Na della div. Sorgente (v.q.), in lui inabitante 243 s. 246, nel resto, sec. la sua umanità, è simile al primo Adamo: ciò ch'era so per questo, lo è anche per Lui 243 s.; a cagione della sua dignità personale, egli dev'essere la pienezza di tutte le Gr (v.q.) e Doni (v.q.) so 244; la sua *anima*, fin dal primo istante, possedeva perfetta Gloria e Beatitudine nella Visione (v.q.) di Dio 244 s., non impedita in ciò dallo status viae 245 (v. sotto: Modo di esistenza); egli tenne lontana dal suo *corpo*, per sua propria rinunzia, la Gloria che poteva esigere 246 s., ma anche ogni disordinata inclinazione 247; la sua umanità è instrumentum coniunctum della Divinità, e come tale, per la sua attività sebbene in sé finita, d'infinita dignità, forza e immenso valore 248.

Quale *Mediatore* l'U. non è l'unico mezzo di Redenzione, e nella sua dignità supera tanto il Sig di mezzo, che la sua posizione di mediatore deve avere più alto scopo che non sia la sola estinzione del peccato 315 ss. 317 ss. — Solo considerazioni *so provenienti dalla Fe* fanno apparire conveniente la sua venuta 261. — Egli è sic et simpliciter il «Mediatore» quale Dio e uomo nel mezzo della creazione 269 ss., è il suo «centro focale» 269 s. — Egli è quale «Ip» [«Atlas»] della creazione 298. — La sua *mediazione*, sec. la sua essenza, consiste nel dar atto ad una meravigliosa intimità di commercio tra Dio e la creatura 300; cfr. 299 300[1]. — Egli come uomo è «in mezzo» tra creazione e Tr 266 ss.; come so radice e sole dell'universo 270 ss. — Egli, come complemento del primo Adamo, è principio della vita so in noi e «conduttore» 297 s. della più universale Dilatazione (v.q.) delle comunicazioni trinit. ad extra 292 s.; base e sommità dell'universo 297-299; la sua vera «Ip», mediante l'UI, ha «vita in se stessa»; per essa diviene una seconda sorgente (principio) della Gr 337 ss. — Egli opera nell'Ordine alla Gr disponendo con la sua Riparazione, conducendo alla Comunicazione (v.q.) della Gr 339 ss., per mezzo della sua umanità quale Organo (v.q.) e Strumento (v.q.) di Dio in fisico-dinamica (v.q.) causalità. — Egli è esclusivo principio di vita so per gli uomini 179. — La *sua efficacia per la nostra conciliazione* è un'efficacia *morale* 333 ss., però, nel complesso delle altre Ri con noi, è anche *fisica* ovvero *dinamica* 336 ss.; cfr. Umanità di Cristo, divenire Cr, SS, Causalità. — Pienezza della sua Re so ed efficacia 262 s. — Causalità dell'U. 337 ss. (v.q.), Ordine alla Gr.

Suo Sig quale *Capo* (v.q.) del genere umano 280-296 e dell'intero universo 297-299; suo Sig come *Mediatore* (v.q.) tra Dio e l'uomo 300-306 è assolutamente so 306; v. I, Cristo. — Egli, *nella sua esistenza quale Capo, presuppone l'unità del genere umano*, dal quale, come membro, egli germogliò per mezzo di un miracolo dello SpS 272. — Per opera dello SpS egli è un vero membro nat, non principio nat come Adamo, del genere umano 272 s.; egli diventa Capo (v.q.) del genere umano per appropriazione; Adamo lo era per produzione 272 s. — Realtà della sua «propria» umanità e dell'umanità «appropriata» del suo «mistico» (v.q.) Corpo 275-279. — Egli, quale Capo, innalza il genere umano a incommensurabile dignità di vita e di attività 280 ss.; regola ermeneutica per l'accertamento del suo Sig e della sua influenza sopra il medesimo 280 s. — La sua cooperazione per mezzo della sua umanità e dello Spirito del suo capo, completa la Gf 464 ss. 470[3].

U. quale M sa 412. — Egli è «il grande S»; i SS si differenziano sec. le diverse Ri nelle quali essi ci pongono con lui 421 s. 424 s. — La sua unione con le membra del genere umano è il fondamento dell'Efficacia (v.q.) dei SS in virtù dello

SpS 419 ss. — La *sua virtù divinizzante* si estende alla materia, la rende nel M sa perfino strumento (v.q.) della sua azione 415-417 419 ss. spec. 421; v. Interdipendenza. Nel Sacrificio egli rappresenta tanto la creatura materiale quanto la spirituale 327. — Il *suo modo di esistenza nell'Euc*, I°, è spirituale-divino 1) quale positivo *principio di unità* elevato sopra spazio e tempo, che unifica (non trasmuta!) le sue membra con la Tr e l'una coll'altra sostanzialmente; 2) quale *nutrimento spirituale*, quale vivificante Organo (v.q.) di Dio, specie del Logos che partecipa alla spiritualizzante virtù della Divinità e la trasmette alle membra; 3) quale *sacrificio spirituale* nel cospetto di Dio, con e nella nostra anima, con e nel nostro corpo 378-386; II°, quale continuazione dell'I, l'Euc ha anche un modo visibile di esistenza sa 385.

Il suo aspetto esteriore, per se stesso, non produceva la Fe nella sua Divinità 251 s. — *La sua anima* era sprofondata nella visione di Dio; riceveva da questa Gloria e Beatitudine, per tutte le potenze dell'anima come per il corpo, il quale tuttavia rimaneva libero nello statu viatoris 330 s. — La sua UI è la migliore ragione per la Risurrezione (v.q.) del corpo delle sue membra 501 s. La sua Re non è la radice, ma il punto d'incrocio del sistema delle verità cr 603. — L'U. quale tipo della C teol. 597 ss.

Uomo primordiale nell'ordine della creazione è Adamo 160; cfr. 271[2]; Αἰών.

Valore: v. Significato.

Valore *di un'azione* viene determinato dalla dignità personale dell'agente 288.

[Valore conoscitivo] della T come scienza della Fe: essa sospinge alla Fe con la razionale dimostrazione del fatto della Riv; rafforza lo zelo per la Fe con la scientifica comprensione della sua verità 582 s. — V. della Riv della Tr 96 s. 97 ss.

[Valore per la vita] della Riv della Tr 97 ss.

Vecchio Testamento 384 476(4)[] 484 ss.[2]. — Il VT era una « Legge di servitù » 98; Dio vi si rappresenta come Dio vivente 26; Dio trovava nei credenti del VT ossequioso timore. Mancava l'ineffabile ammirazione cr della bontà div. 99; gli mancava il chiaro concetto e il reale contenuto della figliolanza di Dio 112; cfr. 279 397 Giudei, Giudaismo. — Nel VT Dio parlava soltanto per mezzo dei suoi servi 255. — Nel VT Tr e Gr non manifestate direttamente; il Rivelato poco compreso 164 e [6].

Veni Creator, Inno 129.

Venire di Dio alla creatura reso dalla S. Scrittura come un passare e un permanere e dimorare 116; è da intendersi come il recarsi di una P div. mandata; dalla T viene chiamato « Missione (v.q.) in senso passivo » 117.

Verbo (Verbum, Logos): *etimologia* 47(3). *Il V. interiore di Dio* è la manifestazione della C che Dio ha di se stesso 46 53; esso riceve C ed essenza del Dicente, con ciò tutta la Na div.; diventa possessore di essa mediante comunicazione ed è una P diversa dal Dicente 60 s. 69 s.; la sua produzione chiamasi Ge 69 ss., perché il Pa, conoscendosi, presenta in essa una reale effigie 72. Esso possiede intimamente e necessariamente la Na div., non così le creature 158; cfr. Cristo, Uomo-Dio, Umanità di Cristo, Ordine della Gr. — *Il V. esteriore di Dio* sono tutte le cose create quale espressione che Dio formò secondo la sua C 48; esse contengono questo V. così come l'opera d'arte contiene l'idea dell'artista 53. Sua formazione a D della Spirazione 268(2); cfr. Produzioni personali, Tr.

Il V. interiore (« Parola dell'anima nostra ») indica *nell'uomo* un pensiero che forma spiritualmente l'anima quando essa dalla conoscenza abituale passa alla C attuale 48; questo V. non è una « imagine reale » del conosciuto, come il V. di Dio, ma « semplice V. », solo pensiero 53 e perciò non eguale per Na e per essenza all'anima pensante, ma suo semplice accidente dunque meno che mai una « P » 62 s. Per mezzo del suo *V. interiore* l'uomo può solo manifestarsi ad altre PP già esistenti 63. *Nell'Ordine so della* Gr noi conosciamo Dio mediante il V.; questa C viene più propriamente riconosciuta al F come V. del Pa 126; esso è archetipo, oggetto e motivo della nostra C so 135. — V. quale annunziatore della Riv. — [Dizionario, teol.] v. Indice delle PP: Kittel.

Vergini, a Dio consacrate, rappresentano, nello SpS e per mezzo dello SpS, nel modo più puro, l'essere femminile; amore e delicatezza, le caratteristiche essenziali dello stesso SpS 144.

Verginità in Dio significa pura Spiritualità (v.q.) ovvero, nelle creature, avvicinamento ad essa, e con questo, alla essenza di Dio mediante la Gr dello SpS 144; cfr. Vergini, Maria SS. — V. della Ch 447.

Verità. Ci sono due sorta di V. essenzialmente diverse, così nella Re come nella C, perché ci sono due maniere essenzialmente diverse d'essere, d'apparire e di C: nat e so 557.

Vescovo « santifica » una Ch mediante la Consacrazione (v.q.) per accogliervi il SS

come lo SpS, quale causa esemplare dell'anima, infonde la purezza e la bontà so come preparazione al suo ingresso personale 129; v. Chiesa: Consacrazione della Ch.

Viator 330 s.

Vinculum pacis è lo SpS per le PP della Tr e l'anima con essa congiunta 133; v. Legame, Catena.

Vino - *Sangue*, simbolismo trinit. ed euc 293. — V. *Pane*, simbolismo trinit. nella Euc 390 s. 390[3]. — V. *Acqua* (simbolismo) 264(2)[] 371; cfr. Padri sopra la I.

Vir è il predominante principio attivo nella Na umana 140 ss. 143.

Virago v. Donna.

Virtù so, quale effetto dello SpS 189.

Virtù, le div. sono principi della vita so; esse vengono uccise dai peccati che stanno loro a contrasto 190. — Loro Ri di vita con la I e la Visione 308.

virtuale. Solo virtualmente, cioè *sec. la forza e l'operazione* si può parlare di una presenza dello SpS nella comunicazione delle gratiae gratis datae e delle Gr attuali 119.

Visibile, il, è l'« opposto » dei Mi 413; nel M sa esso sta tuttavia in correlazione con essi 411 ss. 413 ss. quale oggetto e strumento di trasfigurazione so 414.

visibile è la Ch, non semplicemente per la sua effettiva consistenza, ma per autorizzazione ed istituzione div. 396.

Visibilità riguarda soltanto la C nat; per se stessa non rende possibile alcuna intellezione so 3; cfr. Miracolo.
V. *della Ch*, le appartiene quale società, come apparteneva all'Uomo-Dio. La sua essenza div. non si può in essa conoscere direttamente 396 ss.; cfr. Miracolo. — *Possibilità di trasformazione* della figura visibile della Ch 398[3].

Visio beatifica 308 330 ss.; cfr. Visione. — Essa viene sostanzialmente preparata colla sunzione dell'Euc 388 s.

Visione di Dio non produce un'impressione di Dio, ma fa presente alla C Dio medesimo 491 s., effettua piena Par alla vita div. e alla sua Beatitudine; né la sua Re, né la sua possibilità possono venir conosciute dalla semplice ragione 123 491 s. 492 ss. (cfr. Desiderium, nat); essa è eterna (v. eterno) vita 494 ss.; la luce della Gloria non ridonda direttamente sul corpo 510 s. — V. prodotta dalla luce della Gr e dall'amore so dello SpS 585-591 604. — V. *di Dio* non era posseduta dal primo Adamo, sì invece dal secondo 244 s.; Sig teol. di questa dottrina 245(1)[]. — « V. » di Cristo, splendente M che illumina la libertà di Cristo e la sua capacità a meritare 330 s. — Comincia già quaggiù nella Fe, spec. nella Fe nella Tr 99. — V. di Dio, facilitazione dell'aspirazione ad essa 308.

Visitazione chiama la S. Scrittura il venire di Dio in persona alla creatura 116.

Vita. Definizioni gen.: V. è movimento interiore che rimane interno 26.
V. *nelle creature* è efflusso, spiro, pegno dell'amore div. 48 53 80(10); trova la sua espressione e un'imagine evidente nel respiro 79 s.; il più alto atto di vita è la Ge (v.q.) 26. — V. del mondo materiale ha il suo epicentro nel corpo dell'uomo 181. — V. corporea dell'uomo è naturalmente mortale e senza pretesa di reintegrazione dopo la Morte (v.q.) 499 s. — Suo principio nat era Adamo, suo principio so è solo l'Uomo-Dio, anche nello Stato originale (v.q.) 179 s. — V. corporea non è da parte dell'uomo *offerta di sacrificio* degna di Dio 322; v. Sacrificio; la può offrire solo l'Uomo-Dio (v.q.) quale perfetto Sacerdote identico all'offerta di sacrificio, e libero di darla e di riprenderla di nuovo 322; cfr. Sacerdozio, Auto-annientamento. — V. nat dello spirito creato è imperitura, però legata al flusso del tempo; cfr. Anima, Immortalità 496 496 ss.[9]. — V. umana [è l'oggetto non ancora razionalmente spiegato dalle scienze nat dello spirito] 3[8] 55[1] 557 s.[5]; cfr. Mi, nat. — La V. so fluisce dalla sorgente della comunicata Sa div. 171. — Il contrario della V. so è il peccato, perché morte 190 s. — V. *eterna* (v. eterno) è V. della creatura in Dio e di Dio nella creatura 495. — Fondamento e principio della V. eterna per l'uomo è la Predestinazione (v.q.) 546. *La V. di Dio* (v. Dio, Tr) possiede, quale suo oggetto intorno al quale essa si muove, la sua propria essenza 123. — *Dio è la vita stessa*, della quale è espressione la Produzione (v.q.) delle PP div. 26; noi possiamo pensare la sua V. anche senza la Riv della Tr (v.q.) 26 s.; la produzione delle PP div. non significa « sviluppo » della Na div. 30 s.; essa tuttavia [per il nostro pensiero] ha il suo fondamento nella pura spiritualità di questa Na 54 s. 61 ss. 63 s.; Ge in Dio è la Processione del F (v.q.) nell'atto di C del Pa 69 s., nella quale Ge la Na div. si comunica « come Na » 73; quale « respiro di V. » Pa e F effondono dal « focolare di V. » del loro « cuore » comune il loro « flusso di V. » nella terza P, lo SpS (v.q.) 78; egli è il battito del « cuore » (v.q.) di Dio: nella sua pienezza d'amore 74 80; la costituzione della V. di Dio è inalterabile Pace (v.q. Riposo), cioè, moto che, amando, possiede il suo fine 82. *Par della creatura alla V. di Dio*: v. Par,

Gr, Inabitazione. — *Nella Gr della figliolanza vengono concesse all'anima le div. facoltà vitali.* Queste devono avere il medesimo oggetto che presta la V. di Dio stesso, cioè la stessa div. essenza 123, e invero nella libertà delle PP sec. la loro proprietà ipostat. Questo avviene mentre il Pa e il F ci presentano a possesso e godimento lo SpS, questi, però, la P dell'amore, ci presenta a possesso e godimento il suo « Autore » 124; esso ci viene dato qui sulla terra come reale « Caparra » (v.q.) della perfetta Beatitudine eterna 123: esso è Sorgente (v.q.) di acqua viva quale effusione piena della V. div. e, nello stesso tempo, per noi, speciale oggetto della nostra V. so 124 s. — Comunione di V. della creatura con le PP div. per mezzo dello SpS personalmente inabitante 131 ss. — Lo SpS continua in noi la sua V. div. 130.
V. cr è un M so di Dio 1-6 15[9] 182. — Essa è luce dal seno di Dio 481; cfr. 476. — Essa viene risvegliata nuovamente nella Gf 456-463. — Trasmissione della sua div. pienezza sostanziale per mezzo di Cristo 300 ss. — Essa sgorga dall'estinzione della V. nel Sacrificio di Cristo 335. — *Sua fondazione nel NT* è la UI del Logos con la Na umana che effettua una « semplice » cioè « materiale, morta » *unità* dell'Uomo-Dio col genere umano 271 ss. 274 (Regola di C) 279 341 s. 355 s. 362 387 s. La sua vivificazione avviene mediante l'Infusione (v.q.) della Fe (v.q.); sua organizzazione per mezzo del Battesimo (v.q.); suo svolgimento nelle correlazioni e Scambi reciproci (v.q.) tra il Dio trino e l'uomo incorporato in Cristo (v. I, Cr quale Cristo, Corpo di Cristo, Inabitazione, Divinizzazione, Sig dell'I, V. eterna). — V. del genere umano perviene, per mezzo dell'UI, a incommensurabile Dignità (v.q.) 280 ss. — V. genera V. so nell'ordine della Gr *mercé la dinamica efficacia d'azione dell'Uomo-Dio* 243 248 289 ss. 337 ss. — V. di Dio nei Mi div. viene percepita solo in parte per mezzo della comunicazione di V. (v. Irradiazione) effettuata dallo SpS e chiaramente conosciuta nella Fe 587 ss.; cfr. 585 s., Vivere della V. div. — Co della V. trinit. con la V. so del Corpo di Cristo 353. — « Circolazione » della V. div. attraverso l'umanità dal cuore del Logos al cuore del Pa 293. — Essa viene trasmessa in forma più profonda dall'Euc (v.q.) quale continuazione dell'I 362 387; cfr. Gloria finale.
Comunicazione di vita dall'intimità di Dio alla creatura mediante l'UI e l'Euc 290 ss., cfr. I, Missioni, Pianta, Sorgente, Torrente.
Comunione di vita con la Tr nella vivente correlazione tra Tr e anima dotata di Gr 134 ss. — C. tra Tr e uomo per la mediazione di Cristo è una C. sostanziale 301 ss. e attiva 303 ss.
Datore di vita so è il Redentore 262.
Princìpi di vita, so, sono le div. Virtù (v.q.) 190 ss.
Principio di vita, so, dell'umanità ideale nello *stato originale* è lo SpS 178. — P. della Ch (v.q.) è lo SpS 141 s.; esso è sorgente della vita so della Gr; cfr. SpS, Sorgente, Ordine della Gr, Org, Vita, Amore.
Processi vitali vengono stabiliti nella loro caratteristica, considerando il germe e il frutto 454 ss. 457[3]; v. Gf.
Rapporto di vita, analogico, tra il genere umano e il « Figlio dell'uomo » 274.
Rapporti di vita: v. Appropriazione, Forza di attrazione, Procreazione, Co, Org, Sig, R, Ordine gerarchico, Interdipendenza, Rapporto reciproco.
Realtà viva della Riv 183 ss. e [1]. — R. esistente è più facile a descrivere che a definire 421[3] 10(10).
Respiro di vita, v. Respiro, Respirare, Spirito.
Scambio di vita nella Tr 60 ss. 60[1] 109[2]; v. Interdipendenza, Rapporto reciproco, Ordine gerarchico, Penetrazione, Inabitazione.
Succo di vita del Corpo di Cristo è lo SpS a lui comunicato come suo proprio Spirito nell'I 293; cfr. 292.
Unione di vita con il Pa per mezzo della Gr della Figliolanza (v.q.), e con il Logos mediante il Ca 430 s. — U. tra Cristo e i Cri 289 ss. 289[1].
Unità di vita dei battezzati con Cristo a D della semplice materiale unità dell'essere 279. — U. *con Cristo* viene trasmessa dall'umanità di questi nell'I, Euc, Ch e nel suo Org sa 427 ss.; v. Ca.
Virtù di vita div. (v. Forza) viene radicata nell'umanità con l'UI 290; lo SpS, per mezzo dell'I diventa suo particolare Spirito 292 s.

Vita cristiana viene innalzata con la considerazione delle magnificenze dei Mi div. 5 s.

Vita futura, quale problema della Fi 484 s.

Vite [Sig biblico e Ri storico-religiose dell'immagine] 243 271[2]; quale imagine della funzione del capo in un Org 272. — V. celeste è il genere umano mercé l'UI 290. — Imagine della vita div. nell'umanità 293. — Imagine della dinamica attività dell'umanità di Cristo nell'Ordine alla Gr 337; cfr. 355 369 431.

Vivere della vita divina, positiva [metafisica] funzione dell'Uomo-Dio quale trasmettitore della vita div. alla creatura 304. V. designa inoltre l'idoneità del credente effettuata dall'amore infuso dallo SpS, 1°

a più intima unione con gli oggetti della Fe, 2° per la rassomiglianza con essi, 3° per una conferma della loro Re nella sua vita in tutto più elevata 587 ss.; tuttavia solo nella Fe oggettivamente compresa 588 ss.; v. Lumen fidei, Doni, [Affinità elettiva]. — V. indica il modo di Penetrazione (v.q.) nell'anima da parte del Fuoco (v.q.) della vita div. nell'Euc 359.

Vivificare, designazione dell'azione con la quale Dio fa gli uomini cr in Cristo 288.

Volontà *di Dio* precede assolutamente tutti i nostri meriti 532; nella voluntas antecedens sta principalmente la Predestinazione (v.q.) 535; cfr. Ordine della Gr. — E' M del suo Piano del mondo 299. — Soltanto la V. *di Cristo* è santamente immutabile nello stato di pellegrinaggio 247; cfr. Status viae, Visio beatifica. — V. di Dio [nel M della Predestinazione] 522 ss. (525)[1].

V. *delle creature*. La V. permette di dare alla ragione una « Disposizione » (v.q.) per l'accettazione di una verità, quando, attirata dalla bellezza e bontà di essa, è incline al suo oggetto 580; v. Affinità. — La sua Inclinazione (v.q.) so a Dio crea nello Stato originale (v.q.) la Sa; l'allontanamento so dalle creature la Integrità 207 s. 209 ss. — La sua rettitudine produceva nello stato originale la Integrità 207 s. 209 s. — D dell'atto di V. e delle sue conseguenze negli uomini e negli Angeli 207. — La sua costituzione pervertita è radice della colpa 460; essa non può da sé nuovamente riannodare il Vincolo (v.q.) con Dio strappato nel peccato, mediante semplice, attuale e moralmente abituale, cambiamento di direzione 455 s. 458; questo avviene da parte di Dio per mezzo di inter. fisica (456) rinnovazione ed Elevazione (v.q.), che trasporta la V. in una sfera interamente nuova 458, le dà una nuova Disposizione (v.q.) al bene, cioè a Dio 462 s. mediante G (v.q.) so. — La sua nat Inclinazione (v.q.) a Dio 197 s. viene più avvelenata nell'Ordine so dal Peccato (v.q.) che dalla ribellione contro l'ordine di Na 201; v. Libertà. Nell'uomo non può annientare la sua propria Na, perciò rimane anche dopo il peccato rivolta a Dio 259. — Viene dalla Gr, con desiderio, fiducia, dedizione, condotta a so abbandono in Dio e così a so slancio verso di Lui, con cui essa coopera alla Gf 472 s. — E' « soggetto » dell'atto di Fe 566.

Coppie di concetti che, nei riguardi del Ra con Dio e le creature, designano un atto e l'Habitus (v.q.) ad esso corrispondente: Conversio ad Deum (v.q.) — Dedizione; Allontanamento (v.q.) — Abbandono; Inclinazione (v.q.) — Sommissione 207 s.; cfr. Distacco, Legame — Vincolo, Catena, Solidarietà. — *Armonia della volontà* 360.

Voluntas *antecedens* — V. *consequens* 529 ss. 530(3) 532 535 549 549[4]. V. Predestinazione, Propositum, Volontà di Salvezza, Elezione, Scelta div. della Gr.

Zizzania nella Ch 410.

INDICE DEI NOMI

N.B. - I numeri sciolti si riferiscono ad autori citati da Scheeben nel testo e nelle sue note; i numeri tra parentesi quadre si riferiscono ad autori citati nelle note del redattore e del traduttore.

Abelardo 25.
Adam [104] [129] [135] [236] [254] [274 s.] [277] [293] [437] [438].
Agostino (S.) 30 45 [48] 49 52 [60] [65] 70 76 s. 83 93 [97] [106] [107] 114 120 [122] 127 133 [154] [164] 165 ss. 175 181 [186] 209 s. 216 220 226 ss. 257 273 277 s. 281 284 292 308 311 323 ss. 382 388 [404] [422] [472] [494] 518 [525] 526 530 537 ss. [570] [585] [590].
Albera [411].
Alberto (S.) Magno 81 [122] [154] [354] [364].
Alessandro d'Hales [9] 85 99 172 [173] 253 [429] [435].
Algermissen [V] [395] [505] [525].
Algerus 350 358 387.
Allevi 4.
Alszeghy [85] [145].
Amann [396].
Ambrogio (S.) [21] 52 76 78 86 120 124 342 [366] 368 [375].
André [140].
Andreoletti [305] [343].
Angeli [396].
Anger [336].
Anile [56] [181].
Anselmo (S.) 21 29 45 65 [173] 229 317 357 580 ss.
Antweiler [34].
Aquasparta (Matteo d') [9].
Arcari [155].
Aristotile [3] [13] [122] [377] [465] [497].
Arnold [344] [377].
Arrubal [533].
Assemanus [358].
Atanasio (S.) 60 67 87 273 277 282 289 290 291 292 302 382.
Atzberger [233] [488] [451] [484] [502] [504].
Aubert [478].

Baader 355.
Bacchus [398].
Baio [153] [175] 216 458 [541].
Ballerini 342.
Balthasar (von) [282].
Bañez [515] [524] [556].
Banfi Malaguzzi [55].
Bangha [203].
Barbaliscia [601].
Bardy [25].
Bareille [344].
Barth K. [17] [55] [219] [541] [594].
Barth T. [10].
Bartmann [17] [429].
Basilio (S.) [60] 165 174 238 358.
Batiffol [382] [391] [484].
Bauhofer [415].
Bautain [14].
Behm [271].
Beyer [432].
Bellarmino (S. Roberto) [162] 220 438.
Bellemans [VI].
Bello [312].
Belmond [9] [93].
Bendiscioli [16] [104] [135] [395] [405] [454] [556].
Beni [17].
Berardini [494].
Becker [401].
Berdiaeff [3] [55] [185].
Berengario [350].
Bernadot [391].
Bernardo (S.) 52 86 124 133 [134] 310 323.
Berresheim [266] [328] [336].
Bertetto [17].
Bertram [503].
Bérulle [98] [236] 285 [522].
Bessarione [377].
Bettoni [9] [97] [186].
Biavaschi [452].
Bieler [454] [470].
Bier [484].
Billot [418].
Bilz [552].
Biondi [139].
Blinzler [504].
Blois (de) 350.
Blome [380].
Blondel [97] [495].
Boezio [65].
Boffitto Serra [558].
Böhner [186].
Bolewski [485].
Bonaccorsi [393].
Bonaventura (S.) [9] [25] 29 32 52 [60] 62 85 [97] 99 103 [107] 123 [145] 173 220 [266] [297] 309 [328] [336] [418] 530 542 581 [590] 601.
Bonifacio II [540].
Bonnefoy [590].
Bonsirven [27] [470].
Boschi [439].
Bosco [374].
Bossuet [546].
Botte [375].
Bour [344].

Braun [405].
Brémond [41] [155] [305].
Breton [52] [127].
Brigue [350].
Brinktrine [318].
Broglie (de) [8].
Brommer [429].
Brosch [478].
Brunner A. [55] [57].
Bugatto [8].
Bulgakov [365].
Bultmann [501] [503] [525].
Buonaiuti [88].
Burckhardt [232].
Bussi [17].

Cabrol [249] [375].
Cagliani [3].
Caietano [447] [493] 543 s.
Cayré [262].
Calvino [522] [541].
Cano [41] [245] [450] [451] [555].
Cantagalli [387].
Capéran [279].
Cappello [452].
Carraresi [330].
Carretti [16].
Casel [4] [12] [15] [41] [344] [366] [374] [399] [422].
Casini [133] [153] [160] 167 227 238 283 487 490.
Cassiano 277 278.
Castelplanio (da) [343].
Castoldi [393].
Cavagna [437].
Celestino papa 262.
Cercià 538.
Cerfaux [131] [249] [271].
Ceriani [16] [275].
Cesario (S.) d'Arles 372 378 [540].
Chambat [122].
Charlier [92] [554 s.].
Chenu [555].
Chollet [345].
Chossat [8].
Cipriano (S.) 144 281.
Cirillo (S.) d'Alessandria 76 87 88 120 138 165 238 262 273 277 279 283 285 287 290 291 292 300 301 302 324 325 339 341 353 359 379 382 391 ss. 501.
Cirillo (S.) di Gerusalemme 154 358.
Clemen [4].
Clemente Alessandrino 387 390.
Clérissac [398] [399].
Codignola [502].
Colombo [555].
Condren (de) [236] [305] [325].
Congar Y. [433] [437].
Congar M. J., [401] [552].
Cordovani [17].
Cornelio a Lapide 298.
Corradini [497].
Corti [277] [438].
Cottiaux [25].
Crisologo (S. Pietro) 239 282 283.
Crisostomo (S. Giovanni) 81 276 288 310 311 326 356 358 377 390.
Cullmann [484] [498].
Cumont [502].
Cusa (da) Nicolò [7].

Dabin [433].
D'Alès [325].
Damasceno (S. Giovanni) [60] 249 297 358 361 367 [377] 380 383.
Daniélou [60] [107].
D'Annunzio [487].
Dante [150] [176] [198] [489] [517] [519].
D'Ascoli [186].
Davy [254] [485].
De Ambroggi [236].
De Backer [411].
De Broglie [8].
Debrunner [50].
Dechamps 84.
Déchanet [134].
De Ghellinck [344] [350] [365] [411].
Dekkers [344].
Deimel [135] [179] [271] [275].
De la Taille [318].
Delatte [300].
Delling [498].
De Lugo 347.
De Meester [358].
Denzinger 22 [80].
De Petris [398].
De Ponte 125.
De Régnon [22] [25] [32] [60] [68] [71] [81] [87] [90] [92] [131] [325].
De Sanctis [405].
Descartes [186] [245].
Deutinger [184].
De Vega [475].
De Vries [7].
Dey [499].
Dibelius [254] [485].
Dieckmann [271] [275] [400] [405].
Diekamp [46] [367] [378] [429] [474].
Diringer 34 46 88 310 345.
Di Fabio [XVII].
Dilthey [3] [8] [38] [58] [525] [558].
Dionisio (Pseudo) [32] [173] 361.
Dyovuniotis [365].
Dobmayr [12].
Dölger [5] [19] [429].
Döllinger [17] 363 [564].
Doms [139] [422] [439] [445] [448].
Dore [3].
Dorneich [XI].
Doucet [494 s.].
Driesch [484].
Druwé [XVIII].
Du Manoir de Juaye [262] [353] [391].
Dupasquier [94].
Durando [373].
Durante [38].
Dvornik [396].

Ebner [47].
Egenter [127] [145] [571].
Eisenhofer [390].
Elfers [375] [377] [422].
Enghelhard [25].
Engert [552].
Enrico di Gand 578.
Epifanio (S.) 76.
Eröss [XVII].
Errante [498].
Eschweiler [V] [XVII] [35] [476] [491] [495] [553] [564].
Esprit [309].

Fabbi [2] [17] [252].
Faber (Phil. Favent.) [94].
Fabro [55].
Falcon [17].
Fanfani A. [525].
Fanfani L. [17].
Feckes [56] [235 s.] [343] [345] [396].
Ferrando Diac. 324.
Ferrariense [494].
Festugière [4].
Feuerer [178] [399] [412] [483].
Filippo della SS. Trinità [309].
Forcellini [497].
Fornari [236].
Forni [236] [499].
Fozio [396].
Fracassini [4].
Francesco (S.) di Sales 47 78 [123] 389.
Franic [173].

Franzelin 347 [367] 368 [555].
Frassen [25] [84] [162].
Froget [122] [127].
Frochschammer [19] 561.
Fulgenzio (S.) 134 273.

Gabriele di S. Maria Madd. [107].
Gaggio Montano (da) [173].
Galtier [110] [122] [131] [241] [262] [422].
Gangauf [22].
Gardeil [14] [35] [41] [48] [106] [122] [127] [578] [590].
Garnier 262 353.
Garofalo [17] [27].
Garrigou-Lagrange [7] [9] [41] [44] [55] [127] [199] [252] [465] [491] [495] [496] [525] [536] [546] [556] [571] [578].
Gasparri [438] [444] [447] [452].
Gatti-Korolevskij [358].
Gaudel [173] [220] [319].
Gaume 330.
Geiselmann [350] [377].
Gelasio I [374].
Gemelli [107].
George St. [498].
Giansenio [208] [495] [541].
Gilson [10] [97] [107] [133] [186] [297].
Gioachino da Fiore [590].
Giovanni dell'Annunciazione [309].
Giovanni (S.) della Croce [107] [546].
Giovanni da S. Tommaso [114] [121] [457] [590].
Giovannozzi [17] [393] [496]
Giraud [305] [319].
Giusso [3].
Giustino (S.) [5].
Gläntzer [271].
Glorieux [17].
Godefroy [344].
Gogarten [498].
Gonet [309].
Gorlani [99].
Görres J. [184] [563].
Graber [421] [590].
Grabmann [V] [XVII] [92] [228] [336] [377] [454] [552] [601].
Granderath [122] [130].
Gratry [154].
Graziano [447].
Gredt [367].
Gregorio Magno (S.) 278 323 325 507.
Gregorio Nazianzeno (S.) [60] 140 144 249 277 290.
Gregorio di Nissa (S.) [60] [88] [107] 153 238 274 280 288 290 367.
Gregorio di Valenza [524] 543 [553].
Groethuysen [525].
Grosche [XIX] [88] [324] [395] [483] [496] [498] [541].
Gross [280] [454].
Grumel [396].
Grundmann [219] [525].
Guardini [55] [155] [185] [236] [266] [271] [369].
Guglielmo d'Alvernia [98].
Guglielmo d'Auxerre [173].
Guglielmo di S. Thierry [134].
Guitmondo 380.
Guntermann [486].
Güntert [47].
Günther [XVIII] [12] [14] 22 25 39 [57] [64] [102].
Gutberlet [330].

Habert [127].
Haecker [3].
Hahn [422].
Hamer [17] [594].
Hauler [375].
Hefele (von) 601.
Hegel [11] [34] [487] [523].
Heidegger [3] [55].
Heiler [4] [212] [365] [375] [454] [505] [529].
Heinisch [27].
Heinrich J. B. [XVII] [330].
Heisenberg [8].
Hengstenberg [335].
Henriquez [499].
Hense [513].
Herbigny (d') [396].
Herder B. [XI].
Hergenröther [60] [80] [140] [396].
Héris [319] [421] [422] [423] [429] [436].
Herman [396].
Hermes [2] [14].
Hessen [12] [34] [186].
Hirscher [571] [578].
Hocedez [V] [XVIII] [2] [122] [319].
Höfer [VI] [XVIII] [19] [26] [39] [47] [122] [127] [153] [185] [234] [395] [433] [554] [571].
Hoffmann [46].
Hofmann F. [88] [422] [539 s.].
Hofmann K. M. [52].
Höller [477] [504].
Holm [330].
Holtum (von) [429].
Hompel (ten) [319] [363] [374] [384].
Hönen [8].
Hoppe 358 [372] 374 377 380.
Hoskins e Davy [254] [485].
Huber [XVII] [121].
Hugon [55] [328] [345] [485]

Iacono [5].
Ignazio (S.) d'Antiochia [501]
Ilario (S.) [97] 273 281 s. 301 s. 357 360 ss.
Ippolito Romano [374 s.].
Ireneo (S.) 283 290 303 [375] 501.
Isidoro (S.) di Siviglia [377].
Isidoro (S.) Pelusiota 310.
Iung [350].

Jacquier [4].
Jankelevicht [41].
Jansen F. X. [153].
Janssens [262].
Jaspers [55].
Jedin [461] [525] [540].
Jeremias [272].
Joyce [439].
Journet [401] [405] [422] [436].
Jugie [82] [104] [106] [212] [262] [365] [375] [396] [440] [484] [529].
Jungmann [104] [271] [293].
Jürgensmeier [127] [135] [275] [280] [293] [310] [356] [363].

Käppeli [571].
Karrer [2] [4] [8] [183] [230] [233] [279] [397].
Käsemann [271].
Kastner [336] [343] [596].
Kaucisvili [233].
Kaup [173].
Kerkevoorde [VI] [VIII] [396]
Kern [5] [6].
Kierkegaard [55].
Kirch [358] [501].
Kittel [20] [50] [71] [164] [186] [219] [297] [299] [313] [384] [399] [432] [445] [476] [483] [498] [501] [503] [525] [556].
Klages [67].
Klein [162].
Kleinknecht [50] [71].
Kleutgen [XVII] 22 46 [121] 165 174 [523] [571] [578].
Klupfel [10].
Kobilinski-Ellis [396].
Kolipinski [590].
Koepgen [593].

Kologriwof [252] [319].
Kolorevskij-Gatti [358].
Kors [174].
Kösters [XVII] [410] [433].
Krebs [XIX] [490] [492].
Krempel [439].
Kuhaupt [110].
Kuhn (von) 25 39 92 94 [543]
Küpper [V] [XV].

Lacroix 426.
Lagrange [219].
Lainé [437].
Lang [41] [377].
Lange [131].
Lanza [439].
Laros [433] [437].
Lattanzi [328].
Lavaud [525].
Lazzarini [97] [107].
Le Bachelet [8].
Lebacqz [411].
Le Bras [447].
Lebreton [50] [60] [84] [344] [375].
Lechner [377].
Leclercq [129] [375] [391].
Lecomte de Noüy [557].
Lecuyer [433].
Le Fort (von) [410].
Legrand 245.
Lemonnyer [203].
Leone (S.) 273 281 282 284 310 324 357.
Lepin [305] [318] [350] [374].
Lesêtre [249].
Lesimple [5].
Lessing [4] [25].
Lessio 129 367 368 [374] 465 [499] 521.
Lhaumet [282].
Liebermann [12].
Lilienfeld [395].
Linsenmann [458].
Lippert [XIX].
Locke [57].
Lohn [262].
Loisy [4].
Lombardi [279].
Longpré [22] [97] [107] [297].
Loofs [262].
Losski [454].
Lubac (de) [275].
Lullo 21.
Lupo [396].
Lutero [369] 373 [522].

Macchioro [4].
Madoz [102].
Mahé [262].
Mai 324.
Maier [525].
Maione [498].
Malebranche [186] [253] 255.
Mangenot [8] [232] [344].
Manning [396].
Marin-Sola [41] [478] [556].
Mario Mercatore 262.
Maritain [3] [8] [35] [57] [398] [563] [571].
Marmion [280].
Marsilli [XIX].
Marzorati [127].
Massimo (S.) Martire 282 308 490.
Massimo (S.) di Torino 288.
Matronola [5].
Mattes [XVII] [12] [13] [14] [22].
Maurus Silvester [533].
Mazzarino (da) [283].
Medina 543.
Meinertz 486.
Meister [333].
Meyer H. [222].
Meyer R. [432].
Meyer W. [XVIII].
Mensching [11] [41] [92].
Merkelbach [439].
Méric [496].
Merlin [228].
Mersch [275] [280] [413] [454].
Messner [10].
Metodio (S.) 142.
Mezzacasa [393].
Michel [25] [106] [122] [319] [411] [461].
Michl [252] [505] [519].
Miegge [17].
Migne 245.
Minges [435].
Möhler L. [12] 370 [395] [398] [410] [554].
Moysant [8].
Molina [524] 541 ss.
Molitor [423] [486].
Möllendorf-Wilamowitz [5].
Mombert [498].
Montali [185] [300] [319] [413] [421].
Montanari [187].
Montefortino [25].
Montini [57].
Monzel [401].
Moock [2] [8].
Morando [55].
Moricca [422].
Moufang [XVII].
Mouroux [186].
Mulert [38].
Müller [558].

Naclanto 285.
Nau [232].
Nédoncelle [41].
Neyer [XVIII].
Neri [387].
Nestorio 261 s. [339] 353.
Newman [41] [396] [554] [556] [564] [571] [578] [584].
Nicolas 343.
Niebecker [2] [35] [433].
Nieremberg [XIX].
Nietzsche [487] [498].
Nirschl [191].
Nivoli [122] [127] [391].
Nosengo [437].
Nötscher [486].
Novaziano 277.

Oberdorfer [502].
Odone di Cambrai [373].
Oepke [313].
Omodeo [4].
Onorio d'Autun [357].
Origene [519].
Ortolan [232].
Oswald 431 [433] [511].
Ottaviano [22] [25].
Otto [88].

Paffrath [27].
Pallavicino 332.
Paludano 332.
Paoli [410].
Paolino (S.) da Nola 302.
Paolo V [524].
Paredi [4] [297].
Pareyson [17] [55].
Parente [17] [241] [312] [454].
Pascal [153] 155 [156].
Pascasio Radberto 357 361.
Pascher [453] [470].
Passaglia [60] [80] [122] [395] [522].
Pauckens [411].
Paulus J. [578].
Pegon [282].
Pelizzari [262].
Peltier [357].
Penido [9].
Perin [497].
Perrone [10].
Persico [8].
Pesch [122].
Petavio 50 68 74 [110] [121] 129 [236] 245 [283] 332 465 [522] [555].
Peterich [5].
Peters [164] [502].
Peterson [433] [498].
Pettazzoni [4].
Philipon [413] [421].
Pieper [32].
Pietrobono [489].

Pietro (S.) Crisologo 239 282 ss.
Pietro Lombardo [173].
Pilgram [401].
Pinsk [399].
Pintonello [27].
Pio IX [236] 450 451 561.
Pio XI [297] [402] [404] [437] [438] [485] [595].
Pio XII [8] [275] [407] [423] [433].
Piolanti [17] [354] [418] [429] [435] [447] [448].
Planck [8].
Plasmann [523].
Platone [497].
Platz Ph. [525].
Poggi [400].
Pohle-Gierens [41] [46] [312] [316] [317] [438] [450] [451] [471] [472].
Polestra [4].
Porta [8].
Portalié [525].
Portmann [447].
Poschmann [374].
Prat [411].
Prentout [282].
Prepositino [173].
Priero [554].
Procksch [50].
Prospero (S.) [530].
Prudenzio 290.
Prumbs [162].
Prümm [4] [6] [297] [310] [344] [422].
Puech [60].

Quasten [344] [375].
Quell [50] [525].
Quesnell [495].

Rabeau [552].
Rad (von) [71] [476] [503].
Rada (de) [84].
Rademacher [XV] [XVIII] [122] [130].
Rahner [107] [554].
Raimondo di Sabunde 30.
Rayé 332.
Raynaud [499].
Ramorino [393].
Reitzenstein [4] [271].
Renaudot [358].
Ribera 332.
Riccardo di S. Vittore 21 [22] 24 29 31 ss. [40] 45 [55] 60 61 581.
Ricciotti [236] [254] [393] [485].
Richard [8].
Riesenfeld [504].
Rigaux [232].
Righetti [375].
Rilke [498].
Ripalda [153] [458] [524] [553].
Rivière [131] [319] [461].
Roatta [185].
Roberto Grossatesta 361.
Rohde [502].
Rolando Bandinelli [365].
Roschini [318].
Rosenmöller [12] [25] [97] [107].
Rosmini 368.
Rösser [405].
Rost [410].
Rotta [7].
Rottmanner [540].
Ruch [318] [344] [382].
Rückers [503].
Rudloff (von) [XIX].
Ruiz 22 42 46 85 114 [121] 138 [524] [553].
Rupella Giovanni [9].
Rupertus Tuitiensis 385.

Saint-Martin [525] [540].
Salamanticenses [121] [309].
Salaville [365].
Salmeron 332.
Sanchez [438].
Sanna [525].
Sasse [272] [297] [483] [498].
Sauter [356].
Scartazzini [489].
Schaeder [271].
Schanz [396].
Schauf H. [XVII] [122] [395] [451].
Schauf W. [499].
Schäzler [308] [309] [423] 474 [543].
Scheeben H. C. [82].
Scheler [3] [552].
Schell [XVIII] [26] [41] [101] [164] [391] [400] [465].
Scheller [318] [374].
Schlegel [558].
Scheiermacher [38].
Schlier [271] [299].
Schlünkes 220.
Schlütz [3] [590].
Schmaus [XVII] [14] [22] [25] [32] [44] [48] [60] [70] [71] [106] [107] [377] [496] [554].
Schmidt K. L. [271] [525].
Schmidt W. [8].
Schmitz [271].
Schnabel [395] [556].
Schneemann [524].
Scholz [80].
Schrader [122] [395] [451].
Schreyer [88].
Schrenk [50] [384] [525] [531] [533] [549].
Schrödinger [8].
Schultes [41] [556].
Schulz [37] [89].
Schütz [3].
Schwetz 345.
Sciacca [55].
Scoto (Giovanni Duns) [9] [22] [24] 84 [93] [162] 173 [312] [367] [418] [435] [494 s.] [553].
Senestrey [12].
Sertillanges [398].
Sestili [494].
Simon [233].
Simonin [525] [529].
Siri [16].
Söhngen [15] [17] [32] [41] [56] [71] [344] [347] [374] [410] [421] [424] [571].
Soiron [35] [552].
Soleri [484].
Soloviev [396].
Sombart [57] [67] [558].
Sommerlath [499].
Soto D. [459] [475] 543.
Spreckelmeyer [356].
Stälin [369] [373].
Stakemeier [461] [472] [475] [481] [525] [540].
Stapleton [401] [466].
Staudenmaier [12].
Stauffer [272] [399] [445] [470].
Stefanini [398] [410].
Stefano di Baugé [365].
Stegmüller [525] [540].
Stein B. [476 s.].
Stein G. [181].
Steinbückel [185].
Stenta [484].
Stoeckl [324].
Stohr [25] [32] [85].
Stolz [4] [22] [35] [45] [396] [401] [404] [409] [413] [417] [454] [491] [495] [552].
Storff [367].
Strathmann [432].
Strauch [17].
Strauss [38].
Strowski [156].
Struckmann [391].
Suarez 22 42 46 114 138 174 257 [316] [349] [367] 368 [374] 464 [499] 505 506 [515] 521 543.
Sühling [118].
Susini [356].

Tanquerey [115].
Tarozzi [489].
Tartaglia [556].
Tatara [418].
Tawney [525].
Tenderini [186].
Teodoreto 283 353 355.
Teodoro Abukara 290.
Teodoro di Mopsuestia 261 s. 353.
Tertulliano 302 s.
Thiel [374].
Thieme [200] [203] [233] [483].
Thils [185].
Thimus (von) [47].
Thomassin [97] [98] [121] [122] 129 [236] 269 278 285 465 [522] 555.
Tillmann [185].
Tiphaine [242].
Tixeront [262] [353] [382] [423].
Tyciak [396] [399].
Tommasi [V].
Tommasini [228].
Tommaso (S.) d'Aquino [7] [9] [17] 22 [25] 29 34 [35] [36] 44 s. 52 [60] 70 72 77 84 s. 98 103 114 120 [122] 123 [127] 138 145 [150] 173 s. 179 [187] [198] [220] [222] 227 [231] [252] 257 308 [336] [347] [365 s.] 434 [435] [465] 492 [493 ss.] 505 ss. 514 [519] 521 [522 ss.] 527 [533] 543 s. 546 561 s. [571] 577 581 s. 589.
Tondelli [236] [382].
Tournely [12].
Tristram [396].
Troeltsch [525] [555].
Tromp [135].
Tüchle [395].
Turchi [4].

Urrutibehety [271] [312].

Vailati [17].
Vallert [VI].
Valton [452].
Vandelli [489].
Van de Pol [396].
Van der Meersch [344].
Van de Woestyne [55] [57] [94].
Vansteenberghe [524].
Van Waes [VI].
Vasquez [355] [458] [543].
Vernet [344] [350] [357].
Verrièle [228].
Veuthey [8] [556].
Vezzoli [398].
Vigouroux [123].
Viva 332.
Vivès [553].
Volk [17] [541].
Vonier [347] [366] [374] [377] [400] [410] [437] [483].
Vosen 517.
Vosté [382].

Walter [356].
Walz [410].
Warnach [344].
Wasmuth [8] [181].
Weber [525].
Wehrlé [253].
Weiger [XVIII].
Weigl [344] [374] [391].
Weiss [XIX].
Welte [422] [433].
Wetzer e Welte [262] [447] [451].
Wiest [12].
Wikenhauser [135] [138] [271] [274] [277] [287] [289] [324].
Wilamowitz-Möllendorf [5].
Willwol [241] [485].
Winter [64].
Wirceburgenses 332.
Wyser [41] [553] [564].
Wolf [76].
Wust [186] [525] [558] [571] [586].

Zaccaria 332.
Zacchi [241] [485].
Zampini [393].
Zapelena [555].
Zeiller [375].
Zerella [236].
Ziegler [271] [498].
Zubizarreta [115].

Ex parte nostra nihil obstat quominus imprimatur
P. Camillus Merazzi Min. Prov.
Datum Mediolani die 2 Martii 1949

Imprimi potest
Can. Paulus Guerrini censor. deleg.

Reimprimatur
Can. Ernestus Pasini Vic. Gen.
Brixiae, 1 gennaio 1953

ERRATA - CORRIGE

N.B. - Il numero della riga, riferentesi sia al testo che alle note, si computa partendo sempre dalla testata e includendo, nel numerare, anche le eventuali righe dei titoli dei capi e dei §§.

Errata	*Pag.*	*Riga*		*Corrige*
Θείοτης	23	47		Θειότης
ci si presenta	37	12		ci presenta
dell'amore	51	32		dall'amore
VAN DE WOESYNE	55	27-28		VAN DE WOESTYNE
» » »	57	42-43		» » »
Keinknech	71	48-49		Kleinknecht
JUGE	82	54		JUGIE
evidente	92	10		*evidenti*
come padrone	98	42		quale padrone
Wirke	101	50		*Wirken*
perchè	113	38		poichè
HOFER	127	33		HOEFER
questo Spirito	129	9		questo stesso Spirito
di noi	131	21		verso di noi
di due	132	2		*dei due*
DEMIEL	135	51		DEIMEL
presunzione	145	12		presupposizione
intellgitur	146	10		intelligitur
1938	186	52		1933
In tutti i casi	187	18		In tutti e due i casi
l'interna glorificazione	266	13		l'esterna glorificazione
sacerdote	304	26		*sacerdote,*
1929	317	47		1937
ἑνοῦϑαι	356	32		ἑνοῦσϑαι
202-204	436	52		206-209
coniuge	445	20		coniugio
direttamente C *di Cristo*	621	43	(2ª colonna)	direttamente C. *di Cristo*

INTEGRAZIONI

Pag. 185, riga 61, dopo Montali aggiungere: e di G. Roatta.

Pag. 319, riga 41, dopo *siècle* aggiungere: *III.*